Министерство науки и высшего образования Российской Федерации

Псковский государственный университет

Н. С. Рыбаков

SUM(O)

Избранные работы по философии

Псков, 2020

УДК 101.1
ББК 87
Р 93

Рекомендовано к изданию кафедрой философии Псковского государственного университета (протокол № 10 от 27 июня 2019 г.)

Рецензенты:
– А. Ф. Кудряшев, и. о. зав. кафедрой философии и политологии Башкирского государственного университета, доктор философских наук, профессор
– М. Е. Жихаревич, зав. центром гражданского образования Псковского областного института повышения квалификации работников образования, кандидат философских наук, доцент, почётный работник высшего профессионального образования Российской Федерации.

Рыбаков Н. С. Sum(o). Избранные работы по философии / Н. С. Рыбаков. – Псков: Логос, 2020. – 610 с.

В книге представлены материалы, написанные и опубликованные автором в разные годы. Она может быть полезна всем, кто интересуется философской проблематикой и вопросами преподавания общественных дисциплин.

Издается в авторской редакции

ISBN 978-5-9908858-0-6

© Рыбаков Николай Сергеевич, 2020
© ООО «Логос», 2020

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ **5**
РАЗДЕЛ I. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ **11**
Об основных категориях неоплатонизма 11
Тление и тленность в христианском миросозерцании: Ориген, Августин и Ареопагит 23
Христианский мыслитель Авраам Самуилович Позов 35
О чем сокрушаются, от чего страдают отечественные философы? 56
РАЗДЕЛ II. БЫТИЕ И ПОЗНАНИЕ **68**
Слово об Универсуме 68
Мысль и действие 87
Факт как симулякр 120
О генезисе научного закона 131
Контуры теории социальных технологий 145
РАЗДЕЛ III. ПРОБЛЕМЫ АКСИОЛОГИИ **167**
Об истоках ценности 167
О природе ценности 169
О фундаментальном принципе аксиологии 173
Ценность и смысл 177
О возможности ценности 198
РАЗДЕЛ IV. СОЦИОГУМАНИТАРНЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ **217**
Концепт мировоззрения и его модальные трансформации 217
Мировоззренческие основания ценностных трансформаций 236
Трансформации социального 246
Трансформации человека 253
РАЗДЕЛ V. ОСНОВАНИЯ ОБРАЗОВАНИЯ **262**
Дело философии – дело образования 262
Здравый смысл и образование 281
Духовность и образование 294
Образование и мировоззрение 304
Мировоззрение как контекст осмысления образования 321
Мировоззрение, наука и образование: классика, неклассика и постнеклассика 342
Мировоззренческие основания деятельности педагога 354
РАЗДЕЛ VI. ПРИРОДА ОБРАЗОВАНИЯ **364**
Гегель о природе образования 364
О смысле образования 373

Что есть образование? ... 382
Образование как идея и реальность ... 397
Образование как универсум: методологический аспект проблемы ... 409
Параметры образования ... 433
Феномен образования: в поисках адекватной модели ... 443
РАЗДЕЛ VII. ОБРАЗОВАНИЕ, ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО ... 465
О важности образования ... 465
Соображения по поводу очередной концепции очередного этапа реформирования системы образования Российской Федерации ... 465
Метафизика образования в информационную эпоху ... 472
О человеческом в образовательном процессе ... 483
Человек и образование в информационном обществе ... 496
Humanitatis studiis в системе образования: страдания вокруг естествознания ... 507
Humanitatis studiis в системе образования: исчезающая мера и цельность человека ... 520
Компетентность сквозь призму антропологии ... 531
Образование как фактор трансформации социума ... 541
И тестеизация всей страны ... 556
Через преобразование провинциальной школы – к гражданскому обществу ... 569
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ ... 580
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН ... 604

Моим внукам посвящаю

ПРЕДИСЛОВИЕ

Это – третья книга в серии моих избранных работ по философии. Первая книга «Cogito» вышла в 2008 году и довольно быстро была реализована. Во вторая книга «Ergo» была издана в 2014 году. И хотя я намеревался избранные работы издавать с периодичностью в 5 лет, но не всё получилось, как задумано. Не случайно говорится: человек предполагает, а Бог располагает. Спустя 6 лет предлагаю вниманию читателей третью книгу избранных работ по философии под названием «Sum(o)».

Изначально серия именно из трёх книг была задумана под влиянием известного тезиса Р. Декарта «Cogito ergo sum», причем каждое слово предназначалось для названия соответствующей книги и определяло последовательность их выпусков. Однако в названии третьей книги допущена вольность: вместо «Sum» я поставил «Sum(o)». Почему? Всё объясняется просто. Один коллега, с которым я поделился замыслом трёхтомника, сказав, что в третий том войдут наиболее объёмные статьи, шутливо заметил: в этом случае следовало бы назвать книгу не «Sum», а «Sumo» – по названию известной японской борьбы, поскольку сумоисты обладают приличным весом и размером. И я решил в одном слове соединить оба этих смысла – отсюда и название третьей книги.

Многие авторы издают избранные произведения, чтобы подвести итог определенному этапу своей творческой деятельности. Иногда это делается другими уже после кончины автора. Но гораздо приятней сделать это самому ещё при собственной жизни.

Разумеется, работами, что вошли в трёхтомник, список моих публикаций, насчитывающий свыше 240 наименований, не исчерпывается. Они опубликованы в разное время и разбросаны по различным изданиям практически по всей стране. Чтобы получить представление о характере и манере философствования автора, о тематике, проблемах, которые его интересуют, целесообразно собрать их воедино. Только после этого можно говорить о системе взглядов автора, о его предпочтениях, наконец, о месте в отечественной философии. Кому из нас не хотелось бы, чтобы это место оказалось мало-мальски заметным!

В третьей книге семь разделов, в которых отражено структурное деление философии. Это – история философии, бытие и познание, проблемы аксиологии, социогуманитарные трансформации, основания образования, природа образования и образование, человек, общество. Последние три раздела посвящены философии образования, которой я начал заниматься в начале 90-х годов, когда в Псковском областном институте усовершенствования учителей (ныне Псковский областной институт повышения квалификации работников образования) была создана одна из первых в России кафедра философии и социологии образования, которая, правда, в 2005 г. прекратила свое существование. По этой проблематике мною опубликовано довольно много статей, на основе которых я намеревался написать отдельную монографию, но так и не сделал это по разным причинам. В итоге кое-что из написанного я разместил в настоящей книге.

Я отказался от алфавитного расположения публикуемых материалов, что было характерно для первой книги, считая, что целесообразней размещать статьи по мере проработки одной и той же проблемы, если таковая обнаруживается, а также с учетом времени написания и публикации материалов. В подстрочных примечаниях даются сведения о работах, указываются их выходные данные, если материалы были опубликованы ранее, в том числе и в случае частичной публикации.

Особо скажу о встречающихся повторениях в публикуемых статьях. Избранные работы – это не монография, посвященная разработке определенной проблемы, а собрание публикаций, в которых в разное время и в разных сборниках развивались идеи, высказанные автором и к которым постоянно приходилось возвращаться. Это – длящееся исследование, в котором каждый раз должны быть обозначены уже достигнутые отправные позиции, однако, наряду с этим появляются новые аспекты и смыслы, в результате чего происходит расширение проблемного поля. В монографии однажды сказанное застолблено и потому не может, не должно повторяться. Здесь же – динамика исследования, что позволяет увидеть, как развертывается мысль, куда и как смещаются акценты в процессе решения проблем.

В первом разделе «История философии» помещены работы, охватывающие огромный период – от античности до наших дней. Поднимаемая в статьях этого раздела проблематика не утратила актуальности и в наши дни. Особенно это касается современного

состояния отечественной философии. Автор здесь не одинок, поскольку состояние, роль, значение философии в деле построения новой России волнуют многих философов, публикаций на этот счет в стране насчитывается превеликое множество.

Во втором разделе «Бытие и познание» собраны статьи, касающиеся проблем Универсума, соотношения мысли и действия, предложены варианты осмысления социальных технологий, немного подзабытой ныне проблемы факта, у которой, как мне представляется, открывается второе дыхание.

В третьем разделе «Проблемы аксиологии» обсуждаются проблемы природы, возможностей, типологии ценностей. Аксиология – один из важнейших и сложнейших разделов философии, и на протяжении всей истории философии не утихают ожесточенные споры о том, что такое ценность, какова ее природа, какие бывают ценности и т.д.

Один из современных отечественных философов пишет: «Распадение ценностной основы, ценностных ориентиров неминуемо ведет к кризису, к катастрофической ломке социальной системы, к разрушению общества…

…Не так давно мы оказались свидетелями подобного крушения: развалилась на куски и исчезла сверхдержава, казавшаяся монолитом. Этот разлом есть прямое порождение ценностного кризиса…

Разрушение ценностных ориентиров не сопровождалось появлением новых, отсюда печальный кризис 1990-х годов – падение нравственности и правосознания, социальная нестабильность, политическая дезориентация, умаление значимости человеческой жизни, размывание моральных устоев, социально-психологический нигилизм, метание от одних ценностей к другим» [1, с. 7–8]. Я разделяю сказанное и в своих исследованиях по аксиологии стремлюсь разобраться в сложившейся ситуации.

Четвертый раздел «Социогуманитарные трансформации» включает работы, тематика которых в современных исследованиях чрезвычайно разнообразна. Начиная с 90-х годов прошлого века о трансформациях пишут экономисты, политологи, историки, социологи, философы, логики и т.д. Интересен сам феномен трансформации как преобразования, причем он имеет тотальный характер. Нет ни одной сферы социальной реальности, которая не подвергалась бы ныне трансформациям. О трансформациях в области

мировоззрения, современного общества, природы человека говорится в этом разделе.

В пятом разделе «Основания образования» собраны статьи, посвященные разным аспектам понимания образования. Раскрываются связи образования и здравого смысла, образования, мировоззрения и науки, изучается соотношение духовности и образования. Собственно, речь идет об основаниях, на которые опирается философия образования.

Шестой раздел «Природа образования» является непосредственным продолжением предыдущего. В нем предлагается авторская концепции философии образования как одного из важнейших структурных разделов философии. Формулируется основной вопрос философии образования, обосновывается параметрическая модель образовательного процесса, раскрывается универсальность образования как социокультурного феномена.

В седьмом разделе «Образование, человек, общество» рассматриваются различные аспекты взаимодействия образования, человека и общества. В частности, раскрывается человеческое содержание образовательного процесса, исследуется значение гуманитарного образования, дается оценка компетенциям и компетентности, процессу тестирования, особенно в гуманитарных науках и философии, обсуждаются пути воздействия образования на развитие общества.

Вместе с тем, несмотря на разнообразие тематики публикаций, все три тома объединяет одна-единственная идея, которая не дает автору покоя на протяжении последних десятилетий. Уверен, она волнует многих думающих людей – представителей различных наук. Возможно, она не бесспорна, кто-то не согласится с ее злободневностью, даже откажет в праве на существование. Но она имеет исторические корни и известна, например, в русской философии, как спор славянофилов и западников, как поиск ответа на вопросы, так актуальные для современной России: Кто мы? И куда идем?

Процитирую автора теории технологических укладов, теории интенсивных коммуникаций, теории лидерства, концепции русских культурных кодов и кодов управления С. В. Хапрова: «Во что бы я ни играл в детстве – футбол, «войнушку» или в «казаков-разбойников» – я всегда играл за русских. Поэтому мне трудно понять, почему русская элита периодически сбегает за границу в Лондон или Париж,

мотивируя это тем, что они не могут жить в «этой варварской стране», где нет демократии и достаточного комфорта.

Хотя это именно задача элиты – организовывать жизнь в России таким образом, чтобы в ней хотелось жить и самой элите, и населению, и приезжим иностранцам…

Я ни разу не слышал, чтобы британская элита сбегала из Британии, потому что ее достали тупые британцы, которые на самом деле так помешались на своих традициях, что за последние 50 лет растеряли всю экономику, которую можно было растерять…

Мне ни разу не приходилось наблюдать, как представители японской элиты, выпив изрядную долю сакэ, сетуют на то, что Бог наказал их японцами, которые за истекшие 3000 лет так и не смогли выйти за пределы своих жалких островов и живут, как кильки в банке…

Как получилось, что элита в стране, которая выиграла «семь мировых войн» и вот уже тысячу лет существует как огромная, мощная культура, постоянно жалуется, что не может нормально жить со своим народом и организовать достойное производство?» [2, с. 23–24].

Все это на языке философии, других наук формулируется как проблема русской идентичности. Видимо, русская цивилизация в поисках самости застряла где-то в глуби веков и ей не с чем идентифицироваться. Однозначного ответа до сих пор нет, хотя поиски продолжаются… Возможно, именно это вселяет надежду и уверенность в том, что у России великое будущее еще впереди!

Наконец, **в разделе** «Вместо заключения» я поместил сохранившийся вариант изложения проблемы «Философские аспекты времени», который был представлен в качестве реферата при поступлении в аспирантуру по кафедре философии в Ленинградский государственный педагогический институт им. А. И. Герцена в 1973 г. Ещё студентом я увлёкся проблемой времени и намеревался заняться философским исследованием этой интереснейшей и глубочайшей проблемы, но судьба (см. в начале этого предисловия фразу о Боге) распорядилась иначе, и что написано мною за долгие годы занятия философией – то и написано…

Все, кто пожелает откликнуться на публикацию этой книги, высказать свои замечания и подискутировать, могут написать мне по адресу: nik-rybakov@yandex.ru.

Н. С. Рыбаков,
доктор философских наук, профессор,
заслуженный работник высшей школы
Российской Федерации

Литература

1. Крюков В. В. Сумма аксиологии. Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2018.
2. Хапров С. В. Цифровой коммунизм. М.: Московский финансово-промышленный университет «Синергия», 2013.

РАЗДЕЛ I

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Об основных категориях неоплатонизма*

В статье исследуется проблема трансформации Единого – важнейшей категории философии неоплатонизма, рассматривается процесс эманации из данной категории числа, ума, души, космоса и материи, акцентируется внимание на смысловой стороне этого процесса.

Ключевые слова: философия неоплатонизма, типы единства, Единое, эманация, число, мировой ум, первообраз, мировая душа, космос, материя.

About the basic categories of neoplatonizma

In the article the problem of transformation is probed Single - to the major category of philosophy of neoplatonizma, the process of emanation is examined from this category of number, mind, soul, space and matter, attention on the semantic side of this process is accented.

Keywords: philosophy of neoplatonizma, types of unity, Single, emanation, number, world mind, prototype, world soul, space, matter.

Фундаментальной категорией, которая появляется в античной философии и продолжает играть исключительно важную роль по настоящее время, является категория Единого. Довольно полное и систематическое исследование этой категории можно найти в философии неоплатонизма. Представление о Едином формировалось разными путями, причем повседневный опыт людей играл здесь далеко не последнюю роль. В частности, этот опыт показывает, что любая вещь, с которой нам приходится иметь дело, есть нечто неделимое, некая единичность, некое одно. Когда, скажем, мы берем стул, чтобы сесть на него, то берем именно и ровно один стул, а не его спинку, ножку или какую другую часть. Когда мы намереваемся ехать в автомобиле, то имеем дело с автомобилем как неделимой и единичной вещью, а не с колесом, дверцей, карбюратором: ни на двух стульях сразу не усидишь, ни на двух автомобилях одновременно не уедешь, равно как невозможно передвигаться на выхлопной трубе. Из подобного рода общения с вещами древний человек делал вывод, что

* Опубликовано в: Вестник Псковского государственного педагогического университета. Серия: Социально-гуманитарные и психолого-педагогические науки. Выпуск 15. Псков: ПГПУ, 2011. С. 3–10.

есть что-то такое, что придает вещам цельность, неделимость, единичность, что им свойственно единство. Причем возможны разные типы единства.

Так, рассматривая проблему числа у Плотина, А. Ф. Лосев [1, с. 720–721] говорит о двух типах единства – о единстве множественного и единстве как абсолютной единичности. Единство множественного есть не что иное, как простая объединенность частей (признаков). Оно таково, что, будучи составленным из разных отдельных частей, несет на себе энергию всей множественности частей, а потому само оказывается множественным. Такого единства явно недостаточно для понимания единства вещи, тем более космоса как нового типа существования. Необходимо, говорит А. Ф. Лосев, другое единство, высшее. «Заключается оно в том, что, как цельна и единична данная вещь, так же цельна и единична каждая отдельная часть ее, т.е. помимо отличия каждой части от целого необходимо, чтобы каждая часть *в это же самое время еще была и тождественной с этим целым*» [1, с. 720]. Это и есть абсолютная единичность как высший тип единства. Если же такой абсолютной единичности нет, то «вселенная рассыпается на бесчисленное количество исчезающе малых и уходящих в бесконечную дробность частей, к тому же абсолютно дискретных друг другу» [1, с. 721]. У такого абсолютно единичного единства появляется совершенно новый смысл, который и оказывается неизреченной и невыразимой основой всего существующего, в том числе и самого космоса. Этот новый смысл и выражается категорией Единого.

Логическим и содержательным итогом античной философии становится открытие Единого в качестве верховного начала, основы и истока всего чувственно-материального космоса: оно всем управляет, все приводит в движение, оставаясь выше космоса и оказываясь неизреченным и невыразимым, т.е. некоей трансцендентностью. Античные мыслители приложили немало усилий, чтобы проникнуть в сущность такого Единого, описать его строение и способы воздействия на чувственно-материальный мир.

Говоря о трансформации Единого, следует отчетливо представлять, что процесс преобразования предполагает наличие собственного внутреннего содержания того, что трансформируется, то есть в нашем случае Единого. Ведь если Единое не имеет никакого собственного строения, ничего не содержит, то преобразовываться просто будет нечему. Кроме того, трансформацию

структурированного Единого нельзя представлять таким образом, что один его элемент просто замещается неким новым элементом при полной неизвестности, как и когда этот другой элемент появился и почему он вообще должен сменить уже существующий. Замещение еще не дает полной картины преобразования, скорее, оно являет собой лишь внешнее механическое комбинирование возможных элементов. Сказанное обязывает нас обратиться к истории представлений о Едином в неоплатонизме, начиная с Плотина и кончая выходом в христианское мировоззрение. Разумеется, нас сейчас не интересуют детали этого довольно сложного и длительного процесса. Мы сосредоточим внимание, как и прежде, на логическом схематизме проблемы, насколько это вообще возможно.

А. Ф. Лосев, рассматривая общее содержание и разделение неоплатонизма, пишет: «Неоплатонизм как философская система сводится к учению об иерархическом строении бытия и к конструированию таких нисходящих его ступеней, эманирующих путем постепенного ослабления из первой ступени: Единое, Числа, Ум, Душа, Космос, Материя» [2, с. 176]. В этой иерархии Единому отводится главное место. Что оно собой представляет в целом?

Обратимся снова к А. Ф. Лосеву: «Наивысшей ступенью и последним завершением всего бытия является Единое. Оно представляет собою охват всего существующего в одной неделимой точке, которая настолько полно и всесторонне охватывает все сущее, что кроме него уже больше ничего не остается другого, так что нет ничего такого, от чего оно чем-нибудь отличалось бы. Это значит, что оно вообще не может быть чем-нибудь, то есть ему не свойственно никакое качество, никакое количество, оно ускользает от всякого мышления и познания, оно выше всякого бытия и сущности, оно не есть какое-нибудь понятие или категория, и оно выше всякого имени и названия» [2, с. 176].

Из сказанного следует, что Единое есть а) наивысшая ступень и б) последнее завершение всего бытия. Таким образом, оно есть абсолютный предел всего существующего. Будучи таким пределом, оно охватывает собой все существующее и, как всякий предел, стягивает существующее в одной-единственной и неделимой точке. Но при этом возникает вопрос: является ли оно чем-то отличным от самой процедуры охватывания или же охватывание уже и есть Единое, по крайней мере, взятое в какой-то своей части? Если оно отличается от охватывания, то тогда следует признать наличие у

Единого некоторой способности, не совпадающей с самим Единым, а это грозит обернуться дуализмом, стало быть, отрицанием единения. А если охватывание и Единое тождественны, то совпадение процесса (охватывания) и результата, совершающееся в каждый момент данного осуществления как раз и ведет к неделимой точке. Иными словами, можно сказать, что ближайшим образом Единого могла бы стать неделимая точка, возможно, удаленная в бесконечность и являющая собой наглядное представление о его недостижимости. Все, что причастно Единому, в данном случае может быть представлено как его определенная проекция.

Чрезвычайно важны высказывания о том, что Единое настолько в) полно и г) всесторонне охватывает все сущее, что кроме него ничего другого уже не остается. Это всемогущество Единого дает повод думать, что оно оказывается и тем единственным, без чего ничто не может не только существовать, но что это единственное вообще есть уже все. Все стягивается Единым в одну точку и кроме него, то есть этой неделимой точки, ничего нет, ничто от него уже никак и ничем не отличается. Но коль скоро это так, коль скоро все существующее тождественно с Единым, ничем от него не отличаясь, то само Единое, взятое со своей собственной стороны, не может быть тождественным ни с чем конкретно. Оно вообще не может быть ничем определенным, не может быть ничем, что обладало бы качеством, количеством. А потому, как утверждает А. Ф. Лосев, оно выше всякого бытия, всякой сущности, оно вообще выше всего, стало быть, неподвластно и познанию. Единое вообще вне всего сущего. Такова его основная характеристика.

Как видим, в данном описании Единого обнаруживаются самые различные моменты, которые играют важную роль. Это, во-первых, полное слияние со всем и стягивание всего в одну неделимую точку; во-вторых, полное отличие от всего существующего с вытекающим из этого, в-третьих, совершенным отсутствием каких бы то ни было качеств, свойств, количественных параметров; в-четвертых, полное выхождение за пределы любого познания и мышления и, стало быть, в-пятых, невозможность сопоставить с ним какую-либо категорию, как-либо поименовать его. Уже здесь обнаруживается антиномичность Единого: полное тождество со всем и невозможность его быть вообще чем-нибудь определенным, то есть одновременное осуществление *А* и *не–А*. Далее, оно не может быть поименовано, будучи выше всякой категории, всякого познания, и вместе с тем

обладает именем Единого, оказываясь поименованным хотя бы чисто символически. Помимо антиномического момента здесь обнажаются истоки ухода в апофатику, поскольку единственным способом описания Единого оказывается указание на то, чем оно не является. Наконец, стягивая все существующее в одну неделимую точку, Единое само оказывается лишенным какого-либо намека на собственную структуру и потому не способно ни к какой трансформации. Это и означает, что оно выше всего сущего, всего мыслимого и немыслимого, логического и алогического и т.д. Но взятое в таком своем качестве, если к Единому можно вообще применить эту категорию, оно оказывается, с одной стороны, абсолютно отделенным от всего сущего, запредельным для него. Каким же образом, в таком случае, оно может охватывать собой все сущее? Поэтому, с другой стороны, Единое, как представляется, никак не может оказаться абсолютно запредельным ко всему сущему, поскольку, оно же, согласно воззрениям неоплатонизма, само не будучи ничем, все из себя порождает: все эманирует из Единого. И вот здесь снова возникает вопрос: Если Единое порождает путем эманации все из самого себя, то в каком отношении порожденное оказывается к Единому?

Размышляя над этим, нельзя не прийти к следующим выводам. Если все, порожденное Единым, оказывается абсолютно тождественным ему же, то нет никакого процесса истечения, нет, стало быть, никаких изменений и отличий порожденного от порождающего. Но в таком случае смысл эманации утрачивается. Если же порожденное Единым оказывается (хотя бы в какой-то части) уже не самим Единым, то есть отличным от него, то выходит, что Единое порождает свое собственное инобытие, не-Единое. Но в таком случае неделимое, нечленимое, бесструктурное, точечное Единое расчленяется в самом себе, порождая первоначально в рамках самого же себя свое иное, свое инаковое оформление. Значит, эманация из Единого ведет к образованию, скажем современным языком, некоего виртуального облака, поля, которое еще и неотличимо от самого Единого, составляя с ним одно, но вместе с тем, оно образует и нечто самостоятельное, уже неуловимо (и сдвинуто) отличающееся от него.

Таким первичным актом рождения Единым инобытия, лишенного всякого качества, но представляющего первичную определенность бытия, согласно неоплатонизму, являются *числа* как «сверхсущные единицы».

Дальнейшая эманация последовательно совершается уже из чисел. «Числа, вступая в синтез с окружающим их инобытием, наполняются этим инобытием и потому получают качество, становятся тем или иным «нечто», то есть впервые образуют собою *бытие.* Это бытие, конечно, еще очень далеко от чувственного бытия и от материи, но оно уже есть «нечто», и оно уже есть некий *смысл,* и притом определенным образом *оформленный* смысл... этот смысл есть одновременно и объективное бытие, и объективно-реальная субстанция. Кроме того, этому осмысленному бытию свойственно и адекватное ему *сознание,* так как оно само себя же самого и с самим же собой соотносит. Это значит, что такой оформленный и бытийный смысл есть *идея,* которая... мыслится у Платона и неоплатоников как объективно-реальное бытие, лежащее в основе всякого другого бытия. Все идеи, взятые вместе, или мир идей, и есть то, что неоплатоники называют *умом.* Он есть *первообраз* всех вещей» [2, с. 177].

Числа, оказываясь первичным результатом расчленения Единого и его же ближайшим инобытием, синтезируются, утверждает А. Ф. Лосев, с данным же инобытием, то есть, поскольку числа образуют первичную инаковость Единого, именно, множественность (не-Единое), постольку они же, именно в силу их множественности, вступают в синтез с другими числами как представителями получившейся инаковости. Этот синтез представляет собой процесс «наполнения» внекачественного бытия таким же внекачественным бытием (инобытием) и как «наполнение», «пересечение» многих инаковостей продуцирует вполне отграниченное «нечто», отделенное от всего другого, имеющее определенное оформление. Это и есть положенное бытие, обладающее определенным смыслом, то есть в нем определенным образом проявлено Единое как охват и стягивание в одно разнородных элементов, образующих цельное «нечто», не тождественное ничему иному. Определенное бытие, поскольку сфера Единого окончательно не покинута, разумеется, остается покамест смысловым бытием, оформленным смыслом, являющимся в то же время объективно обстоящей субстанцией. Чистое бытие, бытие как таковое, есть поэтому не что иное, как положенный смысл, так что бытие и смысл в своем исходном пункте совпадают, сходясь в одной точке – в Едином.

Итак, вырисовывается следующий схематизм. Единое само из себя порождает свое инобытие, лишенное всякой качественности – первичное бытие, коим являются числа. Числа синтезируются со

своим инобытием (то есть возникает новое инобытийное расчленение, но уже в сфере самого инобытия, в сфере чисел), в результате чего возникает наполненное, определенное бытие в форме нечто. Это оформленное бытие опять-таки остается привязанным к первичной инаковости своим оформлением, смыслом. Данный смысл оказывается в своей сущности двояким: во-первых, он отличен от нечто, как определенного бытия, ибо именно у него возникает смысл, но, во-вторых, он сам бытиен, совпадая с данным бытием, и представляет собой объективно осуществленную субстанцию. Смысл одновременно и оформлен, представая в виде *определенного* бытия («нечто»), и бытиен, представая в виде определенного *бытия*. Это значит, что оформленное, определенное бытие, обладающее смыслом, или осмысленное бытие, само же себя соотносит с собой как бытие, обладающее смыслом, со смыслом, присущим данному бытию. По-видимому, такое соотнесение осмысленного бытия с самим же собой и становится источником возникновения и существования адекватного данному бытию сознания. То есть само сознание также всецело принадлежит бытийной сфере, выполняя функцию сопоставления бытия с самим же собой через свое иное. Оформленный и бытийный смысл имеется у всякого отдельного и определенного «нечто», которое и оказывается устойчивым в своем существовании, благодаря постоянному соотнесению бытия этого «нечто» с самим же собой. Это самозамыкание каждой определенной бытийной сферы всякого «нечто» и есть то, что представляет собой идею (смысл) данного нечто. Подобно тому, как все вещи, взятые вместе, образуют мир вещей, так и все идеи, идеи всех определенных «нечто» в их предельном синтезе образуют мир идей, называемый обобщенно *умом*. Такой ум, с одной стороны, есть первообраз всех вещей, поскольку он вбирает в себя смыслы (идеи) всего существующего, с другой же, он необходимо соотносим с Единым и должен мыслиться лишь в связи с ним, как одно из проявлений Единым своей инаковости.

Весьма интересно и своеобразно соотношение идей друг с другом в мире идей, то есть в составе ума. А. Ф. Лосев пишет: «Каждая идея отражает на себе весь мир идей целиком и является, таким образом, этим цельным миром идей, но данным с какой-нибудь специфической стороны. Такая отдельная специфическая идея и есть *бог.* Богов, таким образом, столько же, вообще говоря, сколько идей... Каждый бог поэтому, или, как неоплатоники выражаются, каждый ум, есть

первообраз для соответствующей области бытия и есть та предельная сила и то предельное оформление, которым держатся все вещи и все явления данной специфической области бытия. Поэтому каждая идея, или каждый ум, или каждый бог и весь мир идей и богов целиком является *демиургом и первообразом*» [2, с. 177]. Каждая отдельная идея есть первообраз для соответствующей сферы реальности. Она оформляет эту сферу, стягивает ее в одну, характерную именно для данной сферы точку, «держит» благодаря этому все вещи и все явления данной сферы в их смысловой определенности, задавая тот предел, переходя который каждая определенная сфера утрачивает свою определенность, стало быть, свою идею, свой смысл. Но каждая отдельная идея, принадлежа смысловой сфере в целом, есть не просто представитель данной сферы, но так или иначе, несет на себе, вбирает в себя всю смысловую сферу, весь мир идей. Каждая отдельная идея, каждый отдельный смысл есть всякий раз смысл целиком, цельный и неделимый смысл, за которым скрывается само Единое, но это совпадение отдельного смысла и мира смыслов в целом оказывается всякий раз специфическим, не безусловным, проявленным лишь при определенных обстоятельствах. И как бесконечно разнообразна и нескончаемо подвижна сфера смысла в целом, так бесконечно вариативны и ее специфические проявления, и осуществления.

Итак, каждая отдельная идея, будучи именно отдельной, в то же время не просто отражает мир идей целиком, но является самим этим цельным миром в определенном разрезе. Отдельное и целое здесь не просто проявляются одно в другом, но всегда совпадают, хотя это совпадение всякий раз специфично.

Единое, расчленяясь, порождает свою инаковость. Результатом этого являются числа. Числа, образуя связь со своим инобытием, синтезируются в мир идей, ум. Как видим, процесс эманации сопряжен с тем, что всякий раз для исходной ступени надлежащим образом находится ее инобытие (то есть действует оппозиционная схема *А – не-А*, выражающая членение надвое, а именно: на само нечто и на его иное [3, с.124–138]), причем, эманация реализуется через две ступени: а) членение исходного на него самого и его иное и б) последующий синтез образовавшихся частей в некое новое целое. Потому «запущенный» однажды процесс порождения Единым своего инобытия всякий раз воспроизводится на каждой из ступеней, что и составляет суть эманации. С одной стороны, получается цикличность, то есть повторение того же процесса через замещение каких-то

элементов, но все же здесь всякий раз возникает и нечто новое, поскольку продуктами членения на каждом этапе замещения оказываются новые элементы, возникающие в результате синтеза исходной ступени со своим инобытием. В частности, синтез *А* и *не-А* дает *В*, которое содержит как обе оппозиционные стороны, так и является их общим инобытием. Возникшее *В* порождает свое иное, то есть *не-В*, а *В* и *не-В*, синтезируясь, дают нечто новое, например, *С*. Этот синтез чисто формально может, по-видимому, продолжаться сколь угодно долго. Вполне возможно, однако, что он имеет и принципиальный предел. Но об этом разговор пойдет дальше. Для нас сейчас важно то, что мир идей, ум, должен с необходимостью обладать своим инобытием и столь же необходимо должен с ним синтезироваться. К чему это приводит?

Обратимся опять к А. Ф. Лосеву: «Мир идей в свою очередь объединяется с окружающим его инобытием и тем самым переходит в становление, но становление все еще пока не материальное и не чувственное, но смысловое и осмысляющее. Отдельные идеи или умы, переходя в такое становление, оказываются движущими и одушевляющими силами или вторичными богами, демонами; а все эти одушевляющие принципы, взятые вместе, образуют *мировую душу,* которая является источником одушевления и движения всего существующего» [2, с. 177–178]. Прокомментируем сказанное.

Мир идей – это смысловая сфера, пределы которой покамест мы не покидаем. При этом, как оказалось, каждая отдельная идея является демиургом и прообразом каждой соответственной области вещей, их предельным оформлением и предельной силой. Соединение мира идей со своим инобытием в силу данных его особенностей дает не просто нечто новое, отличающееся как от мира идей, так и от его инобытия, но это новое в своей осуществляемости и осуществленности уже в самой смысловой сфере превращается в непрерывный (смысловой же!), постоянный процесс демиургического оформления инобытийного мира идей, то есть в самой смысловой сфере он обретает динамический, подвижный характер. Синтез мира идей со своим инобытием становится источником и движущей силой процесса оформления, а постоянно осуществляемое их соединение и предстает как становление.

Таким образом, новый акт синтеза на ступени мира идей и его инобытия рождает самостановление, самодвижение как таковое. Потому понятно и то утверждение А. Ф. Лосева, что отдельные идеи

(умы) становятся движущими и одушевляющими силами. По единодушному убеждению древних в том, что то, что само себя движет, обладает душой, а потому каждый такой отдельный самодвижный принцип есть не что иное, как душа, движущая соответствующую вещную сферу. Предельное обобщение всех этих возникающих одушевляющих сил, или принципов, и есть мировая душа, которая оказывается источником одушевления и движения всего существующего. И как неотъемлемы от Единого числа и мир идей с его смысловой сферой, точно так же неотделима от Единого и мировая душа, которая фактически в эманационном устройстве мира оказывается проявлением третичного инобытия, и которая придает Единому, благодаря своей специфичности, вечное напряжение и вечный динамизм. Можно сказать, что Единое, хотя и остается одной неделимой точкой, но это такая точка, в которой все постоянно бурлит и клокочет, так что порождение мировой душой своего собственного инобытия просто неизбежно.

Что будет являться инобытием мировой души? Если мировая душа есть предельно общий принцип и источник движения и одушевления всего сущего, если ее важнейшей особенностью является смысловое и осмысляющее становление, то иным по отношению ко всему этому будет *ставшее*, осуществленное. При этом ставшее не утрачивает способности к дальнейшему преобразованию, но оно только отличается от собственно мировой души, от отдельных душ, демонов тем, что приходит в движение не само по себе, а благодаря усилиям извне, то есть от воздействия различных душ. Ставшее нужно постоянно «подталкивать», чтобы оно могло двигаться. «Это становление Мировой Души, исчерпывая самого себя, останавливается и переходит в ставшее, которое движется уже не само от себя, но движется от другого, а именно от души. Это само по себе неподвижное ставшее, но находящееся в вечном движении от другого есть *Космос*... Пространство Космоса, его время и движение, его физические качества, все это является совершенно различным в разных сферах Космоса и представляет собой иерархию физического бытия, начиная от эфирного неба неподвижных звезд с его тончайшей и легчайшей материей и кончая тяжелой, максимально плотной и неподвижной землей» [2, с. 178]. Мировая душа движется сама собой как постоянно осуществляющийся синтез мирового ума с его инобытием – это и есть собственно становление. Мировая душа и есть принцип движения. Иное становления, ставшее, требует для своего

движения действия извне, от другого. Абсолютно бездвижным оно быть никак не может уже в силу того, что существует мировая душа, которая все без исключения приводит в движение. Для того чтобы ставшее пришло в движение, над ним нужно совершить насилие. Ставшее, взятое в его предельном обобщении, и есть Космос, постоянно испытывающий на себе воздействие со стороны мировой души, которая его вечно движет.

Итак, синтез мировой души со своим инобытием дает становление. Становление, взятое теперь уже со своим инобытием, ставшим, оказывается Космосом – важнейшей категорией, без которой устройство бытия в системе античного мировоззрения оказывается неполным. Благодаря Космосу осуществляется переход от мира интеллигибельного, смыслового к миру физическому, имеющему не менее сложное строение. Этот переход предполагает появление еще одной категории, без которой никакая осуществленность существующего была бы невозможна. Называется она *материей*.

Космос являет собой результат синтеза становления с его инобытием, то есть со ставшим. Можно ли говорить об ином ставшего? Вообще-то да. Но если следовать чисто формально-логическому требованию, занявшись непременно поиском антитезы, то, как нетрудно видеть, иным для ставшего оказывается становление и мы, казалось бы, попадаем в замкнутый круг. Однако круг этот не только не разрывается, но и вообще не возникает, если мы учтем целый ряд моментов. В самом деле, мировой ум и мировая душа «находятся» вне космоса, более того, они остаются пребывать вне всякой вещественности, вне какой бы то ни было физической сферы. И только с космосом впервые для нечто появляется возможность проявиться в инобытийной форме по отношению ко всякому смысловому, интеллигибельному бытию. Потому, говорит А. Ф. Лосев, с переходом в Космос мы впервые получаем вместо ума и души *тело*. Тело есть, с одной стороны, полная антитеза уму и душе, но вместе с тем оказывается, что могут существовать тела и тела... «И покамест мы берем Космос в целом, включая его наружные сферы, тело все еще достаточно тонкое и светоносное. С переходом же к дальнейшему, то есть к внутрикосмическому становлению, мы уже сталкиваемся с тем новым видом инобытия, который называется чувственной *материей»* [2, с. 178]. При этом оказывается, что существуют два вида материи: а) та, которая заключается в самом

Уме; поскольку идеи представляют собой определенным образом оформленные качества, постольку оформление всегда требует и того, что должно быть оформлено, то есть материю; но материя идей – это материя, совпадающая, тождественная с самими идеями, за что она получила название «умной» (то есть относящейся к уму, материи ума, смысла), интеллигибельной материи; б) а вот та материя, которая выражает ставшее, которая имеет место уже вне самих идей, вне души, получила название *чувственной* материи. Она существует внутри Космоса и без идей, без движущего принципа, без оформления, то есть сама по себе, не имеет никакой сущности. В этом смысле она есть лишь чистая восприемница возможных форм и смысла, вечная и постоянная возможность обретения формы и выражения в качестве определенного ставшего. В этом смысле, далее, материя, констатирует А. Ф. Лосев, есть вечное иное, или инаковость, она не есть «что-нибудь», ибо «что-нибудь» всегда есть какой-либо смысл, но только иное «что-нибудь». Материя – всегда иное по отношению к смыслу, идее. И поскольку всегда есть смысл «чего-нибудь определенного», то нет и иного по отношению к смыслу вообще, нет и материи вообще, она всегда проявляется как определенная и оформленная материя. Если нет смысла, то нет для него и иного, то есть материи, хотя сам смысл внематериален.

Чувственная материя, утверждает А. Ф. Лосев, возможна только там, где есть распадение и рассеяние ума и души. Да и сама она есть принцип этого распадения и рассеяния. Между ними существует обратная зависимость: чем больше распадаются и рассеиваются ум и душа, тем сильнее становится чувственная материя. Чувственная материя, взятая как принцип, есть предел распадения всего бытия, тогда как Единое есть предел его объединения, концентрации. И материя и Единое лишены формы. «Но одно лишено этой формы потому, что оно есть источник всяких возможных форм, а другое — потому, что оно есть их распыление и смерть» [2, с. 178]. Таким образом, Единое и материя оказываются антиподами, причем материя столь же необходима для осуществления бытия, сколь и Единое. Но при этом Единое в иерархии бытия занимает высшее место, поскольку благодаря ему все существует, материя же занимает низшее место, она необходима для телесного функционирования идей, воплощенных в определенные формы и благодаря этому ставших определенным «чем-то».

Итак, можно говорить об определенном назначении, выполняемых функциях в иерархии бытия всех рассмотренных категорий неоплатонизма. Вкратце они таковы. Единое охватывает, стягивает собой все существующее, оставаясь выше существующего, вне его. Числа выражают инаковость Единого, раскрывая его со стороны множественности. Ум осмысляет порожденную инаковость, а Душа ее движет и одушевляет. Космос, как результат деятельности Души, есть движимое от другого, а Материя, как вечное иное к уму и душе (смыслу и жизненному источнику), выражает и осуществляет посредством себя распадение и рассеяние смыслового оформления бытия, придавая ему множественную форму исключительно телесного, физического бытия.

Литература

1. Лосев А. Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994.
2. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980.
3. Эта схема была проанализирована нами в работе, где обсуждалась роль иного в осуществлении бытия: Рыбаков Н. С. Факт. Бытие. Познание. Екатеринбург, 1994.

Тление и тленность в христианском миросозерцании: Ориген, Августин и Ареопагит*

Представления о старении и старости в христианском миросозерцании опираются на категорию «тленность», которая играет роль качественного показателя бытия человека в нынешнем и будущем веке. В истории христианского учения данную категорию рассматривали Ориген, Августин Блаженный, Дионисий Ареопагит.

Ориген выделяет три основных положения: 1) «тленное» и «смертное» приложимы к телесной материи; 2) «если что-либо смертно, то оно в то же время и тленно, но не наоборот: что-либо тленное не может быть названо в то же время и смертным. Например, камень или дерево мы называем тленными, но, однако не называем их смертными» [1, с. 102]; 3) источник нетления заложен в совершенной душе, наставленной в догматах нетления, которую также называют и

* Опубликовано в: Вестник Псковского государственного педагогического университета. Серия: Социально-гуманитарные и психолого-педагогические науки. Выпуск 5. Псков: ПГПУ, 2008. С. 3–9. Соавтор: Н. А. Рыбакова.

одеждой тела по аналогии с Иисусом Христом, именуемым «одеждой святых».

Интересны и методологически значимы воззрения Августина Блаженного. Он исходит из догмата Троичности и строит свои рассуждения на сопоставлении простого и составного. Заметим, что эти категории с трудом поддаются строгому определению, хотя на интуитивном уровне они могут быть использованы довольно успешно. В частности, можно считать, что простое – то, что «ни из чего не состоит», «ни из чего не составлено». Составное же потому и составное, что оно уже «из чего-то состоит» и в нем могут быть выделены разные фрагменты. При анализе категорий «простое» и «составное» напрашивается вывод о том, что простое есть *непосредственно целое*, в котором отсутствуют какие-либо части, тогда как составное есть такое целое, у которого выделяются, как минимум, две части. Простое и составное – оба целые, но это разные целые, составное есть *композиционное целое* в отличие от простого как непосредственного целого.

Августин Блаженный исходит из того, что есть «только одно простое, и потому единственно неизменяемое Благо — Бог» [2, с. 476]. В полном соответствии с логикой простого он говорит о его неизменяемости, причем оно может быть только одним-единственным. Простое единственно и неизменяемо, ибо если оно будет изменяться, то тем самым будет отвергать свою собственную природу, так как изменение означает переход из одного состояния в другое, для чего необходима составность, которой у простого нет и не может быть. Но такое простое не столь просто и примитивно, как это может показаться на первый взгляд.

Этим простым, которое есть Благо, утверждает Августин, «сотворены все блага, но не простые, а потому и изменяемые» [2, с. 476]. Он специально подчеркивает, что именно «сотворены, т.е. соделаны», а не «рождены». Он различает, если иметь в виду активность простого как неизменяемого и единственного Блага – Бога, *рождение* от Него и *сотворение* Им. Различие между этими категориями заключается в том, что рожденное от простого по происхождению своему есть то же, «что и то, от которого оно рождено». А поскольку то, что рождено и что есть то же, тем не менее, не совпадает с ним, постольку то, что рождено, как другое простое, есть Сын по отношению к тому, от которого это простое родилось, то есть к Отцу. Но так как они вместе суть одно и то же, то

Сын и Отец, взятые вместе с Духом Святым, суть единый Бог. В этой неизменяемой и единственной простоте (Единице) сокрыта тайна Святой Троицы, о которой известно, что каждая из трех ипостасей не есть то же самое, что являют собой две другие: Отец не есть ни Сын, ни Дух Святой, Сын не есть ни Отец, ни Дух Святой, Дух же Святой не есть ни Отец и ни Сын. Вместе же они не только едины, но в силу своей исходной простоты суть одно и то же. Сие Благо, говорит Августин, «одинаково просто, неизменяемо и совечно. И эта Троица есть один Бог и не теряет своей простоты от того, что Троица» [2, с. 476]. Эта Троица не теряет своей простоты потому, что то, что имеет, и «есть Она сама, за исключением того, что говорится о каждом лице по отношению к другому» [2, с. 476].

Итак, рожденное от простого и единственно неизменяемого Блага есть, во-первых, оно же само, такое же простое, что и исходное, стало быть, оно также неизменяемо и совечно; во-вторых, Оно есть то, что оно имеет, то есть по отношению к данному простому категории «быть» и «иметь» означают одно и то же, они тождественны; в-третьих, если речь заходит о каждом лице самом по себе, то применительно к каждому из них самому по себе опять-таки справедливо тождество категорий «иметь» и «быть»; в-четвертых, когда говорится о каждом лице в его отношении к другому, то тождество данных категорий распадается, поскольку сами лица различны. Вывод, который делает Августин, таков: «...насколько говорится о Ком-либо из них в отношении к Нему же, Он есть то, что имеет; так, например, сам Он по себе называется живым, как имеющий жизнь, и эта жизнь есть сам Он» [2, с. 476].

Иными словами, иметь что-либо, например, жизнь и быть, скажем, живым применительно к данному простому и неизменяемому Благу – Богу означает одно и то же. В приведенных словах Августина Блаженного заключен и более строгий смысл: не только «иметь» и «быть» – одно и тоже, то есть перед нами тождество двух, воспользуемся здесь языком логики, предикатов между собой, но, поскольку они суть предикаты одного и того же одного простого и неизменяемого Блага, которое есть по отношению к ним субъект, то они в то же время тождественны самому субъекту: Он не просто имеет жизнь, Он не просто живой, но Он и есть сама жизнь, равно как и жизнь есть Он сам.

В этой изначальной простоте заключены все остальные ее признаки и характеристики, которые от нее не отторжимы, каждая из

них в равной мере представляет изначальную простоту в полной мере, то есть живет этой простотой. Простота, как Благо, как Бог, не отторгает от себя ни одного из своих атрибутов – это недопустимо по изначальному смыслу. Здесь имеет место абсолютная невозможность, какой бы то ни было лишенности чего бы то ни было от чего бы то ни было. Совсем неслучайны в этой связи слова Августина Блаженного о том, что «простою называется та природа, которой несвойственно иметь что-либо такое, что она могла бы потерять...» [2, с. 476]. И далее он приводит пример с сосудом и жидкостью, содержащейся в нем. Это разное: иное – содержащее (сосуд) и иное – содержимое (жидкость), так что ни сосуд не есть жидкость, ни жидкость не есть сосуд. Ни один из этих предметов не есть другой предмет, а потому они могут лишиться друг друга, перейти независимо друг от друга в иные состояния, изменить свои свойства. Примеры, приведенные Августином, говорят, во-первых, о том, что данные предметы не рождены, а соделаны, и что, во-вторых, они являются составными, содержащими части.

После этих рассуждений Августин переходит к рассмотрению категории «нетленное тело», к выяснению смысла нетленности в ее отношении к телу. Суть его рассуждений опирается на ту схему, что была нами только что рассмотрена. При этом он еще раз констатирует, что «истинно божественное потому и называется простым, что в нем ⟨не⟩[1] одно дело свойство, и совсем иное — субстанция» [2, с. 478], то есть начинает с того, что выясняет, как соотносятся между собой тело и нетление. Ответ на этот вопрос связан с исследованием сути нетленного тела: простое ли оно или же составное. Если нетленное тело простое, божественное, то тело и нетленность должны были бы быть неотторжимыми друг от друга. Это значило бы, что нетленность была бы телесной и что нетленность тела и телесность нетленности являлись бы одним и тем же.

Нетленное тело, как подчеркивает Августин, должно «иметь неутрачиваемое свойство самого нетления» [2, с. 477], но так как «телесная субстанция останется», то нетленное тело не будет само нетление. Одно дело – тело, которое есть не что иное, как субстанция, другое дело – нетление как свойство данной субстанции. Иначе

[1] В тексте, который мы цитируем, стоит отрицание *не*, которое, однако, по смыслу явно не годится. Видимо, тут техническая опечатка, поэтому мы и заключили *не* в угловые скобки. – *Авт.*

говоря, тело не есть то, что оно имеет. Тело не является простым, значит, божественным, оно составно, имеет разные части.

В своем рассуждении Августин сопоставляет нетленность тела в целом с нетленностью его отдельных частей и приходит к выводу, что нетление в каждой отдельной части тела будет цельным, нетленность, как смысл нетления, везде одна и та же, сущность ее не может меняться. Она проста, так что ни одна часть тела не будет нетленнее другой, – все они окажутся нетленными в одинаковой степени. Само же тело, поскольку оно составлено из частей, является разнообъемным. Скажем, рука объемнее, чем палец. Нетленность же этих частей одинакова. Стало быть, нетленное тело в силу его субстанциальности не может стать божественным, простым и неизменяемым по самой своей природе, оно может лишь приобщиться к неизменяемой нетленности.

То, о чем размышляет Августин Блаженный, по сути дела, представляет собой древнюю и в то же время постоянно актуализирующуюся проблему соотношения между миром здешним, земным, эмпирическим, вещественно воплощаемым и миром небесным, трансцендентным, смысловым, непреходящим. Он пытается осмыслить, каким образом божественное (вечное, смысловое) «входит» в земное, вещественное, как оно пребывает в нем, как и насколько преобразуется от этого земное и как долго продлится это преобразование.

Применительно к проблеме нетленности задача человека в свете сказанного предстает как задача «облечения в нетление» в связи с дальнейшим преображением и восстановлением человеческой природы. Что касается плоти Христа, то о ней Августин говорит следующее: «Ибо Самого Его он восставил от земли так скоро, что плоть Его не познала тления» [3, с. 185].

Довольно сложна и значительна позиция Дионисия Ареопагита. Тлением он называет «неправильное и нарушающее гармонию порядка движение природы» [4, с. 161], что свидетельствует об основательной категориальной построенности мысли Ареопагита.

Тление, согласно мысли Ареопагита, есть «движение природы». Но какой именно природы? Речь идет не о природе в смысле предмета изучения в естествознании, а в смысле сущности: под природой здесь понимается сущность. Но сущность чего именно мыслится? Прежде всего, о сущности Бога как всеобщей и все превосходящей Причине. В таком случае встает вопрос: если тление есть движение природы и

если природа – это первосущность, то каким может быть само упоминаемое движение обозначенной природы как сущности?

Из высказывания Максима Исповедника видно, что тление есть «неправильное и нарушающее гармонию порядка» движение, короче, оно есть «нарушение гармонии». Движение природы (=сущности) может быть правильным, не нарушающим гармонию, и неправильным, нарушающим гармонию порядка. В чем выражается порядок, какова его гармония? И что значит «природа (=сущность) движется в гармонии порядка»?

Тление есть движение природы. Но это такое движение, которое является неправильным, нарушающим гармонию ее (природы) порядка. Когда в природе (=сущности) царит гармония, то о тлении как нарушении гармонии порядка речи быть не может. Гармония может царить, прежде всего, в нетленной сущности, каковой обладает лишь высшее существо, Бог. Можно ли вообще говорить о повреждении природы Бога? Можно искаженно думать о Нем, но природа Его не подлежит тлению. Это вытекает из тех атрибутов, которые приписывает Богу как высшей Причине всего Дионисий Ареопагит в «Таинственном богословии». Бог «не есть и не имеет ничего из того, что существует», высшее «не выразимо и немыслимо», Оно ни «стоит, не движется», «ни живет и не есть ни жизнь, ни субстанция, ни вечность, ни время», «не единое и не единство» [5, с. 463-464]. Сущность (природа) Бога непостижима, она неподвижна, неизменяема, нетленна – ничто не в состоянии нарушить гармонию ее порядка. Категория тления, поэтому может быть приложима лишь к миру тварному, здешнему. Тление есть движение, нарушающее гармонию порядка именно тварной природы (сущности). Возникает вопрос, каким же образом может повреждаться, и повреждается природа сущего?

Дионисий Ареопагит констатирует: «Да и ничто из сущего не гибнет в существе и по природе, только логос гармонии и соответствия теряет – от недостатка свойственного природе порядка – способность оставаться прежним» [4, с. 161]. На эти слова Максим Исповедник откликается так: «*Заметь*, что ничто из сущего не гибнет в существе» [4, с. 161]. Сущее, существующее, обладающее существованием – тут можно было бы привести много синонимов и близких по смыслу категорий – не гибнет «в существе». Эти слова примечательны. Оказывается, что по своей природе (=сущности) в самом тварном мире тоже ничто не подвержено тлению. Точнее

говоря, тлению не подвержены логосы (смыслы, идеи) вещей (сущего). Логосы воплощаются в вещественном материале (сущем), который имеет телесное существование. И если логосы вещей, то есть их сущности, смыслы неизменны и, стало быть, нетленны, то ведь между логосом и вещью пролегает определенная дистанция – они не суть одно и то же. Это значит, что между ними должно устанавливаться соответствие: логос, скажем, цветка должен соответствовать самому же телесно-вещественному предмету – цветку, но никак не крокодилу. И если между ними устанавливается полное соответствие, то можно говорить о порядке воплощенного бытия, о полноте сущего, наконец, о гармонии в бытии. Если же это соответствие частичное, неполное, деформированное, поврежденное, то гармония порядка в этом случае нарушается, тело подвергается тлению, разрушается.

Неслучайно в христианской метафизике говорится об идеях как нормах бытия. Здесь имеются в виду идеи, действующие в мире, которые вносит в мир Бог в акте творения и которые образуют «энтелехийную» сторону в эмпирическом бытии [6, с. 207]. Исток, основа тления в мире – возникновение несоответствия между идеей и ее воплощением в предметном бытии в силу того, что «логос гармонии и соответствия теряет... способность оставаться прежним». Сущность, которая пребывает в здешнем мире, тлению не подвержена, хотя, разумеется, она отнюдь не божественной природы и лишь привнесена в мир Богом в акте творения.

Вместе с тем в утверждение о неповреждении сущности следует внести уточнение. Повреждается не сущность сама по себе, а, как это следует из слов Ареопагита, логос гармонии и соответствия. Но ведь логос гармонии и соответствия – тоже разновидность логоса, стало быть, в известной степени, логос. В таком случае повреждается логос или не повреждается? На этот вопрос можно было бы ответить так: какие-то логосы повреждаются, как, например, логос гармонии и соответствия логоса вещи самой вещи, а какие-то не повреждаются, например, логосы самих вещей. Но, по-видимому, более правильным будет иной ответ. Дело в том, что на существо (природу) в тварном мире распространяется общее утверждение о повреждении гармонии и порядка, то есть природа подвержена тлению. По сути дела, логосы тварного мира оказываются в двойственном, противоречивом положении: с одной стороны, будучи логосами, они сохраняют вечность и нетленность, полученную ими от Божественного Логоса,

поскольку причастны ему; с другой же, они сами уже не являются божественными логосами, так как привнесены в мир Богом в акте творения, а потому являются как бы его отблесками. Их собственная сущность причастна нетлению, но иное – сущность логоса и иное – нетление. Потому-то рано или поздно они утрачивают способность оставаться прежними в силу ослабления и потери логоса гармонии и соответствия, удерживающего прежде всю полноту бытия, обеспечивающего норму бытия мира. Можно сказать, что в тварном мире нет ничего нетленного, а что найдется в нем нетленного, то не от мира сего!

Итак, в тварном мире, о котором идет речь, царит недостаток «свойственного природе порядка», иными словами, между логосом вещи и самой вещью существующие гармония и соответствие оказываются, как правило, неполными, недостаточными. Абсолютного соответствия и абсолютной гармонии нет, – имеет место лишь та или иная степень гармонии, стало быть, та или иная степень повреждения порядка самой природы (сущности). Она-то и выступает своеобразной стартовой площадкой для дальнейших движений природы, для ее изменений. Изменение и движение всегда имеют направленный характер, они векторны. Стало быть, изменение поврежденного порядка природы может осуществляться, во-первых, в направлении повышения порядка и гармонии, во-вторых, в направлении их понижения.

В первом случае движение будет созидательным, а значит, правильным, поскольку, по словам Ареопагита, оно все больше «причаствует Добру». «И одни причаствуют Добру в совершенстве, другие более или менее Его лишены, третьи имеют к Добру еще более смутную причастность, а четвертым оно является в виде предельно слабого отголоска» [4, с. 147]. Добро является каждому в соответствии с его способностью. Ареопагит утверждает, что «все сущее, поскольку существует, представляет собой добро, происходящее из Добра» [4, с. 147], «а вот такого, что во всех отношениях лишено Добра, вовсе нигде не было, нет, не будет и быть не может» [4, с. 149].

Во втором случае движение оказывается неправильным, ибо снижает степень порядка, расстраивает гармонию. Такое движение и представляет собой тление. Каков же его предел? Исходя из эмпирического опыта, можно сказать: полная гибель, распад, смерть. Что все это представляет в категориальном контексте христианской

метафизики, вариант которой мы имеем в трактате Дионисия Ареопагита?

Понижение гармонии и нарушение порядка есть лишение Добра, снижение его в сущем. Что это означает? На многочисленных примерах Ареопагит показывает, что «даже тот, кто стремится к самой худшей жизни..., самим тем, что стремится, и стремится жить,... причаствует Добру» [4, с. 151]; «если полностью уничтожить Добро, не останется ни сущности, ни жизни, ни желания, ни движения, и ничего другого» [4, с. 151]; «зла, полностью от Добра отпадшего, ни в более, ни в менее благих не бывает» [4, с. 153]; «в *числе* сущих нет зла» [4, с. 155]; «и не от Бога зло» [4, с. 157]; «и не в ангелах зло» [4, с. 159]; «и демоны по природе не злы» [4, с. 159]; «пусть кто-то скажет, что души злы?» [4, с. 167]; «в бессловесных животных нет зла» [4, с. 169]; «и во всей природе нет зла» [4, с. 169]; «и не в телах зло» [4, с. 171]; «и не в материи зло» [4, с. 173].

Но в чем же тогда скрыта сущность зла? Дионисий Ареопагит приходит к выводу, что «ни свойственное демонам, ни нам свойственное зло не представляет собой сущее зло, но есть лишь недостаток, отсутствие полноты свойственных нам благ» [4, с. 169]; «зло... природы состоит в неспособности исполнить свою природу» [4, с. 171]; зло «и для умов, и для душ, и для тел есть слабость в использовании и уклонении от обладания собственными благами» [4, с. 173]. Он утверждает: «Суммируя, можно сказать, что добро происходит от единой всеобщей Причины, зло же от многих частичных оскудений» [4, с. 177]. «Остается считать, – говорит он в другом месте, – что зло представляет собой слабость и убывание Добра» [4, с. 179], оно «не имеет субстанции» [4, с. 181] и есть «ущербность, недостаток, немощь, несоразмерность, грех, ... бессущественность и само никогда никак ничего не-существование» [4, с. 183].

Итак, тление соотносительно с нетлением, сущность которого, в свою очередь, сокрыта в вечной и все превосходящей Причине – в Боге, который есть Высшее Благо и Добро. Тление появляется в тварном мире через привнесение в него божественных идей, причем основанием для этого оказывается возникающее здесь несоответствие идей вещам, причиной которого, со своей стороны, является не рождение, но созидание: идеи просты, но вещи (тела) составны, а потому между ними и возникает дистанция как несоответствие одного другому. Но это означает, что в силу причастности тварного мира

Добру в нем возникает как движение в сторону повышения степени этой причастности, так и движение, понижающее эту степень, то есть появляется зло «как неспособность исполнить свою природу», как немощь, слабость, отпадение от Добра. И хотя тление не для всего, говорит Ареопагит, есть зло и не совершенное зло, тем не менее, без категории зла при истолковании природы тления обойтись невозможно.

Продолжим анализ категории «тленность». Прежде отметим, что когда говорится о тлении, то рассуждения осуществляются с использованием категорий Добра и зла. При этом внимание акцентируется на том, что зло представляет собой неспособность сущего исполнить свою природу, удержать себя как сущее. Это обстоятельство наводит на мысль, что отмеченное выше несоответствие между логосом вещи и самой вещью характеризуется, во-первых, внутренним напряжением, во-вторых, вследствие этого, стремлением изменить степень существующего соответствия. И даже уже существующая гармония требует для своего сохранения приложения некоторой силы. Еще бóльшая сила требуется для повышения степени гармонии и порядка. Именно это следует иметь в виду, когда говорится об исполнении сущим своей собственной природы. Таким образом, для сохранения, а тем более, для повышения степени соответствия требуется сила, которой надо обладать и которую необходимо откуда-то взять. Добро дает силу тому, что в какой-то степени Его лишено [4, с. 147]. Сила производит действие и характеризуется определенной мощностью. Мощность же действия силы зависит от того запаса энергии, которым обладает сущее. В итоге анализ категории «тленность» дополняется еще рядом новых категорий, среди которых мы обнаруживаем категории «сила» и «энергия». И хотя эти категории довольно широко используются в современном естествознании, в частности, в физике, тем не менее, своими истоками они уходят в античность к Аристотелю, получают свое истолкование и в мистическом богословии и, прежде всего, через соотношение Божественной сущности и нетварных энергий.

Сущность Божия непостижима, неохватна, бесконечна. Первый момент в Боге, пишет А. Ф. Лосев, анализируя трактат Дионисия Ареопагита, – это «сверх-сущая сущность, та бездна света, которая уже мрак» [7, с. 74]. Это – абсолютный апофатизм, который оборачивается, говорит он, агностицизмом и атеизмом. Потому необходимо, чтобы эта сверх-сущая бездна как-то и существовала,

проявляла себя: так мы приходим к энергии [7, с. 75]. В. Н. Лосский пишет о различении в Боге «сущности или, в собственном смысле слова, природы, неприступной непознаваемой, несообщаемой, и энергий или божественных действий, природных сил, неотделимых от сущности, в которых Бог действует во вне, Себя проявляя, сообщая, отдавая» [8, с. 55]. Между сущностью и энергией имеется антиномия, причем, пишет А. Ф. Лосев, она является принципом объяснения вообще всех антиномий между ними: «1. Сущность непознаваема, энергия познаваема и расчленима. 2. Сущность – чистое отрицание, энергия – чистое, раздельное утверждение. 3. Сущность бесконечна и абсолютно едина. Энергия – конечна, множественна, имеет очертание и вид. И т.д.» [7, с. 76]. Именно по этой причине рассматривая тление и тленность нельзя игнорировать не только данные категории, но и вообще необходимо рассмотреть сам процесс тления не только на уровне сущности, но также на уровне силы и энергии.

Когда Дионисий Ареопагит говорит о действии демонов, разрушающих природу сущего, чтобы выяснить, являются ли они злыми по отношению к себе и для других, то задает вопрос: «Если по отношению к самим себе, то самих себя и губят, если же для других, то, *как и что, они губят*: *сущность, силу или энергию*?» [4, с. 161]. (Выделено нами – *Авт.*). Отвечая на него, он констатирует: «Того же, что совершенно непричастно Добру, не находится среди сущих. Это рассуждение применимо и к погибели силы и энергии» [4, с. 163]. Потому сила и энергия тоже подвержены тлению. Но чтобы уяснить, как это осуществляется, следует прежде обозначить соотношение между сущностью, силой и энергией. Сущность, как это вытекает из соотношения и связи сущности и энергии, проявляется через энергии, причем она может это проделывать множественными способами, число которых в силу бесконечности сущности бесконечно. Но поскольку сущность абсолютно едина, а энергия множественна, и поскольку сущность проявляется через энергии, постольку в этом уже заложена возможность неадекватного, деформированного проявления самой сущности, которая, таким образом, подвергается распадению.

Отличие силы от энергии, говорит Максим Исповедник, «такое же, как – свойства от энергии, которая свойственна. А свойство есть постоянное качество» [4, с. 161]. И поясняет сказанное примером: «...огонь имеет силу греть, и способность нагревать – это его свойство, или качество. Когда какое-то тело нагревается, действует свойственная или соответствующая качеству *огня* энергия, ибо это

есть проявление энергии, свойственной огню. Ведь сама по себе сила обладает энергией, ибо самой силе принадлежит совершаемое ею действие. Ведь сила оценивается по делу» [4, с. 161]. И поскольку сила есть свойство, постоянное качество, которое проистекает от сущности, то тление (растление) сущности непременно оборачивается тлением (растлением) и свойств (качеств), за которые сущность ответственна, стало быть, тление сущности проявляется в силе, точнее, оборачивается ее утратой, упадком, выражается в обессилении. Поскольку же сила обладает энергией и производит благодаря этому действие, то по характеру действия как проявления силы можно судить о растлении силы, проявленном именно в энергии, выражающемся в ее рассеянии. Конечное звено этой цепи, растление энергии, есть «неспособность, проявляясь, соответствовать порядку, соразмерности и гармонии» [4, с. 161]. Растление энергии оборачивается тем, что соответствие логоса вещи и самой вещи перестает сохраняться на должном уровне и проявляется в неудержимом распаде, рассыпании и гибели сущего. Этот процесс, во-первых, оказывается интегральным, то есть гибель сущего есть гибель его как целого, а не только какой-то его отдельной части, во-вторых, сама гибель, поскольку проявляется, эмпирически наблюдаема и поддается исследованию.

Максим Исповедник говорит, что «неправильное проявление лишает способности пребывать такими, какими были, и силу, и энергию, и сущность. При совершенной же, а не частичной утрате названного разрушается и основа силы и энергии; ни силы, ни энергии, равно как сущности, и даже самого тления не остается, когда погибает то, что подвержено тлению» [4, с. 161]. По характеру действия, по неправильному проявлению, выражаемому в рассеянии энергии, можно свидетельствовать и об утрате способности у силы, энергии и сущности пребывать такими, какими они были, об утрате способности соответствовать вещи своему логосу, не говоря уже о неспособности логоса гармонии и соответствия выполнять свою функцию удержания порядка в прежнем состоянии.

Подведем итог сказанному относительно категорий «тление» и «тленность».

I. У Оригена речь идет о приложимости и мировой распространенности тления, а именно, о приложимости тления ко всей телесной материи. Он указывает и сущность, противостоящую тлению: это есть совершенная душа. А значит, источник и

первопричина как тления, так и нетления выше телесной материи, к которой эти процессы лишь прилагаются, находясь в душе.

II. Августин Блаженный пытается найти смысловую возможность здешнему, нынешнему тленному телу «облечься в нетление».

III. Дионисий Ареопагит проводит мысль о том, что самим собой тление не определяется. Тление есть частичное, относительное отрицание, оно всегда развертывается в плане Бытия и существует за его счет. Тление связано с убылью и недостатком Бытия как Блага. В индивидуальной сущности оно развертывается через утрату силы и энергии до полного уничтожения сущности, а стало быть, и самого тления.

Литература

1. Ориген. О началах. Самара, 1993.
2. Августин Блаженный Аврелий. О граде Божием. Творения. Кн. I-XIII. Т. III. СПб.–Киев, 1998.
3. Августин Блаженный Аврелий. О граде Божием. Творения. Книги XIV-XXII. Т.IV. СПб.–Киев, 1998.
4. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1995.
5. Лосев А. Ф. Таинственное богословие Дионисия Ареопагита. Послание к Тимофею // Лосев А. Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы. Исследования, архивные материалы. СПб., 1997.
6. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М., 1996.
7. Лосев А. Ф. О сущности и энергии (имени) // Лосев А. Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы. Исследования, архивные материалы. СПб., 1997.
8. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.

Христианский мыслитель Авраам Самуилович Позов*

Био- и библиографические проблемы. В истории русской философии сохраняется немало белых пятен. Это пятна первого рода – пока что неизвестные мыслители, неизвестны их жизни, а потому не написаны и страницы их биографий. Это, далее, пятна второго рода – до сих пор не найденные, не изученные, не опубликованные труды, посвященные самым разным философским проблемам. Выявление и ликвидация этих пятен обогащают наши знания об исторических

* Опубликовано в: Полигнозис. 2003. № 1. С. 97–110.

судьбах того или иного учения, способствуют более полному представлению о роли и значении русской философии в истории мировой философской мысли, уточняют и конкретизируют существующее понимание закономерностей историко-философского процесса. К числу такого рода пятен относятся имя и труды христианского мыслителя **Авраама Самуиловича Позова.**

Изданные в России энциклопедические словари сообщают о нем скудные сведения. Так, в словаре П. В. Алексеева «Философы России XIX-XX столетий. Биографии, идеи, труды. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Академический Проект, 1999» говорится: «**Позов Авраам Самуилович** (17.12.1890–1979) – философ и богослов. Родился в Карсе. По образованию врач, изучал медицину в Киеве. Участвовал в Первой мировой войне (на медицинской службе). В 1924–1931 продолжал медицинские занятия в Ленинграде. В 1931 переехал в Грецию, работал врачом в Афинах. С 1943 – в Германии, занимался исследованиями в области богословия и философии». [1, с. 631]. (То же и в 4-м издании этого словаря, вышедшего в 2002 г.). Далее приводятся его сочинения: «Логос – медитация древней Индии. М., 1961; Основы церковной антропологии. В 2 т. Мадрид, 1965–1966; Метафизика Пушкина. Мадрид, 1967; Основы христианской философии. Т. 1–2. Мадрид, 1970».

Исключительно лишь указания на некоторые сочинения А. Позова мы находим в словаре Б. В. Емельянова и В. В. Куликова «Русские мыслители второй половины XIX–начала XX века: Опыт краткого биобиблиографического словаря. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1996»: «**Позов А.** Соч.: Основы древнецерковной антропологии. Т. 1–2. Мадрид, 1965-66; Основы христианской философии. Ч. 1–3. Мадрид, 1970-72». [2, с. 252].

Не очень много информации о Позове содержится и в Интернете. При этом обращают на себя внимания расхождения по самым ключевым моментам. Так, на сайте «Миряне (Персоналии)» говорится, что А. Позов родился в Киеве(?). На другом сайте на имя «Авраам Позов» дается более развернутая информация о его жизни. Читаем, что родился он в Карсе, в Закавказье, в греческой семье, настоящая его фамилия – Позидис. Переехал в Грецию в 1932 г., работал врачом в Афинах. С 1943 г. жил в Германии, сначала в Лейпциге, с 1960 г. – в Штутгарте, где и скончался 23 сентября. При этом год его смерти указывается не 1979, а 1984 (?).

Как видим, уже здесь кроются проблемы для исследователя, стремящегося восстановить истину: где родился А. С. Позов; когда переехал в Грецию – в 1931 или же в 1932 г.; каковы основные события его жизни; наконец, в каком году он скончался.

Сопоставляя списки сочинений, приведенные в указанных словарях и на Интернет-сайтах, можно обнаружить расхождения и в названиях его работ: П. В. Алексеев говорит об «Основах *церковной* антропологии», Б. В. Емельянов и В. В. Куликов – об «Основах *древнецерковной* антропологии». (Выделено нами – *Н.Р.*). Но это еще терпимо, поскольку общий смысл работ все же понятен. В то же время остается только гадать, о чем идет речь, когда сравниваешь название работы «Логос – медитация древней *Индии*. *М*., 1961», приведенной в словаре П. В. Алексеева, с названием работы А. Позова, встречающимся в других источниках: «Логос – Медитация древней *Церкви*. Умное делание. – *Мюнхен*, 1964». (Выделено нами – *Н.Р.*). Что это – расхождение в имеющихся в распоряжении авторов источниках, на которые они ссылаются, либо же небрежность при указании названий работ? Как бы то ни было, но спутать слова «Индия» и «Церковь» довольно сложно. К тому же, используемое в библиографических описаниях стандартное сокращение «М.» указывает, что местом издания книги А. Позова о Логосе, согласно словарю П. В. Алексеева, является г. Москва, тогда как в других источниках указано, что книга издавалась в Мюнхене, хотя говорится и о Мадриде. Наконец, расходятся и годы издания: у П. В. Алексеева указан 1961 г., по другим же данным книга вышла в 1964 г. Наконец, что касается «Основ христианской философии», то в словаре П. В. Алексеева обозначены два тома, изданные в Мадриде в 1970 г. Но и это неточно. Более точны Б. В. Емельянов и В. В. Куликов, указывающие на три части, изданные в Мадриде в 1970-72 гг. Попутно отметим, что «Основы христианской философии» делятся не на тома, а на части.

Чтобы внести большую ясность в библиографический список и названия работ А. Позова, приведем их полностью по имеющимся в нашем распоряжении источникам: *Логос – Медитация древней Церкви: Умное делание*. – Мюнхен: Товарищество зарубежных писателей, 1964. – 163 С.; (как свидетельствует другой источник, эта книга издана в Мадриде (?) в 1961 (?) г.); *Метафизика Пушкина*. – Мадрид, 1967. – 235 С.; (2-е издание. – М.: Наследие, 1998. – 313 С.); *Основы древне-церковной антропологии*. – Т. 1. – *Сын Человеческий*. –

Мадрид, 1965. – 421 С.; Т. 2. – *Апокатастасис*. – Мадрид, 1966. – 350 С.; (заметим, что на Интернет-сайте вместо «Апокатастасис» стоит «Апокалипсис», что неверно. Наконец, на этом же сайте говорится и о третьем (?) томе «Основ… антропологии»: Т. 3. – Названия нет (!). – Штутгарт, 1976. – 169 С.); *Основы христианской философии*. – Ч. 1. – *Теория познания (Гносеология)*. – Мадрид, 1970. – 341 С.; Ч. 2. – *Диалектика*. – Мадрид, 1970. – 205 С.; Ч. 3. – *Метафизика*. – Мадрид, 1972. – 422 С.; *Богочеловек: Мистика христианства*. – Мадрид, 1974. – 384 С.; *Метафизика Лермонтова*. – Мадрид, 1975. – 202 С.; *Путь к истине и жизни*. – Штутгарт, 1977. – 190 С.; *Аскетика и мистика*. – Штутгарт, 1978. – 259 С.; *Лирический мистицизм Блока*. – Штутгарт, 1978. – 32 С.; *Религия и философия*: Крит. сборник. – Штутгарт, 1979. – 130 С.

Остается только сожалеть, что сочинения А. С. Позова до сих пор не переизданы и фактически остаются труднодоступными не только для массового читателя, но и для профессионалов-философов.

Из литературы о Позове. Мы не имеем возможности заниматься в настоящей статье детальным обзором того, что пишут в литературе об Авраме Позове. Это требует специального исследования. Приведем лишь два источника. Из новейшей литературы, которую мы обнаружили в Интернете, укажем на статью иеромонаха Иосифа (Кипермана) «*Путеводная нить истины: А. С. Позов: писатель, мистик, богослов. – Истина и жизнь. – 2001. – № 11. – С. 26-33*» [3]. Чуть более подробно остановимся на статье Н. К. Гаврюшина «*Самопознание как таинство. Заметки о русской религиозной антропологии // Вопросы философии. – 1996. – № 5. – С. 140-162*» [4], где дается краткая оценка антропологического учения А. Позова.

Н. К. Гаврюшин говорит о некоторой близости взглядов Позова воззрениям о. Василия Зеньковского. При этом он отмечает необычный стиль, язык, манеру мышления данного философа, отчего последний «производит впечатление сумбурного автодидакта, экстравагантного чудака, время от времени озадачивающего правдоподобными и отнюдь не ординарными интуитивными прозрениями» [4, с. 161]. С автором данной статьи можно согласиться в том, что Позов обильно цитирует высказывания святых Отцов, причем цитирование порой раздражает, поскольку за ним почти не просвечивает связность изложения. Позов широко использует материалы из истории философии, цитирует современных ему авторов, обращается к естественнонаучным источникам, что

свидетельствует о довольно широкой информативной базе его трудов и не может не импонировать данному мыслителю.

«Сквозным принципом построений Позова, – продолжает Н. К. Гаврюшин, – является триадичность, и здесь нужно прямо сказать, что внешняя его привлекательность никак не может служить критерием христианской ортодоксии. По этому принципу, как известно, строились сочинения неоплатоников (своей систематичностью безусловно превосходившие святоотеческие сочинения), Гегеля и т.д. Триадичность отнюдь не является показателем исповедания Св. Троицы, а порой свидетельствует, скорее, о произвольном толковании этого догмата. Но главное – самый принцип: будучи раз положен в основании системы, он постоянно требует от автора введения таких дистинкций в понятийном аппарате святоотеческих текстов, которые могут быть определены только как некое герменевтическое насилие и произвол. "Система" вырывает понятия из их исторического контекста, создает конфликт систематизма и историзма» [4, с. 162]. «Для "православной" антропология Позова выглядит все-таки чрезмерно систематизированной и методичной; признаки формального родства с теософическим синкретизмом коренятся в глубинах авторского замысла, – но доколе не прекратятся попытки систематизировать православное мировоззрение по той или иной оси – считаться с этим трудом несомненно придется» [4, с. 162].

Действительно, при попытках построения христианской антропологии и систематизации православного мировоззрения в целом, доколе они имеются и продолжаются, считаться с работами Позова придется. И здесь следует весьма тщательно взвешивать ходы его мысли, анализировать аргументацию, осмысливать интуитивные прозрения. Именно для этого и необходимо основательное, а никак не поверхностное знакомство с его работами, необходимо еще и еще раз продумать и сквозные принципы его построений. Мы имеем в виду принцип триединства, с которого начинается первый том «Основ древне-церковной антропологии», обсуждению которого посвящен один из разделов «Основ христианской философии. – Ч. 2. – Диалектика» и «действие» которого нам хотелось бы продемонстрировать, опираясь на эти материалы.

Догмат Триединства: от Бога к человеку. Откровение о Боге-Троице – основа и исток христианского миросозерцания. Троица первична по отношению ко всякому существованию и знанию, Она – абсолютная первореальность и первопричина, которую более не из

чего ни вывести, ни объяснить, ибо Ей уже ничто не предшествует. Опора постижения мира сокрыта здесь – в непознаваемости Бога, явленного как Троица. «Для Православной церкви Пресвятая Троица – непоколебимое основание всякой религиозной мысли, всякого благочестия, всякой духовной жизни, всякого духовного опыта. Именно Ее ищем мы, когда ищем Бога, когда ищем полноту бытия, смысл и цель своего существования» [5, с. 52]. Тайна Пресвятой Троицы заключается в том, что Бог одновременно есть монада (одно) и триада (включающая в себя множество).

Как понять и выразить триединство Бога? Размышления над этим рождали в истории христианства немало споров, ересей и недоумений. Вот что пишет по этому поводу святой Григорий Богослов: «Я еще не начал думать об Единице, как Троица озаряет меня Своим сиянием. Едва я начал думать о Троице, как Единица снова охватывает меня» (Цит. по: [5, с. 37]. Когда мы размышляем о Непостижимом, наша мысль безостановочно передвигается от Одного к Трем, от этого снова возвращается к Одному. В итоге возникает образ троичной Единицы, триадичной Монады. Появляется антиномия единства и множественности, одного и трех. Почему же возникает именно число три?

Вопрос о едином (одном) обсуждался уже в античности, например, в знаменитом платоновском диалоге «Парменид», где рассматриваются гипотезы относительно единого как все стягивающей в единую точку категории. Если существует только само единое, то оно себя никак не проявляет. Если же единое обладает предикатом бытия, то оно существует относительно самого бытия. Возникает, говоря современным языком, система «единое – бытие», состоящая из двух элементов. Так появляется двоица, которая разделяет единое на части. Двоица есть условие и необходимость множественности. Позов замечает, что проблема «Единого представляется ясной и разрешимой для большинства философов, мыслителей и мудрецов всех племен и эпох, но проблема множественности являлась и до сих пор является камнем преткновения для многих, как на Востоке, так и на Западе» [11, с. 79]. Множественность тем или иным образом причастна единому, без него не было бы множества [19, с. 9]. То, что объединяет множество из двух элементов, идет после двух, а это и есть число три. Три – число, преодолевающее раздробление: единое и многое собраны здесь в новое единство. Ссылаясь на Григория Богослова, В. Н. Лосский пи-

шет: «Единица приходит в движение от Своего богатства, двоица преодолена, ибо Божество выше материи и формы. Троица замыкается в совершенстве, ибо Она первая преодолевает состав двоицы» [5, с. 38]. Бог есть Троица, и этот факт не может быть выведен ни из чего другого, ибо Троице уже ничто не предшествует. Число три здесь не служит для счета предметов, имея иной смысл, и обозначает в Божестве неизреченный Его порядок, в котором совокупность Божественных Ипостасей (а их три) всегда равна единице.

Бог-Троица есть абсолютное совершенство и полнота, в которой осуществляется единосущие трех Лиц, таинственное тождество монады и триады, и в то же время различие трех Ипостасей. Ипостаси в Святой Троице всегда находятся одна в другой, соединяются, не сливаясь, не смешиваясь друг с другом. Различаются они, по словам Иоанна Дамаскина, нерождаемостью, рождением и исхождением.

В литературе довольно подробно и обстоятельно обсуждаются свойства Троицы (Троичности). В суммарном виде они могут быть представлены примерно так.

1. *Триединство:* Бог и Троица суть одно и то же.

2. *Единосущность:* три Лица Троицы имеют одинаковую Друг с Другом сущность, каждое Лицо является Богом.

3. *Нераздельность:* хотя каждое Лицо является Богом, но все они выступают совместно, имея одну природу, одну волю, одну силу, одно действие.

4. *Неслиянность:* каждое Лицо обладает ипостасной особенностью, присущей только одному из них и не встречается у других (См.: [20]).

Несмотря на многочисленные попытки мыслителей проникнуть в тайну троичности и объяснить ее, она так и остается Тайной. П. А. Флоренский замечает: «Надо твердо помнить, что число «три» есть не следствие нашего понятия о Божестве, выводимое оттуда приемами умозаключения, а содержание самого переживания Божества... Из понятия о Божестве нельзя вывести числа «три»; в переживании же сердцем нашим Божества это число просто **дается,** как момент, как сторона бесконечного факта» [21, с. 593]. И говорит, что «число три являет себя всюду, как какая-то основная категория жизни и мышления», приводя серию примеров [21, с. 595]. В пространстве мы различаем три измерения, предметы трехмерны. У времени выделяются три модуса – прошедшее, настоящее и будущее. Через пространство и время, считает П. А. Флоренский, «все

ознаменовано числом «три», и троичность есть наиболее общая характеристика бытия.

Но не одно только общее наименование троичности свойственно бытию. Каждый слой его, каждый род его имеет еще свою особливую троичность» [21, с. 596[. Имеет место троичность грамматических лиц (*он, она, оно);* троична простейшая семья *(отец, мать, ребенок);* отдельная личность построена троично *(телесная, душевная* и *духовная* жизнедеятельность), у нее есть *ум, воля и чувство.* В мышлении выделяют *тезис, антитезис, синтез,* культ древнего мира проникнут троекратным повторением обрядов и ритуалов. О триединости, пронизывающей всю природу, пишет академик Б. В. Раушенбах [20, с. 70], о триаде (троичности) как элементарном и кратчайшем способе выражения основной сущности диалектического процесса говорит А. Ф. Лосев [22, с. 116-119]. Многочисленные иллюстрации проявления троичности в мире содержатся в статье А. Н. Голубева, который высказывает гипотезу, будто наш мир «гармоничен по модулю 3» [23].

Догмат Троичности является не только основанием для Православной Церкви, но оказывается еще и фундаментальным методологическим принципом постижения мира. Троичность – это важнейший принцип устройства мира, хотя его не следует превращать в застывшую схему.

А. Позов утверждает, что догмат Триединства является ключом к подлинной онтологии, теологии, космологии и антропологии. Он распространяется на все области бытия, на космос и человека. Триединство – основа и прообраз Бытия, Космоса (Мира) и Антропоса (Человека), то есть Бытие, Мир и Человек образуют триаду, подобно триипостасному единству Бога-Абсолюта [8, с. 13]. Бог-Абсолют – это абсолютное Бытие, бытие единого в трех ипостасях Бога. Оно триедино и включает в себя Теоса, Космос и Антропоса. Бог, Мир и Человек связаны неразрывной связью, потому троичность распространяется и на них.

Помимо абсолютного Бытия имеет место и Бытие релятивное, это бытие Космоса (Мира) и включает оно минеральное, растительное и животное царства.

Разделение Бытия на абсолютное и относительное означает появление диады (двоицы) Бога и Мира, которая, согласно принципу троичности, должна обрести единство, триадизироваться. Каким же образом? Прежде чем ответить на этот вопрос, пишет Позов, заметим,

что диадизация Бога и Мира на этом не обрывается. Само релятивное Бытие (Мир) распадается на мир небесный (невидимый, духовный, бестелесный) и мир земной (видимый, материальный, телесный). И здесь также возникает задача триадизации (единения) миров.

Согласно древнецерковному учению, задача триадизации Бога и Неба, констатирует Позов, была возложена на Первого Ангела. Задача же триадизации Бога и Земли выпала на долю человека [8, с. 16]. В этом – главный смысл сотворения человека, необходимость его появления в Мире. Человек появляется как третий член триады Бог-Мир-Человек. Бог и Мир единятся в Человеке. Помимо этого, на человека была возложена еще одна задача: объединения (триадизации) диады Неба и Земли. Бытие, которое было раздвоенным, с появлением человека становится триадическим, а сам человек вбирает в себя два плана – небесный (духовный) и земной (телесный).

Человек оказывается посредником между небесным и земным мирами, включая в себя многообразие того и другого и оказываясь в триаде на особом положении. Он становится космосом в миниатюре – *микрокосмом.* В человеке отпечатлеваются мир земной (онтогенез есть краткое повторение филогенеза) и мир небесный, он вбирает в себя как образы мира видимого, так и невидимого (смыслы, идеи), становится способным созерцать их. «Аналогия между человеком и миром идет так далеко, что и мир построен по образу человека, есть большой человек, Макроантропос...» [8, с. 17]. Человек есть целое, вбирающее в себя огромное микрокосмическое богатство, потому он не поддается полному и точному описанию, превосходя всякое воображение и представление о нем. В этом целом должно содержаться мощное интегрирующее начало, способное удержать в единстве разнородные и многочисленные элементы природы человека.

Чтобы понять существо и назначение человека, разобраться в его многосоставности, древнецерковная антропология, подчеркивает А. Позов, применяет к человеку принцип триединства и утверждает, что человек – существо триединое (трехипостасное, трехчастное, тримерное). Три части его – дух, душа, тело. Трихотомия (трехчастность) человеческого существа утверждается уже в глубокой древности и проходит через всю древнецерковную литературу.

Триединство человека: основной систатический закон. Итак, три части человеческой природы – дух, душа, тело. Но человек – существо цельное, единое. Потому дух, душа и тело в нем соединены,

причем тело – низшее, дух – высшее, душа же занимает промежуточное положение и призвана осуществлять посредничество между ними. Дух, душа и тело расположены не только иерархично, они не только связаны, но в своем взаимодействии должны гармонировать друг с другом. Гармония необходима для обеспечения цельности человеческого существования. Некоторые древнецерковные писатели, например, Дионисий Ареопагит, Климент Александрийский, говорили не только о гармонии, но и о симфонии частей и сил человека в их совместной деятельности. Можно сказать, что цельным является такой человек, в котором все его части – дух, душа, тело – находятся в гармонии и функционируют совместно, синергийно. Некоторые современные исследователи мистического богословия говорят о необходимости разработки синергийной антропологии и предлагают соответствующие варианты (См.: [24], [25], [26]). Хотя дух, душа и тело проникают друг в друга и действуют совместно, тем не менее, в естественном состоянии человека, в силу принципа триединства, они не смешиваются и не поглощаются друг другом. В этом заключается *основной систатический закон:* каждая часть тримерии сохраняет свою самостоятельность и индивидуальность. В катастасисе, то есть в грехопадении человека, этот закон нарушился, части и силы человека смешались и продолжают смешиваться, подавляют и поглощают одна другую. Цельность человека деформируется, нарушается и разрушается, дух, душа и тело начинают действовать обособленно и гармоническому бытию человека приходит конец.

Каждый член человеческой тримерии, в свою очередь, также построен по принципу триединства и состоит из трех частей. Для осуществления единства и цельности человека необходимо, чтобы внутри каждой из этих частей также существовала гармония, и их совместное функционирование осуществлялось синергийно. С учетом сказанного понятие цельного человека подлежит уточнению: цельным является такой человек, у которого функционируют синергийно не только все части его тримерии, но и имеет место ипостасное единство (гармония) внутри каждого члена тримерии [8, с. 25-28]. Именно поэтому достижение гармонического единства, цельности человека есть довольно сложный процесс, требующий постоянных и значительных усилий в процессе работы над собой.

Триединство духа. Дух в его первоначальном значении есть дыхание жизни. Он дает жизнь душе и телу, получая ее от Бога.

Обычно дух ассоциируется со свободой, безграничностью, подвижностью, активностью, высшей разумностью, вечностью, бессмертием. В этом смысле дух принадлежит небесному плану бытия и через это восходит к Абсолютному Духу. О духе Максим Исповедник говорит следующее: «Дух есть сущность бесформенная, предшествующая всякому движению». (Цит. по: [8, с. 31]). Природа и дух встречаются в человеке, в результате чего возникает релятивный человеческий дух, который, начиная с древнегреческой философии, наделяется качеством разумности. В Ветхом Завете о духе человеческом говорится: «Но дух в человеке и дыхание Вседержителя дают ему разумение». [*Иов.* 32, 8].

В христианской литературе, констатирует А. Позов, говорится о трехчастности духа, однако, существуют расхождения относительно понимания его частей. Иоанн Дамаскин различает в духе три способности: ум, волю, силу. Максим Исповедник говорит о разуме, воле и силе. Григорий Синайский выделяет в составе духа ум (*нус*), слово (*логос*) и дух (*пневму*). Это деление духа встречается и у других древнецерковных писателей, в частности, у Афанасия Синайского, Григория Нисского. Сопоставляя эти позиции, можно прийти к выводу, что ум и *нус* совпадают, *воля* соответствует слову, а сила – *пневме* (дыханию) [8, с. 32-33].

Ум – первый и важнейший элемент духа, занимающий особое положение в тримерии человека. Это обусловлено его божественной природой. При этом в древнецерковной литературе проводится строгое разграничение между *умом духовным* и *умом душевным.*

Ум душевный свой у каждого человека. Он проявляется в теоретических рассуждениях, важен в осуществлении познавательных усилий субъекта. *Ум духовный* обычно находится в скрытом состоянии, его деятельность протекает вне сознания, в сверхсознании, урывками проявляется в интуиции (художественной, религиозной, технической, философской), в созерцании. Древнецерковные писатели приписывают ему следующие функции: 1) умствование о Боге и пребывание в нем; 2) устроение мысленной твари, интеллигибельного мира в подражание Создателю мира и 3) управление эмпирической, вещественной жизнью [8, с. 34].

*Воля***,** в понимании Мелетия Монаха, есть качество движения, тогда как ум – первая причина движений и знаний [8, с. 36]. Это – второй элемент тримерии духа. Воля тесно связана с умом, но не тождественна ему. В древнецерковной литературе различают волю в

духовном и в *душевном смыслах* (психическом) и говорят о волитивности духа и волитивности души.

*Сила***,** третья часть тримерии духа, менее всего изучена и понятна, хотя само это слово чрезвычайно распространено в современной науке, в частности, в физике. Многие ученые (Р. Мейер, В. Оствальд, Лашелье, Христ. Вольф и др.) считают силу чем-то первичным и основным, лежащим «по ту сторону» вещей, имеющей духовную природу. Проявления силы в природе бессознательны. О силе как Божественном принципе говорится в Новом Завете, где подчеркивается, что Христос есть Сила и Премудрость Божья. [*1 Кор.* 4, 2]. Дионисий Ареопагит пишет, что Сила Божья распространяется повсюду, во всем участвует, ничто не осуществляется без нее. Она изливается на людей и животных, на растения, на всю природу. В виде благодати Божественная сила действует в христианских таинствах. Силою действует и человек, потому среди духовных его способностей ей принадлежит особое место.

Любой акт действия человека есть результат не только воли, но и силы. Воля, как качество движения, направляет действие в ту или иную сторону. На ее основе человек принимает решение действовать или отказаться от действия. Исполнение действия зависит от приложенной силы, она приводит действие к реализации. Без силы ни ум**,** ни воля не могут проявиться и реализоваться. Но сила связана с умом не непосредственно, а через волю. Движение в духе начинается с ума и поддерживается волей.

Дух есть единство ума, воли и силы. Дух шире, чем интеллект (разум), он не есть и воля, взятая сама по себе, а воля не есть дух. Дух универсальнее воли. О нем можно говорить только с учетом его триединства. Вне духа отдельные его части теряют свои способности, и взятые по отдельности, разрушают дух. Уму принадлежит решающая роль, поскольку именно он является посредником между Богом и Космосом. Воля следует за мыслью, действие – за волей. В то же время эти части самобытны, не сводимы одна к другой. Цельность духа заключается в гармонии совместного действия его частей. Если этого нет, то дух деформируется и даже распадается. Ядром человеческого Я, личности, является дух, взятый в его триединстве. При нарушении гармонии между частями духа личность распадается.

Ум, пренебрегающий волей и силой, приводит к позиции интеллектуализма. Он в этом случае не способен что-либо предпринять и осуществить.

Воля, не следующая за умом, либо опережающая его, есть автономная воля, потерявшая свою разумность. Если она начинает подавлять разум и силу, то возникает волюнтаризм.

Сила, не следующая за умом («сила есть – ума не надо») и волей, становится неразумной, что также оборачивается неприятными последствиями для человека, да и не только для него.

В древнецерковной литературе имеется учение о так называемом *духовном (умном) чувстве* человека, деятельность которого связана с созерцательной функцией духовного ума. Это чувство обычно находится в скрытом состоянии и пробуждается в молитве. Умное чувство есть мистическая сила, увеличивающая созерцательную способность ума. Именно благодаря совместной деятельности духовного ума и духовного чувства в мистическом откровении человеку открывается извечная реальность. Рациональное познание, опирающееся только на разум, односторонне и не дает полноты постижения мира. Умное чувство угасает, когда активность захватывают обычные, внешние чувства человека; оно подавляется также при активизации рассудочной (мыслительной) деятельности, то есть при активизации ума душевного.

Триединство души. Душа – второй, промежуточный член между духом и телом. Она творится в момент вхождения духа в тело. Представления о душе возникли у людей в глубокой древности. Античные мыслители жизнью, или душой, называли то, что движет само себя. Душа движет тело, без нее нет жизни. Душа есть формирующее начало тела, его причина и принцип. Иоанн Дамаскин пишет: «Душа есть сущность живая, простая, бестелесная, словесно-разумная, действующая посредством тела и сообщающая ему жизнь и возрастание, чувство и силу рождения». Максим Исповедник: «Душа есть сущность бестелесная, разумная, живущая в теле, источник жизни для него». (Цит. по: [8, с. 59]).

Древнецерковная антропология исходит из положения о трехчастности души, которые таковы: 1) рассудительная, мыслительная или интеллектуальная сила, *логос*; 2) сила желательная или вожделевательная, *эпитимия*; 3) сила раздражительная или чувствительная, *тимос*. Логосом мы ищем, говорит Максим Исповедник, эпитимией мы желаем, тимосом мы действуем. (Цит. по: [8, с. 61]).

Ум души (*логос*) занимает ведущее место в иерархии души. В отличие от ума духовного (*нуса*) он называется логос (*логикон*), чем

подчеркивается его словесная природа. Он призван управлять другими силами души, координировать их деятельность, контролировать их проявления.

Душевный ум называют иначе чувственным умом, естественным разумом. Он служит для приспособления человека к биосоциальной среде, анализирует, дедуцирует, производит другие интеллектуальные операции, ограничиваясь в основном созерцанием здешнего, предметно-вещественного мира. Душевный ум, как правило, связан с чувствами, однако, в исключительных случаях, например, в умственной концентрации, он становится частично свободным, и тогда обнаруживается его духовная божественная природа. Он соединяется с умом духовным, обретая созерцательную способность за пределами вещественного мира. Таким образом, духовный ум (*нус*) составляет как бы ядро ума душевного, равно как дух вообще является внутренним ядром души.

Древнецерковная антропология, как уже отмечалось, отстаивает идею существования двух умов – духовного и душевного. Уже Платон различал *нус* созерцательный и *нус* понятийный и умел пользоваться и тем, и другим. Аристотель воспринял идеи своего учителя и обосновал учение о двух умах, что имело существенное значение для понимания духа и души в дальнейшем.

Ум душевный (понятийный) – это воспринимающий, абстрагирующий, рассуждающий ум. Он пассивен и способен лишь воспроизводить чувственное. Ум духовный (созерцательный) – творческий, активный, созерцающий в истинном смысле этого слова. Он способен проникать в невидимые сущности (в трансцендентное), созерцать «вещи в себе», идеи и смыслы. Первый ум – человеческий, второй – божественный, активный, не связанный с телом, нечувственный и бестелесный.

Учение о двух умах вошло в средневековую схоластику. Фома Аквинский, Николай Кузанский считали активный духовный ум высшей духовной силой. В новое время представления об уме духовном отошли на второй план. Психология и философия перестали строго различать дух и душу, смешали их. Люди же утратили способность пользоваться умом духовным и перестали созерцать невидимые сущности. Это случилось вследствие того, что произошло не просто смешение ума духовного и ума душевного, но и потому, что ум душевный обратился к чувственному миру, стал узурпатором духа и начал вытеснять его, желая занять место ума духовного, духа в

целом. Душевный ум называют еще малым умом, умом человека, внешним умом в отличие от ума большого, духовного. Именно ему принадлежат функции критики, ощущения бессилия в постижении мира. Научное мировоззрение формируется и опирается в основном на малый ум, отклоняя от себя решение проблемы подлинного бытия мира, проблемы возрождения и спасения. Малый ум претендует на власть над внешним миром, стремится объявить себя его властелином. Культура Европы, попавшая под власть душевого ума и обусловленного этим рационализма, несмотря на все свои достижения, начала медленно и неотвратимо деградировать, приближаясь к кризису и распаду.

Без внутреннего, духовного ума человек утратил способность ориентироваться в невидимом духовном мире, перестал ощущать единство мира и Бога. Крайним выражением этих настроений в XX веке является идеология постмодернизма, провозглашающая множественность без единства, рассыпающая мир на фрагменты без какой-либо связи между ними. Разум, попавший под власть неразумной чувственной воли, одержимый тотальной переделкой мира, очень опасен. Задача, которую ставит себе христианство с момента своего возникновения, – ограничить сферу деятельности внешнего разума и внешней чувственности и перевести внутренний ум и внутреннее духовное чувство из скрытого состояния в деятельное. Это и есть процесс одухотворения человека, превращения человека в существо духовное.

Желание (*эпитимия*) – вторая часть (сила) души. Григорий Нисский говорит о ней: «Природа всегда жаждет того, в чем имеет нужду, и сие желание недостающего есть самое вожделевательное расположение нашего естества». (Цит. по: [8, с. 67-68]). Желание, связанное с влечением, для которого характерны подсознательность, неопределенность цели, отсутствие самоанализа, а также разрешение в движении (вспомним весьма характерные слова из популярной песни: «с этим *что-то* сделать надо, надо *что-то* предпринять»). (Выделено нами. – *Н. Р.*) Для влечения характерно участие чувства удовольствия или неудовольствия, стремление достичь чего-то приятного. Желание, усиленное во всех своих проявлениях, переходит в вожделение. Оно может быть направлено на внешний мир, чувственные объекты – в этом случае оно образует основу любви к миру, или космофилии. Но оно же может быть направлено на мир

невидимый, на жизнь «в духе», и тогда оно переходит в «жажду Бога», в теофилию.

Желание, оторвавшееся от духа и привязанное к чувству, переходит в похоть, и вместо жизни «в духе» возникает жизнь «по плоти». При этом поведение человека начинает определяться чувственностью, страстями, мирскими делами, а это и есть одно из главных проявлений катастатического поведения человека.

Чувство души (*тимос*) представляет собой ее третью часть. Тимос имеет две стороны: чувствительную и раздражительную. Чувство и ум тесно связаны друг с другом: ум, по замечанию Максима Исповедника, приходит в соприкосновение с предметами внешнего мира посредством чувств и через чувства понимает их. (Цит. по: [8, с. 70]). Роль чувств в отношениях человека с миром чрезвычайно велика.

Древнецерковная антропология различает единое внутреннее чувство души и телесные чувства, являющиеся внешними. К ним относятся зрение, слух, обоняние, осязание, ощущение. Внешние чувства связаны с единым внутренним чувством и умом не непосредственно, а через особые, внутренние душевные чувства, причем каждому из пяти внешних чувств соответствует особое внутреннее чувство. Деятельность внутреннего чувства является одной из самых загадочных в человеческой психике и протекает вне сознания. Соединяясь с сознанием, оно приводит к его расширению. Внутреннее чувство есть та почва, вне которой невозможно интеллектуально-духовное созерцание, в котором ум и чувство сливаются в одно целое.

Тимос имеет и энергетический аспект – это основная сила (энергия) души, приводящая ее в движение. Сила души проявляется в природной ревности и усердии. Само слово «тимос» происходит от греческого глагола *зажигаю, горю, пламенею*. В этом смысле тимос свидетельствует о присущей человеческой душе сердечной теплоте, рвении к добру (ревности) и горячей ненависти к злу. Но тимос нуждается в регулировании со стороны разума (логикона), в контроле – тогда он начинает действовать на основе принципа богоподобия и возвышает человека.

Душа в силу ее промежуточного положения имеет две стороны, причем одною она обращена к уму и духу, другою повернута к телесности и потому ведет как бы двойную жизнь: она влечется к мирской жизни, ее сладостям и благам житейским, и в то же время устремляется к «красотам небесным». Поэтому в грехопадении

человека она оказалась наиболее уязвимым местом и подверглась наибольшей деформации. Единое внутреннее чувство души распадалось на два чувства: на чувство удовольствия, или наслаждения, и на чувство страдания. Первое стало основой человеческих страстей, второе – основой эмоций и аффектов: гнева, печали, тоски, отчаяния и др. После падения человека чувства огрубели и стали давать неточную картину внешнего мира. Чувствительная энергия души, неся в себе определенный заряд, начала выходить в противоестественной для человека деятельности, в страстях, гневе, раздражительности.

Душа не есть сумма трех способностей – ума, желания и чувства. Душа есть Я, имеющее ум**,** желание и чувство. Это единое Я мыслит, желает и чувствует одновременно. «Душа по своей сущности есть образ Божий и потому недоступна восприятию». (Цит. по: [8, с. 78]). Человеческая душа индивидуальна. Она особенная у каждого человека, хотя и состоит из одних и тех же сил, способностей и функций. Это – важнейшее положение древнецерковной антропологии.

Одна из величайших тайн христианства – преображение души, начинающееся с очищения (катарсиса) и выражающееся в ее просветлении и одухотворении. Катарсис – важнейшее условие восстановления человека, возрождения его духовности. Обновление души начинается с обновления ума, который затем просветляет душу.

Триединство тела. Тело – третий член человеческой тримерии, представляющий в человеке природу. Сущность человеческого тела есть в то же время и сущность природы вообще. Тело наиболее сложно и множественно по сравнению с духом и душой, поскольку в теле и через него представлено все огромное многообразие мира. Учение о человеке как микрокосме означает, что тело включает в свой состав не только земную, но космическую природу. В обычной жизни космические элементы действуют бессознательно. Мистик научается созерцать их в себе и управлять ими. Астролог пытается выявить участие космических элементов в строении человека и проследить их влияние на индивидуальную жизнь.

В соответствии с принципом троичности тело имеет трехчастный состав: лимфа, кровь и нервная система.

Лимфа согласно древнецерковному учению является носительницей низших душевных сил, кровь – носительница чувствительной

силы, а нервная система – носительница высшей душевной силы, мыслительной.

Обозначенная триада тела соответствует тримерии человека. Лимфа соответствует телу, кровь – душе, будучи материальным субстратом последней, нервная система – духу и является материальным субстратом духа.

Кровь сопряжена с психическими функциями, но исследование этого обстоятельства связано со значительными трудностями [8, с. 110]. Кровь является носительницей влечения вообще (мы говорим, например: «взыграла (вскипела) кровь», «глаза налились кровью», «кровь ударила в лицо (в голову)»).

Нервная система – носитель и проводник элементарных психических функций: желания, влечения, раздражительности, то есть подсознательной сферы. Но через нервную систему проявляется и сознательная, разумная душа в виде ощущений, восприятий, представлений, а также понятий, суждений, умозаключений. Она осуществляет объединяющую деятельность, связывая органы живого организма в единое целое, необходимое для жизнеобеспечения, что было показано исследованиями школы Павлова.

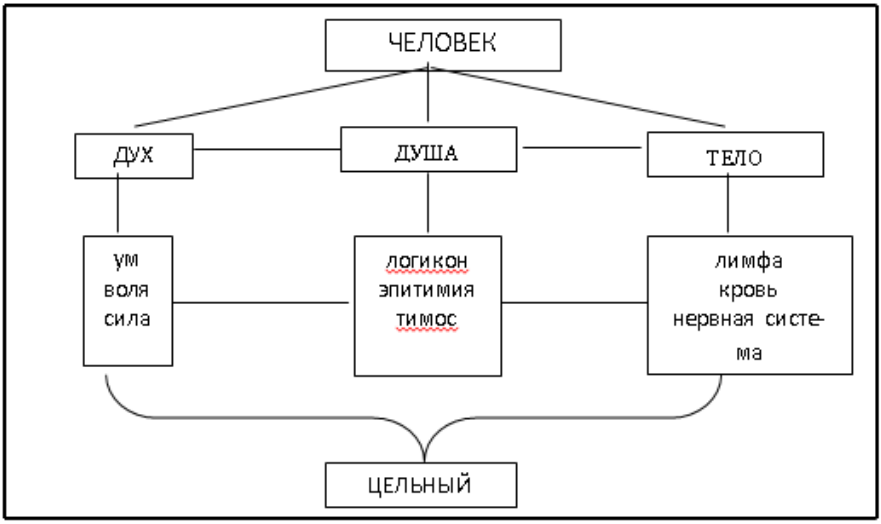
Тело, дух и душа тесно взаимосвязаны, но они не поглощают друг друга, не смешиваются. Между телом и духом нет непроходимой пропасти. Тело – носитель духа, оно получает от него жизнь. Вселение духа человеческого в тело есть акт Божественной Воли и Мудрости, но не зло, как это представлено в теософии. Душа проникает тело, дух проникает душу. Душа есть обитель духа: дух через душу, душа непосредственно входит в тело. Тело – оболочка души, душа – оболочка духа. Без души тело умирает, без духа душа становится бездеятельной. Духовные функции проявляются в душевных, душевные силы – в телесных. Дух проникает собой и душевное, и телесное. Телу дано божественное предначертание: быть органом реализации и утверждения духа и души. Тело имеет наименее совершенное и наиболее ограниченное бытие. И чтобы дать возможность проявиться в себе всем духовно-душевным силам, скрытым, интимным, глубоко внутренним, оно само должно возвысится, утончиться, стать духовным – тем самым оно может приблизиться к духу.

Подлинное, религиозное спасение души и духа происходит в теле, в бестелесном состоянии они спастись не могут. Однако тело наиболее уязвимо для греха по сравнению с душой и духом. В

греховном состоянии оно становится источником соблазна, страстей и помыслов, что может привести к гибели души и духа. Функциям и проявлениям тела, состояниям телесности, телесным чувствам и страстям, телесной жизни и деятельности древнецерковная литература уделяет огромное внимание, телу придается исключительно большое значение в религиозной жизни.

Вместо заключения. Н. К. Гаврюшин отмечает, что для «православной» антропология Позова выглядит все-таки чрезмерно систематизированной и методичной [4, с. 162], считая, по-видимому, это серьезным недостатком. Что ж, такое впечатление учение Позова действительно производит, однако, здесь надо еще и еще раз оценить данную систематичность с методологической позиции. Дело в том, что принцип триадичности можно понимать жестко дедуктивно, и требовать логического выведения всех проблем именно из него. Но в таком случае данный принцип превращается в насилие над любой проблемой и, разумеется, должен быть оставлен. Но этот принцип может быть истолкован и по-другому. В частности, его можно трактовать как важнейший принцип усмотрения единства в многообразном – воспроизведения самоподобия в самых разнообразных объектах, которые при первом приближении кажутся просто несопоставимыми. И в этом смысле принцип триадичности позволяет сделать прозрачной любую сколь угодно запутанную ситуацию. Он обладает довольно сильной абстрагирующей способностью, но в этом заключен не только его минус, но и огромный плюс. В самом деле, когда мы начинаем исследование природы человека, то идем либо от части к целому, либо от целого к части. Но в любом случае цельный человек выступает здесь как исходная интуиция, ибо если бы не было целого, то нечему было бы «делиться» на части. Но как выразить эту цельность теоретически? Цельность означает, что человек есть нераздельное единство, не распавшееся на части, не сводящееся ни к одной из своих частей. Может ли существовать цельный человек, не имеющий частей? Очевидно, нет. Можно ли свести человека исключительно к составляющим его природу элементам, игнорируя цельность? Тоже нет. Целое по своему смыслу обязано состоять из частей. Но здесь возникает еще один важный вопрос: сколько элементов (частей), обеспечивающих полноту своей природы, может (должен) содержать цельный человек?

Априори ответить на этот вопрос однозначно не представляется возможным: число частей может быть любым – от двух до бесконечности. Христианство говорит о двухсоставности, либо о трехсоставности человеческой природы. Можно, разумеется, выделить и большее число элементов. Но суть проблемы от этого не изменится. И коль скоро выявляется, что каждый из элементов, в свою очередь, обладает сложным строением, то природа человека оказывается не столь уж и простой. Если же учесть, что она вбирает в себя содержание мира неорганического (человек состоит из тех же атомов, что и любое вещество), органического (человек есть белковое тело, живой организм), социального (человек есть социальное животное), наличие психики, способность к постижению скрытых смыслов бытия и т.д., то, вообще говоря, идея триединства человека перестает быть поверхностной и схематичной. Напротив, она вбирает в себя очень и очень многое, обладая довольно высокой эвристичностью. И Позов это отлично понимает, подчеркивая, что человек превосходит всякое представление о нем.



Принцип триадичности существенно облегчает рассмотрение проблемы человека. Можно даже попытаться изобразить схему человека цельного, делая связи между элементами его природы прозрачными и наглядными. Из нее, в свою очередь, становится видно, что цельность сама собой не достигается – для ее поддержания человеку приходится затрачивать много усилий. Да и вообще цельный

человек – это своего рода идеал и каждый из нас в действительности лишь более или менее приближается к нему. Из этой схемы также видно, что для удержания цельности человека, содержащего огромное число элементов, необходим интегрирующий и координирующий центр тримерии, на роль которого в христианстве выдвигается сердце человека, существует довольно разработанное учение о мистике сердца, к сожалению, слабо освоенное в отечественной философской литературе.

Литература

1. Алексеев П. В. Философы России XIX-XX столетий. Биографии, идеи, труды. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Академический Проект, 1999; изд. 4-е. 2002.
2. Емельянов Б. В., Куликов В. В. Русские мыслители второй половины XIX–начала XX века: Опыт краткого биобиблиографического словаря. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1996.
3. Иосиф (Киперман). Путеводная нить истины: А. С. Позов: писатель, мистик, богослов // Истина и жизнь. 2001. № 11. С. 26–33.
4. Гаврюшин Н. К. Самопознание как таинство. Заметки о русской религиозной антропологии // Вопросы философии. 1996. № 5. С. 140–162.
5. Лосский В. Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
6. Позов А. Логос – Медитация древней Церкви: Умное делание. Мюнхен: Товарищество зарубежных писателей, 1964. 163 С. Как свидетельствует другой источник, эта книга издана в Мадриде в 1961 г.
7. Позов А. Метафизика Пушкина. Мадрид, 1967. 235 С.; 2-е издание. М.: Наследие, 1998. 313 С.
8. Позов А. Основы древне-церковной антропологии. Т. 1. Сын Человеческий. Мадрид, 1965. 421 С.
9. Позов А. Основы древне-церковной антропологии. Т. 2. Апокатастасис. Мадрид, 1966. 350 С. Заметим, что на Интернет-сайте вместо «Апокатастасис» стоит «Апокалипсис», что неверно. Наконец, на этом же сайте говорится и о третьем томе «Основ… антропологии»: Т. 3. Названия нет. Штутгарт, 1976. 169 С.
10. Позов А. Основы христианской философии. Ч. 1. Теория познания (Гносеология). Мадрид, 1970. 341 С.
11. Позов А. Основы христианской философии. Ч. 2. Диалектика. Мадрид, 1970. 205 С.
12. Позов А. Основы христианской философии. Ч. 3. Метафизика. Мадрид, 1972. 422 С.
13. Позов А. Богочеловек: Мистика христианства. Мадрид, 1974. 384 С.
14. Позов А. Метафизика Лермонтова. Мадрид, 1975. 202 С.
15. Позов А. Путь к истине и жизни. Штутгарт, 1977. 190 С.
16. Позов А. Аскетика и мистика. Штутгарт, 1978. 259 С.
17. Позов А. Лирический мистицизм Блока. Штутгарт, 1978. 32 С.
18. Позов А. Религия и философия: Крит. сборник. Штутгарт, 1979. 130 С.
19. Прокл. Первоосновы теологии. М., 1993.

20. Раушенбах Б. В. Логика троичности // Вопросы философии. 1993. № 3.
21. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. Т. I (II). М., 1990.
22. Лосев А. Ф. Дерзание духа. М., 1988.
23. Голубев А. Н. Феномен триединства: универсальная доминанта? (О «магическом» числе три) // Полигнозис. 1999. № 3.
24. Хоружий С. С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М., 1991.
25. Хоружий С. С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. 1995. № 9.
26. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М., 1998.

О чем сокрушаются, от чего страдают отечественные философы?*

Псковские философы заинтересованно следят за теми дискуссиями, что развертываются на страницах «Вестника РФО», а также других изданий. Круг обсуждаемых вопросов чрезвычайно обширен. По своему охвату он равен всей философии и может быть сведен к одному глобальному вопросу – о судьбах и перспективах российской философии. Быть ей или не быть? Вопрос не только гамлетовский.

Думаю, история борьбы государства российского с философией однозначно свидетельствует – философии быть. Государство, высшие правительственные круги, в том числе и чиновники от науки и образования, думающие, что, преследуя философию, а вместе с нею идеологию и мировоззрение, они действуют во благо государства, проиграют эту битву на все 100%. Иных вариантов исхода нет. Однако философия выйдет из нее, – битва эта только-только начинается посредством легкой разведки боем, тяжеловесные же сражения, думаю, еще впереди, – не просто потрепанной и помятой, но и основательно деформированной. Признаки этой деформации за прошедшие 10-15 лет налицо, и отследить их можно по тем спорам, которые ведутся философской общественностью вокруг сущности и места философии, характера и проблематики философских исследований, преподавания философии в вузе, написания учебников и проч.

С уверенностью скажу: философия жить будет. Но вопрос в том, какая это будет философия? Опыт борьбы с философией в Советской

* Опубликовано в: Вестник Российского философского общества. 2005. № 1. С. 164–171, № 2. С. 155–158.

России в начале XX в. показал, что были изгнаны все философии, за исключением марксистской в ее советском варианте, судьба которой оказалась, как известно, печальной. Какое «тело» приобретет философия, пройдя сквозь мощные поляроиды утверждающейся ныне государственно-чиновничьей власти, пока сказать трудно. Но разговоры о плюрализме, о торжестве эклектики, о необходимости снятия бинарных оппозиций в стиле постмодерна, о релятивизме – все это свидетельства в пользу того, что нашими с вами, дорогие коллеги, усилиями, идет интенсивный отбор, точнее, просеивание самых разных вариантов философии и их причудливых сочетаний, главным результатом которого, в конце концов, может стать величественный государственный кивок: вот этот вариант (это учение, направление) нас устраивает. И именно в этом направлении следует идти вам, мудрые философы, если хотите стать полезными для нас (для власти).

Иными словами, в государстве российском идет интенсивная селекция философских учений, и вполне возможно, что приживутся лишь те, которые, скажем мягко, окажутся созвучными сущности установившейся власти. А до тех пор, пока существует аморфная власть, будет существовать и аморфная философия, точнее, некая эклектическая смесь, частенько выдаваемая за форму современной философии, о чем так удачно сказал проф. В. И. Пржиленский [1, с. 79]. Мы же, к сожалению, в массе своей живем иллюзией, что наступила полная свобода мысли, вот только не знаем, что с ней делать. Силенок-то справиться с навалившейся свободой у философов пока маловато, и давит она на всех огромной мощью, а потому недолго и надорваться.

Сразу подчеркну, чтобы отвести от себя необоснованные обвинения: я отнюдь не ратую за возвращение прежних времен и связанное с ними привилегированное положение советских философов, хотя по большому счету, отечественная философия пострадала от этого положения больше всего. Разговор должен идти о гражданской позиции философа, которая заключается не в оппозиции к власти, утвердившейся в государстве, не в стремлении быть обласканным любой властью, хотя, по-видимому, это очень приятно, а в осуществлении объективного анализа проблем, встающих перед человеком и социумом. Именно объективного, смыслового анализа, а не обслуживания сиюминутной ситуации посредством принятия позы «чего изволите?» и готовности с одинаковой легкостью предугадывать и воспевать любой позыв вышестоящих властных структур с

выражением громкого восторга по поводу очередной прозорливости и мудрости совершенного действия. Разве философия может процветать при такой позе? Разве сможет она стать в этом случае самостоятельной и влиятельной? Едва ли, ведь лакеи у господ никогда не пользовались уважением.

Философ, позволю себе напомнить мысль А. Ф. Лосева, должен уметь все понимать и все продумывать до конца. Но такой философ «всегда дурно действует на нервы и портит аппетит», ибо никакой «режим не терпит, чтобы его до конца понимали и продумывали. Да и вообще никто и ничто на свете этого не любит». [2, с. 101–102]. Именно поэтому судьба философа в обществе, констатирует он, незавидна. И, тем не менее, в стремлении все понимать и продумывать до конца и заключается назначение философа. Мы будем значимы в обществе ровно настолько, насколько и до каких пор будем соответствовать этому призванию. Нельзя не согласиться с мыслью академика В. С. Степина о том, что философия есть «наука о возможных мирах человеческой жизнедеятельности» [3, с. 58]. Именно это и обязывает философов все продумывать и понимать, и делать соответствующие прогнозы.

Но способны ли мы к этой работе? И будут ли услышаны голоса философов в своей стране? Пока что эти голоса едва-едва только прорезаются. Почему? Причин тому много. Во-первых, нельзя не привести слова М. Хайдеггера о том, что «…если философии недостаточно для ответа на мировоззренческие вопросы, она перестает хоть что-либо значить для расхожего сознания» [4, с. 8]. Видимо, нынешней отечественной философии пока недостаточно, раз к философам мало кто прислушивается. Во-вторых, в голову приходят строки из «Фауста», где Мефистофель говорит, что «кто себе возлюбленную ищет, радуется виду встречных пугал». На протяжении 80-х, 90-х и последующих годов государство наше, точнее, те, кто от его имени трудился и трудится над реформированием некогда безнадежно устаревшего строя, испытывают очень сильную влюбленность ко всему прозападному, ненашенскому, и наивно радуются любому западному пугалу, пытаясь приживить его в своем государстве. Влюбленные глухи ко всему, что не укладывается в их пылкое и воспаленное воображение, вид же сложившихся пугал внешне настолько привлекателен, что напрочь парализует способности к трезвому анализу существующих проблем.

Одним из таких «обаятельных» пугал стало положение об избрании глав администраций, включая и Президента России, лишь на два срока (который почему-то взяли равным 4 годам; впрочем, почему – понятно). Уже тогда, в начале 90-х, было ясно, что эта «демократическая» затея ничем хорошим не закончится, а после прошествия первичных двух сроков повсеместно пошли сомнения и предложения об изменении данного положения. Россия – страна-тяжеловес и тяжеловоз, она движется по бездорожью и нуждается в прочных гусеницах, а ей вместо этого предлагают двигаться на паре-тройке колес от подержанной иномарки. Для России два срока – все равно, что мгновение, за которое едва ли что успеешь сделать. Даже разорить ее окончательно за этот срок и то невозможно.

В этом месте очень хочется напомнить слова И. А. Ильина: «Каждый народ и каждая страна есть *живая индивидуальность* со своими особыми данными, со своей неповторимой историей, душой и природой.

Каждому народу причитается поэтому *своя, особая, индивидуальная государственная форма и конституция, соответствующая ему, и только ему*. Нет одинаковых народов и не должно быть одинаковых форм и конституций. Слепое заимствование и подражание нелепо, опасно и может стать гибельным.

Растения требуют индивидуального ухода. Животные в зоологическом саду имеют – по роду и виду – индивидуальные режимы. Даже людям шьют платье по мерке... Откуда же эта нелепая идея, будто государственное устройство можно *переносить механическим заимствованием* из страны в страну?» [5, с. 48]. Вот бы нашим горе-реформаторам да почитать эти строки... Хотя бы на первый раз по слогам, прежде чем браться за очередной рывок в деле реформирования страны.

Отечественные философы усердно потрудились, когда пришло время «доказывать», что социализм плох, нечеловечен. Прежде же «доказывали», что он хорош, единственно прогрессивен и т.д. С 90–х годов началось воспевание общечеловеческих ценностей, демократии, открытого общества, рыночных отношений, плюрализма и других прелестей «нового» социального обустройства, о которых раньше знали лишь понаслышке, но в которые сейчас вступили по щиколотку, по колено, обеими ногами, а кое в чем увязли уже по пояс.

Справедливости ради подчеркну, что среди философских публикаций имелись, да и сейчас встречаются такие, в которых

звучало и звучит предостережение, а нередко и вовсе прямое неприятие многих социальных, политических и иных трансформаций.

Вот тут бы и заговорить философам во весь голос о возможных логических исходах новой человеческой жизнедеятельности. К примеру, плюрализм (множественность) – всего лишь одна сторона проблемы, другая сторона которой непременно связана с единством (единым). Уже Прокл утверждал, что всякое множество вторично в сравнении с единым [6, с. 11]. Установка исключительно на множественность оборачивается на деле рассеянием всего существующего, о чем было известно уже древним грекам. Но только не нынешним российским политикам. Русский философ А. Позов в свое время констатировал, что проблема «Единого представляется ясной и разрешимой для большинства философов, мыслителей и мудрецов всех племен и эпох, но проблема множественности являлась и до сих пор является камнем преткновения для многих, как на Востоке, так и на Западе» [7, с. 79]. Не очаровались ли современные философы сладкозвучным словом «плюрализм», не споткнулись ли они на множественности в угоду довольно непрозорливым и неискушенным в видении последствий от своих «благих» намерений политикам, в угоду всем, кто, презирая, по большому счету, собственную страну и убоясь ее прошлого, безоглядно стремился отказаться от всего, что было достигнуто в предшествующие годы?

Другой пример. В обыденном сознании, усиленно поддерживаемом СМИ, пышным цветом расцветает прагматизм, который постепенно становится идеологией и мировоззрением государственного масштаба. Спору нет, хорошая это и в чем-то даже полезна штуковина. Но, господа философы, изучающие возможные логические ситуации, покажите, чтобы стало понятно даже самому заурядному обывателю, в чем его плюсы и минусы, что из него следует, какие он обещает блага и в какие тупики в той же обыденной жизни, не говоря уже о политике, ведет, какие противоречия завязываются на него и как при этом нравственные принципы все назойливей разменяются на весах экономической выгоды. Иными словами, прагматизм становится мощнейшим средством оправдания тотальной полезности в пику всему «человеческому, слишком человеческому», если оно вдруг оказывается препятствием на пути достижения выгоды, которую впору выразить принципом, сформулированным Н. О. Лосским, «все имманентно всему», но

переиначенным под текущую ситуацию следующим образом: «все продажно всему».

Возьмем, далее, парадигму открытого общества. Ведь чтобы живой организм мог свободно существовать и развиваться, он должен обладать иммунной системой, предохраняющей его от вторжения чужеродных тел. Социум – сложнейший живой организм, обязанный иметь собственную иммунную систему. У него должна существовать определенная степень открытости/закрытости. Полная же открытость (открытое общество a la Поппер&Сорос) для социального организма губительна. Но задумывались ли мы над этим?! Нет, многие из нас, и не без основания, радовались ликвидации «железного занавеса», с упоением разрабатывали проекты, под которые получали гранты, добросовестно собирая и поставляя в различные фонды массивы детальнейшей информации о состоянии, скажем, системы образования в России – берите из первых рук все, что хотите узнать о бывшей когда-то могучей империи, имя которой – Страна Советов.

Возникает риторический вопрос: возможно ли даже в личном плане, не говоря уже о жизни целого социума, жить абсолютно открыто, без ущерба для собственного достоинства, находясь за прозрачным стеклом бытия настолько, чтобы у каждого нашего даже самого интимного побуждения оказывались десятки, а то и сотни свидетелей, комментаторов и советников? Разумеется, к определенной степени открытости понуждаются все страны, так или иначе вовлекаемые в глобализационные процессы. Но это не означает, что здесь все и сразу надо делать открытым и превращать саму открытость в предмет торга или политического угодничества перед западными государствами.

Обратимся к проблеме рынка и рыночных отношений. Когда-то всем нам под мощным прессингом СМИ мечталось, что придет рынок и устроит меж разными предприятиями и отраслями конкуренцию, которая сама собой все определит, выявит лучших, отсеет недееспособных, обеспечит народу и стране такую счастливую жизнь, что о коммунизме можно больше и не мечтать, всем и без него будет очень хорошо. Но что-то не случилось так, да и рынок-то, оказывается, с душком: то появится фальсифицированный товар, то «крыша» на товаропроизводителей наедет, то селективно, на конкурентной основе, отстреляют наиболее строптивого. И в итоге нет той саморегуляции, на которую надеялись наши чудо-политики и иже с ними разные мудрые экономические и прочие советники. Не

было такого рынка никогда: всюду он функционирует, регулируемый, утверждал А. Смит, невидимой рукой, так что свободная конкуренция – это нечто вроде вечного двигателя, изобрести который мечтают многие, хотя в реальности он вообще невозможен. Рынок рынком, а без государственного вмешательства, без регулирования тут не обойтись: без частичного ограничения свобод в пользу тех же граждан, от произвола хозяев, видимо, рынок существовать не может.

Вот обо всех этих логических перипетиях рынка тоже не мешало бы поразмышлять философам более решительно, не надеясь на похвалу со стороны властей предержащих, усердствующих в насаждении псевдорыночных отношений. На страницах же философской печати можно, скорее, найти размышления об обратном: как, де мол, хорош этот рынок. Под это подводится даже солидная «научная» база, причем безусловная позитивность рынка объясняется не более и не менее, как механизмами эволюции, действующими в объективном мире. При этом довольно внушительной выглядит используемая терминология. Так, в одной из работ пишется: «Благодаря негауссовости, скажем, распределения индивидов по доходам (распределения Парето) (Ну, где уж нам против гауссовости-негауссовости! Не попрешь! – *Н.Р.*), основная часть населения обделена по сравнению с более удачливыми соплеменниками» [8, с. 162–163). Нам остается только порадоваться за этих удачливых соплеменников! Но автору, наверное, и невдомек, что удачливый соплеменник, на самом деле, может быть последним мерзавцем и негодяем, что его удачливость – это предательство, обман, а возможно, прямая повинность в смерти своих «менее удачливых» соплеменников, до страданий и бедствий которых ему просто нет дела. Раз неудачливы, нечего делать вам на этом белом свете!

Однако продолжу цитирование данного автора. «Люди станут относиться к природным ресурсам бережно, только когда станут платить за нее» [8, с. 164]. Чуть выше автор говорит о том, что надо включать воздух, воду и пр. ресурсы в Рынок, подводя тем самым «естественнонаучное основание» под мысль, что все в государстве, считая каждый вдох и выдох человека, должны бы быть платными. Окажись я строгим фининспектором, а еще лучше, министром Г. Грефом, я бы обязательно ухватился за эту идею! И как итог всех рассуждений: «Хорошо это или плохо, но богатое меньшинство будет дышать (относительно) все более чистым воздухом, пить все более чистую воду и т.д. … Неконкурентноспособные «прогрессоры»,

старики и дети, слабые и сирые, как всегда и везде, должны поддерживаться на необходимом минимуме Распределительной системой» [8, с. 164–165]. Как фининспектор, я обязательно установил бы квоту на вдохи и выдохи: «удачливым соплеменникам» – не менее 15 раз в минуту, политикам и депутатам – до 10, простым работникам – 5–6, старикам и детям, так уж и быть, – разочек в час, чтобы не напрягали Распределительную систему. Ну, а философы обойдутся одним вдохом и одним выдохом раз в три года, от конгресса до конгресса! Это вам не советское: «Молодым везде у нас дорога, старикам везде у нас почет»! Старики и дети, как и вообще все прочие граждане, за исключением «удачливых соплеменников», лишние на этом празднике жизни. Вот и готов новоявленный вариант социал-дарвинизма как «подкладка» и «обоснование» тех многострадальных трансформаций, что идут и никак не могут закончиться в новейшей истории России. Есть от чего страдать нам, господа-коллеги философы!

До сих пор остается не проясненной ситуация с общечеловеческими ценностями. В свое время было исписано много страниц, где они воспевались на все лады, как сейчас обнаруживается, в угоду корыстным интересам и политическим амбициям тех, кто уже сошел с политической сцены. Но запущенная идея продолжает функционировать, превращаясь в пошлые лозунговые фразы, которыми прикрываются подчас самые различные группы, партии и движения. Общечеловеческие ценности могут быть истолкованы в возвышенно банальных констатациях: к ним будто бы относится все, что является ясным и понятным для всех стран и народов. Например, честь и предательство, выживание и здоровье и пр., хотя при этом в конкретной ситуации в них вкладывается специфическое содержание, отражающее статус той или иной социальной группы.

Нельзя не согласиться с утверждениями, что общечеловеческие ценности являются высшим критерием для всех остальных ценностей, что они выступают условием существования общества в целом, что культивирование «общечеловеческих ценностей в каждой национальной группе ведет к их сближению», что «*принцип приоритета общечеловеческих ценностей* – не просто благое пожелание и красивая фраза, а аксиологический императив…, без осуществления которого человечество прекратит свое существование» [9, с. 96, 97]. Можно даже усилить эти тезисы и вообще говорить о всечеловеческом единстве, о единой сущности человечества [10].

Но все же это лишь одна сторона проблемы. Другая сторона заключается в том, что вполне возможна фетишизация и даже абсолютизация общечеловеческих ценностей, что некоторые из них могут оказаться иллюзорными. К тому же, как и любые другие, общечеловеческие ценности амбивалентны. И не только потому, что под видом провозглашения общечеловеческих ценностей очень часто протаскиваются ценности, отвечающие весьма узким и корыстным интересам. Если возможны варианты интерпретации конкретного содержания общечеловеческих ценностей в конкретных специфических условиях, то это неизбежно ведет к ценностному плюрализму, заключающемуся не только в провозглашении существования собственных ценностей у разных групп, народов, культур, что вполне естественно, тем более что именно отсюда вытекает потребность в диалоге между ними, в сопоставлении ценностей, но и заявляющему, что одна и та же – общечеловеческая – ценность может разветвляться в зависимости от конкретных условий. Но поскольку она остается одной и той же, постольку любая ее интерпретация не имеет никакого преимущества перед каждой иной, все они равноправны. Тем самым возникают возможности для оправдания любой эгоистической позиции, поскольку, повторяю, она представляет собой вполне законное, на первый взгляд, толкование ценности общечеловеческой.

С этой точки зрения, скажем, поскольку религия является общечеловеческой ценностью, то не может быть никакого преимущества у христианства перед буддизмом, у православия – перед любой другой конфессией и даже сектой. Если каждый имеет право на собственные убеждения и принципы, а в этом, согласно идее общечеловеческих ценностей, заключается одна из важнейших общечеловеческих ценностей, то убеждения нациста правомерны в той же мере, в какой правомерны убеждения интернационалиста и т.д. Развивая эту мысль, можно договориться и до того, что поскольку каждый имеет право на собственные убеждения, постольку человек, стремящийся к деланию добра, ничуть не лучше того, кто считает, что главное – сеять зло. Ведь он так убежден! Ученый, стремящийся к истине, ничуть не лучше ученого, уличенного в ее фальсификации, в отстаивании заведомой лжи. И причиной всему вариативная трактовка общечеловеческой ценности.

Общечеловеческие ценности, при неаккуратном обращении с ними, становятся не просто фарсом, но зловещим провозвестником

трагедии, превращаясь в мощнейший деструктивный фактор, способный блокировать, с одной стороны, любые благие начинания и, напротив, дающий зеленый свет самым разрушительным тенденциям. Не могу не процитировать здесь следующие строки: «В настоящее время мы вновь переживаем большие испытания. Идет третья мировая война. Ее фронт протянулся и по священной земле нашей страны. В этой войне участвуют армии государств, используется военная техника и средства духовного поражения массового масштаба. Это деструктивные секты, оккультизм и его самая страшная форма – сатанизм, это наркомания, алкоголизм и разврат. Недавно вышла в свет замечательная книга под названием «Секты в России». В ней на основании данных последних лет разбирается стратегия третьей мировой войны. Вначале в определенную страну внедряются вышеуказанные деструктивные силы духовного плана. И когда народ достигает апогея духовного опустошения и распада, тогда вступают в действие воинские части» [11, с. 54].

Возможно, что именно идея общечеловеческих ценностей, замешанная на идеологии плюрализма, открыла в нашу страну доступ деструктивным силам духовного порядка. К концу XX в. в мировоззренческом пространстве России странным образом тесно переплелись две взаимно исключающие парадигмы: одна направлена, по крайней мере, внешне, на единение со всем миром и заключалась она в переходе к общечеловеческим ценностям (движение к Единому, сохранение целого), другая же, напротив, посредством идеологии плюрализма создавала условия для проникновения в страну различного рода деструктивных сил, выражая через стремление к разнообразию фактическое разбегание и рассеяние единого государства (движение к множественному, гипостазирование частей). Будучи абсолютизированными, они сыграли свою роль в том, что Россия оказалась там, где она есть. Который раз, в том числе и на примере собственной страны, убеждаешься, что самые, казалось бы, абстрактные и весьма удаленные от реальной прагматики жизни, а потому так непонятные и неприятные для обывателя, жаждущего лишь хлеба и зрелищ, философские идеи оказываются вовсе не безобидными схоластическими выдумками, что они мощно влияют на ход истории.

Одним из результатов человеческой жизнедеятельности оказываются так называемые институциональные ловушки [12], которые, с точки зрения философии, представляют собой переход

полученного результата деятельности в свое иное и начинают функционировать в режиме, обратном ожидаемому. Исследовать такого рода трансформации и значит заниматься философской работой, продумывать все до конца. Мы же, уважаемые коллеги-философы, как представляется, почему-то стали забывать о диалектике, которая еще и еще раз напоминает о необходимости развития строгого категориального мышления, дальнейшей разработки теории диалектики, пополнения ее новыми принципами, выявления ее новых форм и т.д. И если кого-то еще приводит в ужас слово «марксистская» при разговоре о диалектике, то осмелюсь напомнить, что она родилась задолго до Маркса, стало быть, и после всего, что произошло с марксистской философией в нашей стране, должна продолжать свое развитие.

«Пройдясь» по всей философской проблематике, завязанной на нашу реальную жизнь, от экономики до культуры и образования, скажу, что без философской проработки «возможных миров человеческой жизнедеятельности» в процессе бурного реформирования и трансформирования различных сфер нашего Отечества обретается лишь классический принцип методологической беспомощности «хотели как лучше, а получилось, как всегда».

Мне очень импонируют слова И. А. Ильина о связи философии и жизни: «… жизнь есть *страдание, ведущее к мудрости*, а философия есть *мудрость, рожденная страданием*» [13, с. 58]. Пока живем, – страдаем. А раз страдаем, значит, еще живем, возможно, набираемся мудрости. Набираясь мудрости, припадаем к источнику по имени «философия», которая есть «любовь к мудрости». Обретаем же, как поется в песне, «одни страдания от той любви». По-видимому, страдание – это удел и вечная ноша философа…

Так нужны ли философия и философы России? Кроме нас самих никто не даст ответа на этот вопрос.

Литература

1. Вестник Российского философского общества. 2004. № 3.
2. Лосев А. Ф. Жизнь. Повести, рассказы, письма. СПб., 1993.
3. Важно, чтобы работа не прекращалась… // Вопросы философии. 2004. № 9.
4. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001.
5. Ильин И. А. Наши задачи // Ильин И. А. Собрание сочинений в десяти томах. Т. 2. Кн. 1. М., 1993.
6. Прокл. Первоосновы теологии. М., 1993.
7. Позов А. Основы христианской философии. Ч. 2. Диалектика. Мадрид, 1970.

8. Хайтун С. Д. Фундаментальная сущность эволюции // Вопросы философии. 2001. № 2.

9. Столович Л. Н. Об общечеловеческих ценностях // Вопросы философии. 2004. № 7.

10. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М., 1996.

11. Епископ Полоцкий и Глубокский Феодосий. Мы живем в переломное время // Глинские чтения. 2004. № 2.

12. Полтерович В. М. Институциональные ловушки: есть ли выход? // Общественные науки и современность. 2004. № 3.

13. Ильин И. А. Религиозный смысл философии. Три речи. 1914–1923 // Ильин И. А. Собрание сочинений в десяти томах. Т. 3. М., 1994.

РАЗДЕЛ II

БЫТИЕ И ПОЗНАНИЕ

Слово об Универсуме*

Понятию Универсума в современной философии не слишком-то везет. О нем, за редким исключением, ничего не говорится в учебниках по философии, а если авторы и упоминают о нем, то очень бегло. В Википедии статья об Универсуме помечена как незавершенная и то, что там сказано, сказано весьма невразумительно. В Новой философской четырехтомной энциклопедии, изданной в России в начале XXI века, места для этого понятия не нашлось. Правда, имеется статья об Универсуме в более раннем «Философском энциклопедическом словаре», где говорится, что этим термином обозначается вся объективная реальность во времени и пространстве. Там же дается комментарий, по сути дела, не только уточняющий, но и расширяющий его исходное содержание. Особо подчеркивается, что Универсум бесконечен, неоднороден, а его познание неисчерпаемо [1]. Несколько слов об Универсуме можно встретить в недавно изданной работе российского философа Г. Д. Левина, который отмечает, что Универсум есть все сущее, рассматриваемое в единстве, что это понятие в известном смысле антропоцентрично, но имеет также и гносеологический аспект в смысле «универсум рассуждения». Он говорит о том, что представители материализма, субъективного и объективного идеализма понимают Универсум по-разному, но различия в их позициях не следует абсолютизировать [2, с. 21–22].

Даже беглое знакомство с тем, что говорится об Универсуме, производит весьма внушительное впечатление, ибо в современной литературе описывается лишь небольшая видимая поверхность этого фундаментального айсберга, уходящего своей подводной частью в глубь веков и прорастающего в современности многообразными смыслами.

---

* Опубликовано в: Вестник Псковского государственного педагогического университета. Серия: Социально-гуманитарные и психолого-педагогические науки. Выпуск 9. Псков: ПГПУ, 2009. С. 3–13.

Вопрос об Универсуме всплывает сразу же, как только мы пытаемся выяснить, что такое философия, что она изучает, каков ее объект? И как только мы констатируем, что философия изучает мир в целом, все существующее (все имеющееся), так сразу же оказывается перед проблемой Универсума, перед необходимостью не только описать его феноменологически, но и высказаться более определенно относительно его особенностей, если это вообще возможно. Испанский философ Х. Ортега-и-Гассет пишет: «Универсум – это название объекта, проблемы, для исследования которых родилась философия. Но этот объект, Универсум, настолько необычен, так глубоко отличается от всех остальных, что, конечно же, требует от философа совершенно иного подхода, чем в других научных дисциплинах» [4, с. 86]. В чем его необычность? В переводе на русский язык Универсум означает «все имеющееся». Это обстоятельство давало многим мыслителям повод считать понятия Универсума и Вселенной тождественными (совпадающими по объему). На самом деле они не только не совпадают, но и имеют разные смыслы, поскольку Вселенная – объект естествознания, в частности, космологии, и указывает оно на видимую часть мира, доступную современным исследованиям. В учебной литературе по философии естествознания обычно говорится, что видимые размеры Вселенной составляют от 14 до 20 млрд. световых лет. Универсум же, или мир в целом, включает в себя Вселенную как одну из своих частей, но в качестве «всего имеющегося» он содержит еще много такого, что выходит далеко за рамки современной науки: его содержание не только актуально, но и потенциально, он включает в себя не только сущее, но и возможное, не только то, что есть, но и то, что уже было и еще будет. Универсум – это объект философии, смысл его не естественнонаучный, а метафизический, раскрывающийся через различные аспекты. Х. Ортега-и-Гассет констатирует: «Когда мы спрашиваем, что такое «все имеющееся», у нас нет ни малейшего представления о том, чем окажется это имеющееся… К тому же нам неизвестно, действительно ли это имеющееся будет единым целым, т.е. Универсумом, или же то, что имеется, скорее, составит различные целые, т.е. будет Мультиверсумом. Однако это еще не все, что нам неизвестно. Универсум это или Мультиверсум, пускаясь в наше интеллектуальное предприятие, мы, в сущности, не знаем, познаваем ли он, т.е. может ли быть решена наша проблема» [4, с. 87].

Итак, Универсум – «все имеющееся», или мир в целом, он является объектом философии, которая и занимается исследованием отношений между человеком и миром, или Универсумом. Как и любое понятие, он обладает, если брать его с точки зрения формальной логики, объемом и содержанием. Объем понятия – это класс, множество предметов, объединенных на основе какого-либо признака или их совокупности. Уже интуитивно ясно, что в объем Универсума включается, эмоционально говоря, все-все… И потому к нему можно идти индуктивным путем.

Человек в своем непосредственном, эмпирическом бытии обязательно имеет дело хотя бы с одной вещью, без которой обойтись не может. Самой ближайшей вещью оказывается он сам, поскольку имеет тело, без которого невозможно существовать физически. Из своего опыта человек знает, что реально и раздельно существует множество разных вещей. А вот существуют ли они все вместе? А. Ф. Лосев по этому поводу пишет: «В самом деле, если есть одна, другая, третья и т.д. вещи, то *существуют ли все вещи вместе*? Казалось бы, нечего и отвечать на этот вопрос; но все же этот вопрос почему-то многим не нравится. Существуют ли *все* вещи или не существуют? Я не знаю, как можно было бы ответить на этот вопрос отрицательно. Ну, конечно же, существуют. Раз существуют отдельные вещи, то почему же не существовать им вместе?» [3, с. 390]. При этом совместное существование есть новый тип существования по сравнению с отдельно существующими вещами. Допустим, что мы «перебрали» все существующие на свете вещи и далее двигаться уже некуда. Что в таком случае будут представлять собой все вместе (совместно) существующие вещи? Они-то в совокупности и образуют то, что называется «всем имеющимся», то есть Универсумом. Если Универсум «состоит» всего лишь из одной вещи, то она и есть именно Универсум. Но если Универсум содержит бесконечное множество вещей, то в данном случае их совместное существование и образует «все имеющееся», обладающее весьма сложной структурой, но образующей нечто одно. Трудность понимания Универсума заключается в том, что он представляет собой единораздельную структуру, совмещая в себе особенности единого целого, цельности, и множественного разнообразия, раздельности. Вопрос о совместном существовании вещей и есть, по сути дела, вопрос о существовании мира в целом, Универсума, обладающего в силу сказанного выше, парадоксальными свойствами.

Индуктивное восхождение к Универсуму может быть представлено следующими этапами:

Во-первых, существует *одна* вещь. Если имеется только она одна, то ее «совместное» существование есть существование с самой собой, чем оно и исчерпывается. В этом случае мир в целом и одна вещь совпадают.

Во-вторых, существует *множество* различных вещей, их совокупности. Совокупность вещей и образует в этом случае мир.

В-третьих, вещи *взаимодействуют* друг с другом, так что мир есть множество не просто рядоположенных, но *взаимодействующих* вещей.

В-четвертых, раз есть множество взаимодействующих вещей, то можно говорить как о вещах в их раздельности, так и о связях между ними, значит, об определенной *системе* взаимодействия. В этом случае вводится представление о мире как системе.

В-пятых, наличие системы позволяет говорить о вещах как *элементах*, о наличии *связи* между ними, стало быть, о *структуре* взаимных отношений между вещами. Это дает возможность говорить, далее, о структурности мира: его элементах и отношениях между ними.

В-шестых, это означает, что мир предстает в своей структурности не просто как одна вещь или же множество вещей, но как *система вещей с меняющейся структурой*.

В-седьмых, поскольку каждая вещь сама по себе обладает сложным и многоуровневым строением, постольку мир оказывается не просто системой вещей, но являет собой *множество разноуровневых систем с меняющейся структурой.*

В-восьмых, все эти системы оказываются не только раздельными, но и связанными между собой, так что мир есть *связь систем* различной природы. Наличие связи означает, что все эти системы, взятые вместе, дают новый тип существования и образуют *систему систем (мульти-, суперсистему)*.

В-девятых, можно пойти дальше и спросить: сколько может насчитываться суперсистем? Очевидно, бесконечное множество. *Мир вообще есть совместное существование суперсистем*. Это невероятно сложное образование русский философ Б. В. Яковенко выразил весьма впечатляющим словосочетанием: мир есть «множественная множественность множественного».

Чтобы поставить точку в индуктивном восхождении к миру, обратим внимание на один важный момент. Цитату из работы А. Ф. Лосева относительного совместного существования вещей мы намеренно прервали, не доведя ее до конца. Теперь продолжим: «Итак, все вещи существуют вместе и, следовательно, образуют нечто целое. Теперь спросим: а что, *у этого целого есть свое са́мое само́ или его нет*? Я не знаю и здесь, как можно было бы ответить... отрицательно. Раз всякие две вещи в целом есть не то, что каждая в отдельности и что является их механическим сочетанием, то как же все-то вещи, в сумме взятые, будут тем же самым, что и их целое? Ясно, что все как целое отлично от всего как простой механической суммы всех вещей. Но тогда, очевидно, са́мое само́ этого всего как целого и подавно будет от него отличаться. Кроме того, если мы взяли действительно все вещи и больше уже ничего не осталось, то это будет то, что с полным правом можно назвать *абсолютно всем*, или *абсолютным всем*. И, значит, *обязательно существует* и *какая-то абсолютная самость, абсолютное са́мое само́*, которое отличается от суммы всех вещей так, как индивидуальная самость отличается от суммы всех признаков и свойств вещи» [3, с. 390]. Мысль А. Ф. Лосева такова: если у всякой вещи, являющей собой нечто целое, есть собственный смысл, то и у существующих вместе вещей, образующих некое целое, также есть некий собственный смысл. И поскольку совместное существование представляет, как уже говорилось, новый тип существования по отношению к существованию раздельному, постольку у него появляется и новый смысл, отличный от смысла раздельно существующих систем.

Все вещи, существующие в мире, существуют вместе и образуют нечто целое. Но поскольку это *именно все вещи* и ничего иного уже больше нет, постольку данное целое есть *наивысшее* целое, все собой превосходящее. Это наивысшее целое и есть именно *мир в целом, Универсум*. И он также имеет собственный смысл, несводимый ни на что другое. И поскольку уже нет ничего более высокого, постольку смысл мира в целом и есть смысл абсолютно всего, *абсолютный смысл*, который именуют также Первосмыслом.

Итак, идя к Универсуму индуктивным путем, мы кое-что сказали об объеме данного понятия: это все имеющееся, объединенное в единое целое. Нетрудно заметить, что этот путь выводит нас на экстенсивное описание изучаемого объекта, завершающееся констатацией того, что Универсум есть наивысшее целое, все собой

охватывающее. Но тем самым мы покидаем сферу объемно-экстенсивного толкования понятия Универсума и переходим к раскрытию его содержания через выявление интенсивных признаков, указывающих на необычность данного объекта исследования. Важнейший признак Универсума как наивысшего целого – обладание Первосмыслом, т.е. наличие у «всего имеющегося» как единораздельного целого абсолютного смысла. Потому исследование Универсума означает не что иное, как стремление раскрыть его Первосмысл.

Универсум в силу его природы – необычный объект, о котором невозможно высказаться сколь-нибудь однозначно: в одинаковой мере по отношению к нему допустимы как утвердительные, так и отрицательные суждения. В противном случае вопрос о его познаваемости не стоял бы вовсе. Подобного рода взаимоисключающие суждения известны как антиномии. Вот некоторые из них. Мир: а) конечен и бесконечен; б) един и множественен; в) однороден и неоднороден; г) упорядочен и неупорядочен; д) стабилен и нестабилен; е) целостен и фрагментарен; ж) континуален и дискретен; з) изменчив и неизменчив; и) вечен и преходящ; й) имеет основание в самом себе (основан) и в чем-то другом (обоснован); к) материален и идеален; л) самотождественен и несамотождественен; м) сотворен и несотворен; н) открыт и замкнут; о) ограничен и неограничен; п) локален и универсален; р) рационален и иррационален; с) познаваем и непознаваем и т.д.

Как видим, все антиномии строятся по одной и той же логической схеме: *А – не-А*. Несмотря на кажущуюся банальность, этот момент представляется нам довольно важным и будет в дальнейшем играть заметную роль. Универсум – единственный и уникальный объект, по самому своему смыслу все в себя вбирающий. Это значит, что он имеет, как уже говорилось, единораздельную структуру, то есть будучи одним единым (цельным), состоит из разных частей. Потому если высказываться о нем с помощью частных суждений, то истину о нем как целом высказать невозможно, так как частные суждения ограничивают объем субъекта суждения и позволяют утверждать что-либо определенное лишь о его частях. Общие суждения, которые, казалось бы, способны охватить весь объем субъекта суждения, страдают дефектом: они с одинаковым успехом могут быть одновременно ложными, так что с их помощью до истины можно не дойти вообще. Например, суждения «*Все студенты отличники*» и

«*Ни один студент не является отличником*» оба одновременно ложны. Это значит, что и каждая из антиномичных пар суждений может – применительно к Универсуму – оказаться ложной. Скажем, мир в целом может не быть ни конечным, ни бесконечным, ни тем и ни другим, а чем-то совсем иным и, стало быть, проблема Универсума снова и снова оказывается нерешенной и открытой...

Итак, как же «подобраться» к Универсуму? Как известно, исследование подразумевает прежде выбор исходной позиции. Методологически оправдано начинать исследование, двигаясь по логике самого предмета, то есть встать на его «точку зрения». Но это значит, что для того, чтобы изучать Универсум, следует встать на точку зрения... самого же Универсума, который изначально является проблемой. Не окажемся ли мы в замкнутом круге? Ведь отправляясь на поиски неизвестного, мы сразу должны взять это неизвестное за исходное. Круг разрывается тем, что, приступая к изучению Универсума, следует опираться на *интуицию* Универсума, которая и должна витать перед нами как исходное целое. Особенностью Универсума, в отличие от предметов частных наук, является то, что он никогда не дан эмпирически полностью, а потому его всякий раз приходится «достраивать», реконструировать. И в этом деле интуиция Универсума играет роль нити Ариадны.

Интуиция Универсума обычно выражается через категорию «Все». Вот это-то «Все» и вдохновляет мыслителя на, казалось бы, безрассудный поступок построения очередной модели Универсума, поскольку говорит, что задача хотя и трудна, но вовсе не безнадежна. Раз есть части (детали), то рано или поздно по ним можно попытаться узнать, что эти части (детали) представляют собой в своей совокупности, взятые вместе и прилаженные друг к другу. Разумеется, можно ограничиться и деталями, ибо, как показывает житейский опыт, их нередко вполне хватает, чтобы жить полной жизнью. Но все же такая жизнь на самом деле является лишь частичкой того, что делают другие индивиды, причем не только порознь, но и вместе, частичкой того, что случается за белом свете за пределами горизонта видимости собственного бытия. В человеке априори заложено стремление собрать части в это самое «Все» и посмотреть, что же из этого получится. Эта неосознаваемая тяга к охвату «Всего» и служит отправной точкой исследования Универсума как исходного целого.

Допустим, с интуицией все в порядке. Значит ли это, что тем самым постижение Универсума начинается автоматически? Как

человек начинает осмысление мира? Нельзя ручаться за то, что мы можем поставить себя на место всякого человека и помыслить именно так, как *этот всякий* делает (все же в скобках заметим, что само стремление – «быть на месте всякого» – является по сути дела «универсумным»). Изучение далекого прошлого показывает, что первобытный человек начинает осмысление мира с самого себя. Так, первобытный человек замечал, что когда он спит, то находится совсем в другом состоянии, нежели тогда, когда бодрствует. Очень похож на спящего человека человек умерший, только в этом случае его «сон» оказывается долгим. Стало быть, существуют два состояния, которые отличаются друг от друга. Когда человек спит, он перестает двигаться, значит, что-то «покидает» его тело, хотя само тело остается. Но оно оказывается каким-то странным, лишенным активности, движения, жизни. Отсюда пошло различение *тела* и *души*. Тело «размещало» человека среди остальных предметов видимого мира, с его помощью человек передвигался, что-то делал. А вот душа оставалась невидимой, причем она то «входила» в тело, то «покидала» его. Значит, душа и была тем, что приводило тело в движение, в результате чего тело становилось *самодвижущимся*, самоизменяющимся. Тело человека, обладая физическим характеристиками, в то же время существенно отличалось от обычных предметов. И хотя, что такое душа, остается загадкой и до сих пор, но *факт раскола* на нечто самостоятельное, видимое и ускользающее, невидимое, проходящий через индивида, был налицо.

Этот факт может быть выражен следующим образом: с одной стороны, существую *Я*, как живой, самостоятельный человек, с другой же, существует нечто, мне противостоящее, оказывающееся вне меня, за пределами моего *Я*. Наличие *Я* обычно связывается не только с душой, придающей человеческому телу жизнь, но и с рассудком, разумом, мышлением, психическими состояниями, одним словом, со всем тем, что так свойственно человеку, в отличие от предметов неодушевленных, в том числе и от самого человеческого тела, но только бездвижного. И потому, *когда человек, первоначально движимый смутной интуицией охватить целое, «Все», начинает размышлять о мире, то первое, что он обнаруживает, есть противостояние Я всему остальному, что суммарно можно обозначить как не-Я.* При этом по отношению к самому себе человек с удивлением замечал, что в его собственном теле обе эти стороны оказываются неразделимыми, по крайней мере, пока он живет. Так что

факт раскола одновременно есть и *факт единства*, поскольку взаимоисключающие стороны в самом индивиде удивительным образом уживаются друг с другом.

Приглядимся теперь внимательнее к Универсуму. Оказывается, его можно представлять по-разному. Во-первых, в собственном смысле этого слова, как «Все имеющееся», вбирающее в себя именно «Все», в том числе и *Я* и *не-Я*, то есть человека и весь остальной, противостоящий ему внечеловеческий мир. В этом случае Универсум выше как *Я*, так и *не-Я,* которые входят в него в качестве составных частей. Во-вторых, человек, противопоставляя себя остальному миру, порой склонен суживать смысл Универсума, отождествляя его исключительно с *не-Я*. В этом случае человек и мир, Я и *не-Я* оказываются как бы рядоположенными, и человек «выпадает» из Универсума. Поэтому чтобы сопоставить человека и мир друг с другом, приходится отношение «человек – мир» «погружать» в некое более обширное целое, которому и присваивается имя Универсума, так что в конце концов все сводится к первой ситуации. В данном случае существенным является то, что единый и цельный Универсум оказывается расколотым на две части (*Я* и *не-Я*), которые связаны друг с другом. Интуиция Универсума наводит на мысль о связи «Всего со Всем». Логическая оппозиция Универсума, выраженная отношением *Я* к *не-Я*, также свидетельствует о единстве двух его сторон, о примате Универсума как целого по отношению к каждой из них, взятой порознь. И когда человек начинает осмысление мира и берет в качестве отправной точки зрения самого себя, то это означает, что он пытается охватить Универсум (целое) через его часть (*Я*). А это неизбежно ведет к аберрации в видении мира. Правда, эта аберрация до поры до времени неизбежна, и едва ли возможно требовать от человека, чтобы он сразу встал на точку зрения целого, ибо для этого необходимо отрефлексировать свое положение в составе целого. Аберрация выражается в том, что, что единый Универсум раскалывается на обособленные части. В действительности – это части единого целого, так что они все же соотносятся между собой, продолжают друг друга и даже до некоторой степени оказываются тождественными. Но чтобы это обстоятельство выявить, надо выйти за пределы точки зрения человека и вновь вернуться на точку зрения Универсума. Поэтому человек должен, оставаясь человеком, либо выйти за пределы своей антропологической точки зрения, либо превратить ее во всеобщую, «универсумную» точку зрения. Это

позволяет ему осознать как единство целого, так и раскол его на составные части, следовательно, выявить и отношения между ними. Но раз в составе целого выделены хотя бы две связанные друг с другом части, то это значит, что вскрыто определенное строение данного целого. Поэтому, изучая отношение *Я* и *не-Я*, человек на самом деле занимается изучением строения Универсума, в рамках которого только и обретают значение исследования в области космологии, астрономии, физики, биологии, а также других наук, занимающихся изучением не только природы, но также общества и человека.

Изучение строения Универсума, выраженного через отношение *Я–не-Я*, представляет собой фундаментальную мировую проблему. Ее решение сводится к восстановлению смысловой цельности Универсума с учетом уже не просто неясной первичной интуиции, но на основе выяснения того, почему возможно данное соединение, чем оно обеспечивается, и как осуществляется. При этом под *Я* здесь ни в коем случае нельзя понимать ни отдельных людей, ни даже всю их совокупность. Это *Я* имеет чрезвычайно обобщенный характер, представляя собой некое суммарное, совокупное, единораздельное *Я*. В философской интерпретации под *Я* понимается не только наличие совокупной массы людей, но их особое суммарное качество – способность к мышлению, к обладанию разумом, духовность человека как такового. Философию интересует именно это качество само по себе, не мышление человека, а мыслимость и даже еще более обобщенно *идеальность* как выражение особой природы *Я*, благодаря чему оно и отличается от *не-Я*. Но *Я* – неотъемлемая часть Универсума, который, включая в себя идеальное, сам обладает этим качеством. От мышления, как качества человека, философия перекидывает мостик к способности мыслить, присущей Универсуму, равно как и способности содержать в себе идеальное. Понятно, что этот мостик является не совсем прозрачным и понятным, он носит проблематичный характер, потому-то в истории философии и возникает проблема материальности-идеальности мира.

Аналогично обстоит дело и с внешним миром, противостоящим человеку, то есть с *не-Я*. Что он включает в себя? Из своего житейского опыта мы можем сказать, что нас окружают разные предметы, явления, события. Множество противостоящих человеку вещей обладает общим свойством – все они «находятся» вне человека, противостоят ему, оказывая сопротивление. Эта вненаходимость,

чувственно-вещественная осуществленность, материальность, если мы попытаемся распространить ее на Универсум, оказывается опять-таки его же собственным свойством, который одновременно и обладает способностью мыслить, содержать в себе идеальное, но в такой же мере он включает в себя и материальное, оставаясь, тем не менее, самим собой, то есть единым целым.

Понять эту особенность Универсума нелегко, она выглядит, на первый взгляд, словесной эквилибристикой. Разумеется, ее можно отбросить, но от мировой проблемы уйти все же не удастся, ибо и мыслимость (как что-то невидимое) и вненаходимость (как что-то ей противостоящее) принадлежат единому Универсуму. Универсум, как «все имеющееся» и все собой охватывающее, пребывает в самом себе и нигде более. Он одновременно совмещает в себе противоположные характеристики, которые человек разделяет на две части, одну соотнося с собой, другую – с тем, что находится вне себя. И каждая точка Универсума как единораздельной структуры несет на себе печать этой двойственности, этого раскола. Человек – не только душевность, но и телесность, о чем мы прекрасно знаем. Мы любим не только за душевность, но и за тело, любуемся им, овладеваем... А ведь оно всего лишь предмет того самого мира, который противоположен *Я*. *Человек есть одновременно и Я и не-Я*. Вот какой неожиданный вывод следует из «универсумного» взгляда на человека. Но и каждый объект, который человек относит к *не-Я*, также есть одновременно *Я* и *не-Я*. Это выглядит, пожалуй, еще более неожиданным и странным. Все наше существо может воспротивиться тому, чтобы объекту, противостоящему человеку, приписывать какое-то подобие мыслимости, разумности, идеальности. И будем совершенно правы. Но лишь в одном. Действительно, столь прямолинейно и примитивно поступать нельзя: нельзя же всерьез считать, что стул, скажем, мыслит. Хотя в истории философии существовало целое течение, называвшееся *гилозоизмом* и утверждавшее, что вся материя мыслит, хотя и в разной степени. Нет, так упрощенно поступать нельзя. Но нельзя отрицать и того, что внешний мир, *не-Я*, поскольку принадлежит Универсуму, несет на себе следы другой его части, то есть мыслимости, идеальности. Факт раскола Универсума на *Я* и *не-Я* проходит не только через человека с его человеческой точкой зрения на мир, но и через весь *Универсум*, который остается, тем не менее, *единым*, всеохватывающим, иначе он просто не мог бы существовать. Но в таком случае этот раскол

проходит через *каждую* вещь, *каждый* предмет, *каждый* процесс, *каждое* событие и явление, и это означает, что он представляет собой *всеобщее* свойство Универсума, что *каждая точка последнего двойственна*, она есть *единство Я и не-Я.*

Теперь суммируем сказанное. Говоря об Универсуме, мы нашли, что его строение обобщенно может быть выражено в виде отношения *Я* и *не-Я*. Каков его смысл?

В нем, во-первых, по смыслу самого отношения – оно принадлежит одновременно обоим членам, – зафиксировано единство между *Я* и *не-Я*, а потому само отношение представляет собой нечто нечленимое, целое. Иначе и быть не может, поскольку Универсум, структура которого выражена в данном отношении, есть именно целое.

Это отношение, во-вторых, выражает определенный тип единства, смысл которого может быть только один: пока и поскольку отношение связывает *Я* (идеальное) и *не-Я* (материальное), то оно охватывает собой все имеющееся и является символически-структурным выражением Универсума.

В-третьих, из сказанного следует, что реально существуют не материальное само по себе, и не идеальное, взятое также само по себе, но нечто третье, соединяющее в себе и то и другое. Таким третьим, как известно из истории философии, оказываются вещи, явления, процессы, причем любая вещь мира (а предельно абстрактно под вещью можно понимать все, что угодно) есть единство идеи и материи. Каждая вещь в свете отношения между *Я* и *не-Я* есть микроуниверсум, все в себя вбирающий. Если мы вспомним тот основополагающий факт, что в онтогенезе воспроизводится филогенез, то предыдущее утверждение не покажется столь вызывающим и странным. И каждая вещь опять-таки в свете этого отношения есть нечто единое, нечленимое, объединяющее и материю, и собственную идею. Каждая существующая вещь выражает себя через специфическое единство материи и идеи, являя себя Универсуму (миру в целом) как его некий образ, символ.

Поэтому, в-четвертых, в каждой вещи символически воспроизводится структура Универсума, которую мы выразим в виде формулы *(Я–не-Я)*.

Чтобы постичь как каждую вещь, так и Универсум вообще, их надо подвергнуть абстрактно-смысловому членению, разложить на составляющие. Способов сделать это превеликое множество. Но

нельзя не заметить одного важного обстоятельства, о котором мы говорили неоднократно. Мир как Универсум, как нечленимое единство (целое), есть нечто *одно*, причем, именно мир. Это *одно* смыслово и логически первоначально можно противопоставить тому, что́ таковым одним не является. Логически это противопоставление осуществляется по оппозиционной схеме: *А–не-А*. Стало быть, имеем: *одно – не-одно*; *мир – не-мир*. Данный прием мы применяем к Универсуму, где выделяем его *смысловую* (идеальную) сторону, или *Я* и противопоставляем ей *не-смысловую* (не-идеальную), то есть *не-Я*. Тем самым мы осуществляем первичное сечение Универсума (одного) на части (многое). В самой этой процедуре нет ничего противозаконного. В самом деле, раз формула *(Я–не-Я)* выражает неделимое целое, то по изначальному смыслу категории «целое» она обязана сдержать части. Такими предельно обобщенными частями как раз и являются *Я* и *не-Я*.

Рассмотрим теперь, что следует из отношения *Я–не-Я*? При этом подчеркнем, что нас прежде всего интересуют *логические возможности*, заложенные в данном отношении, которым по мере возможности мы дадим содержательную интерпретацию.

Сначала отметим, что *Я* и *не-Я* взаимно *исключают* друг друга, то есть они несовместимы. Отметим также, что это исключение осуществляется внутри одного и того же Универсума, то есть *Я* и *не-Я связаны* друг с другом, причем эта связь реализуется через *отрицание*. Несовместимость позволяет рассмотреть члены данного отношения по отдельности, поставив вопросы: а) что есть *Я*? и б) что представляет собой *не-Я*? Чтобы ответить на них, надо заняться более детальным исследованием как *Я* самого по себе, так и *не-Я*, также взятого самого по себе. Именно этим и занимается философия на протяжении всей своей истории. Не будем, однако, забывать, что *Я* и *не-Я* суть составные части единого Универсума. Потому встает далеко не праздный вопрос, а что новое вносит в понимание Универсума, и, прежде всего, в понимание отношения между *Я* и *не-Я* их раздельное рассмотрение. Ведь если бы это ничего не давало, то и сами части было бы бесполезно исследовать.

Прежде всего, обратим внимание на следующее. Начиная изучать Универсум в контексте данного отношения, мы вправе выбрать в качестве исходного какой-либо из его членов. Пусть это будет, к примеру, *не-Я*. Очевидно, в этом случае мы получим материалистическую точку зрения на мир, где первичным считается

материальное, вторичным – идеальное. Придерживаясь последовательно данной точки зрения, мы должны, очевидно, рассмотреть эволюцию мира в целом, то есть прохождение им разных ступеней, уровней своей структурной организации через призму первичности *не-Я* по отношению к *Я*. Рано или поздно здесь возникнет вопрос и о генезисе самого *Я* – как, почему, на каком этапе эволюции и т.п. Впрочем, в этом нет ничего нового, – мы лишь воспроизвели логику постановки и решения проблемы возникновения сознания, мышления в рамках материалистической философии. Что здесь представляется важным? Оказывается, коль скоро в качестве исходного взято *не-Я*, которое, в свою очередь, вырвано из отношения *(Я–не-Я)*, то рано или поздно к этому отношению придется возвращаться. Но данное отношение выражает структуру Универсума в целом, так что *не-Я*, которое было взято нами как самостоятельное, на самом деле является частью, через которую мы пытались и выразить целое. А это искажает реальную картину отношений в Универсуме. Если попытка рассмотрения *Я* через *не-Я* еще так остро не сигнализирует о возникающих здесь деформациях, то, как только мы встаем на точку зрения целого, так они сразу же проявляются. Это справедливо и в том случае, когда в качестве исходного мы возьмем *Я*, то есть, будем реализовывать «линию идеализма». Методологически в обоих случаях Универсум как целое мы можем пытаться восстановить, идя от примата части, а это сомнительно с точки зрения достижения истинного результата. Логически здесь предпринимается софистическая попытка в объем видового понятия (безразлично, *Я* или же *не-Я*) «втиснуть» объем родового понятия (Универсум), что бесперспективно. Наконец, с точки зрения истории философии оба философских направления – материализм и идеализм – оказываются односторонними поляризациями единого целого, не сводящегося ни только к *Я*, ни только к *не-Я*, которые, вопреки прочно устоявшимся мнениям, не дают, да и не способны дать монистического взгляда на мир в целом.

Что же, в таком случае, делать? Какая точка зрения должна быть принята в качестве наиболее адекватной для понимания Универсума? Единственный выход, о чем мы уже говорили выше, заключается в том, *чтобы встать на точку зрения У*ниверсума. Но не впадаем ли мы в этом случае в иллюзию? Действительно, эта ситуация чрезвычайно сложна и деликатна, поскольку удержать точку зрения Универсума, да еще и удержаться на ней довольно трудно. И всякие

попытки достигнуть ее оборачиваются различными философскими учениями, системами, вплоть до альтернативных. Но отказаться от восхождения к Универсуму – значит заведомо отказаться от философского (целостного) понимания мира и перейти на уровень частнонаучного его исследования, в результате чего понимание мира в целом окажется недоступным.

Итак, раздельное рассмотрение *Я* и *не-Я*, необходимость чего мы ни в коей мере не отрицаем, рано или поздно приводит к выводу об односторонности такого подхода к ним и требует их совместного изучения, что означает, что необходимо встать на точку зрения отношения *Я* к *не-Я* как целого. Отношение есть новое качество по сравнению с каждым из своих членов, что выражается в том, что оно уже говорит не о раздельности *Я* и *не-Я*, а напротив, выражает их цельность, связанность друг с другом, так что в самом этом отношении нет уже ни только *Я*, ни только *не-Я*. Потому, когда мы выхватываем из него какой-либо один член, скажем, *Я*, то фактически фоном к нему, тем контекстом, который должен быть учтен, оказывается не *не-Я*, как это может показаться на первый взгляд, но отношение в целом, то есть сам Универсум. Так что имплицитно рассмотрение взаимосвязей между двумя членами отношения *Я* и *не-Я* всегда происходит с учетом третьего члена – самого этого отношения как целого, и надо поэтому попытаться выразить это обстоятельство эксплицитно.

Во-первых, поскольку *Я* и *не-Я* находятся в отношении друг с другом и при этом в структуре данного отношения они четко выделены и обособлены, постольку, скажем, *Я*, к рассмотрению которого мы можем обратиться, должно быть взято не только и не просто само по себе, в его изолированности, но в контексте *не-Я*. Что это значит? Поскольку под *не-Я* понимается противостоящий *Я* мир, постольку это значит, что следует утвердить бытие *Я-в-мире*. И так как *Я* – это не что иное, как идеальное, а *не-Я* – материальное, то бытие *Я-в-мире* есть, по сути дела, бытие идеального в составе мира со всей его специфичностью. И обратно, если берем в качестве исходного *не-Я*, то, разумеется, оно должно быть взято по отношению к *Я*, следовательно, надо рассмотреть бытие *мира-в-Я*, то есть бытие материального в составе идеальной стороны Универсума со всеми вытекающими отсюда последствиями. Это и означает, что от анализа *Я* и *не-Я* самих по себе делается шаг к исследованию каждого из них

как своего иного в сопоставлении с отличным от себя, т.е. в контексте другого.

Во-вторых, *Я*, взятое как свое иное, означает, что начинается рассмотрение *Я-как-мира*, то есть идеальное (субъект) берется не только как субъект, идеальное же, но и как объект, как материальность, то есть как *не-Я*. В свою очередь, *не-Я* (материальность, объект) как свое иное требует рассмотреть *мир-как-Я*, как субъекта, как идеальности, то есть как *Я*. Идеальность, взятая со стороны материальности, материальность, рассмотренная как идеальность, позволяют еще более полно выявить связи между *Я* и *не-Я* в составе Универсума, в частности, сделать шаг к осмыслению их тождественности как взаимоисключающих сторон, образующих одно целое, то есть несущих на себе – в соответствии со своей собственной специфичностью – его смысл.

В-третьих, предыдущий пункт подготавливает наше восприятие к тому, что отношение *Я–не-Я*, образуя единство, превосходящее каждого из своих членов в отдельности, должно выступать как бы своеобразным общим знаменателем по отношению к *Я* и *не-Я*. Если ранее это отношение присутствовало неявно, поскольку мы рассматривали *Я* и *не-Я* фактически по отношению друг к другу (*Я-в-мире, мир-в-Я, Я-как-мир, мир-как-Я*), то теперь мы должны взять *Я* в сопоставлении с отношением в целом, то есть с *Я–не-Я*, или, выражаясь языком математики, *Я* как функцию от *(Я–не-Я)*. Точно так же мы должны поступить и с *не-Я*, взяв его в сопоставлении с *(Я–не-Я)*. *Я* в контексте мирового целого, Универсума, может быть представлено не иначе, как микроуниверсум, повторяющий, содержащий и воспроизводящий в самом себе основные черты и тенденции самого Универсума, но реализующий их бесконечную смысловую и идеальную вариативность, через, скажем, специфику проявления того, что называют ценностью. Соответственно, *не-Я* в том же самом отношении *(Я–не-Я)* выражает тот же самый Универсум через свои инаковые к идеальности состояния, через огромное разнообразие своих состояний, материальных образований и превращений.

В-четвертых, единство *Я* и *не-Я* означает, что отношение принадлежит им обоим одновременно, оно распространяется на *Я* и *не-Я*, так что его самого следует поочередно рассмотреть то как *Я*, то как *не-Я,* т.е. само отношение демонстрирует свою материальную и в то же время идеально-смысловую природу. Не будем при этом

забывать, что за данным отношением фактически скрывается Универсум, который сам имеет такую же двойственно-единую природу. Он един, но разделен на части. Эти части взаимно исключают друг друга, являясь идеальным и материальным. Но он же и двойственен в силу своего единства, оказываясь одновременно и идеальным, и материальным, ибо ни идеальное, ни материальное из Универсума устранить невозможно. тем более бессмысленно ставить вопрос, что здесь первично, а что – вторично, подобно тому, как не имеет глубокого смысла вопрос о первичности орла и решки, северного или южного полюсов.

Наконец, в-пятых, реально существует Универсум, единый и цельный, все собой охватывающий и связывающий. Идеальное и материальное (*Я* и *не-Я*) суть лишь абстрактные стороны его представления, выражения. Потому двойственность, присущая Универсуму, точнее, единораздельная структура, которой он обладает, проходит через каждое сущее, принадлежащее Универсуму. Она проходит через каждого индивида, соединяющего в себе разум и тело, она проходит и через каждую точку Универсума. Вещь есть единство идеального и материального. Но само это единство есть символ, который может быть понят α) *материально* (вещь как сугубо материальное); β) *идеально* (вещь как сугубо идеальное) и γ) *символически*, как единство того и другого, причем символ в свою очередь может допускать бесконечное множество интерпретаций.

Вся эта эквилибристика формулы *(Я–не-Я),* выглядящая, на первый взгляд, бессмысленной, имеет глубокий смысл, а сама формула есть символическое выражение Универсума как целого. В зависимости от доминирования той или иной части целое может быть репрезентировано по-разному. Будучи одним-единственным, Универсум в то же время множественен онтологически и может быть выражен разными способами. Последние, разумеется, имманентны Универсуму, образуя множественные вариации на одну и ту же тему единства. Способы соединения идеального и материального в вещи, в мире в целом, могут быть весьма различными. Именно этим, то есть способами соединения, и отличаются друг от друга как разные философские учения и системы, так и целые эпохи в развитии человечества, дающие в конечном итоге огромное разнообразие представлений о мире. Но в основе всего этого лежат модификации предельно общей и абстрактной структуры *(Я–не-Я)*, эксплицитно

выражающей собою то, что называется базовой интуицией мировоззрения [5, с. 78-91].

В заключение в качестве послесловия обозначим ряд методологических моментов, которые возникают при обсуждении проблемы Универсума.

Во-первых, Универсум как «Все имеющееся» настоятельно требует осмысления категории «Все», которая по своему смыслу довольно необычна, даже парадоксальна, и обращаться с нею следует чрезвычайно осторожно.

Во-вторых, как говорилось выше, возможно двоякое представление Универсума: а) Универсум вбирает с себя *Я* и *не-Я*, оказываясь некой метакатегорий, уже ничего далее не предполагающей; б) Универсум соотносится с *не-Я*, тогда *Я* оказывается за его пределами и отношение *Я-не-Я* в этом случае становится символическим выражением некоего более обширного по сравнению с Универсумом образования, которое опять-таки должно быть обозначено какой-то новой метакатегорией. Иными словами, пункты а) и б) ведут к одному и тому же результату – к отысканию новой категории для обозначения более обширного целого. Но если такая категория *А* найдена, то по отношению к ней по принципу оппозиции может быть указано ее отрицание *не-А*, которые, будучи поставлены в соотношение друг с другом, потребуют некоей сверхновой категории *В* и т.д. В итоге поиск Универсума становится погоней за дурной бесконечностью, стало быть, оказывается чрезвычайно сомнительным предприятием. Существует ли какой-либо выход из данной ситуации? Да, эта проблема неоднократно обсуждается в философии, в том числе и в русской. В частности, А. Ф. Лосев, рассматривая до-предметную структуру имени, приходит к понятию сверх-умного мышления, для которого уже нет ни объекта, ни субъекта, оно владеет «абсолютной единичностью всего» и больше не нуждается ни в каком ином противоположении и представляет собой первозданную сущность [6, с. 86-87]. Она все содержит в самой себе в абсолютной единичности, нераспавшимся, без иного, без противоположения. Потому в такой первозданной сущности снимается всякое различие между логическим и алогическим, рациональным и интуитивным, смысловым и внесмысловым. Но ее обсуждение выходит за рамки настоящей статьи.

В-третьих, философия постмодернизма решительно выступает против бинарных оппозиций, на которых в течение многих веков

строилось мышление философов и представителей других наук в Европе. Бинарная оппозиция – тип отношений в семиотических системах, в рамках которого знак приобретает свое значение только через соотношение со знаком, стоящим к нему в определенном отношении. Слово «верх» раскрывает свое значение в сопоставлении со словом «низ», «сырое» – со словом «вареное» и т.д. В рамках бинаризма отношение «означающее – означаемое» оказывается отношением противоположностей и обретает статус организующего центра, устойчивости и упорядоченности. В структурализме бинаризм становится универсальным методом осмысления природы и культуры [7, с. 81]. Бинарные оппозиции играют особую роль в эстетике и в искусстве XX в. [8, с. 328–329]. Представители философии постмодернизма, в частности, Ж. Делёз, решительно выступают с критикой бинаризма, утверждая, что между «означающим» и «означаемым» существует множество переходных промежуточных ступеней, различий, которые далеко не всегда могут быть структурированы, к примеру, ризоматические процессы. С подобными заявлениями можно было бы согласиться, если бы не некоторые обстоятельства формальнологического характера. Дело в том, что в классической логике, построенной на принципе двузначности, когда суждению может быть приписано только одно из двух значений истинности – истина или ложь, выделяют два типа отношений между понятиями: отношение противоположности и отношение противоречия. Различие между ними в том, что первое отношение содержательное (друг–враг, молодой–старый), тогда как второе отношение строится именно бинарно и именно оппозиционно по схеме А–не-А и носит, скорее, формальный характер. Если в первом случае далеко не всякому понятию удается отыскать противоположное, скажем, для понятия «машина», то во втором случае это сделать можно всегда, поскольку оно является не противоположным, но противоречащим и образуется с помощью отрицания «не-». И содержательно, и формально они образуются различными способами. Именно для первого типа отношений можно отыскать множество градаций и переходных ступеней. Скажем, в неклассических многозначных логиках содержится не одно только значение «истинно», но вводится множество градаций суждений по степеням истинности – более истинные, менее истинные – вплоть до бесконечности. Но в любом случае оппозиция *А–не-А*, в данной ситуации «истина–ложь», образует предельную, граничную схему, за

рамки которой выйти невозможно. Потому-то бинаризм и выступает в качестве фундаментального приема исследования предельно широких и фундаментальных процессов, внося в них упорядочивающие моменты, которые отнюдь не устраняются постмодернистской, по-своему эффективной, методологией.

Литература

1. Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
2. Левин Г. Д. Философские категории в современном дискурсе. М., 2007.
3. Лосев А. Ф. Са́мое само́ // Лосев А. Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994.
4. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991.
5. Рыбаков Н. С. Cogito. Избранные работы по философии. Псков, 2008.
6. Лосев А. Ф. Философия имени. Изд-во Моск. ун-та, 1990.
7. Постмодернизм. Энциклопедия. Мн., 2001.
8. Лексикон нонклассики. Художественно-эстетическая культура XX века. М., 2003.

Мысль и действие*

«В начале было Слово». Доктор Фауст, как известно, намеревался как можно точнее перевести по-немецки страницы Нового Завета. Взявшись за работу, он с первых же строк наткнулся на загадку. Правильно ли, спрашивал себя Фауст, понял я намек? Точно ли тут должно стоять именно «Слово»? Ведь слово, убеждал себя доктор, он не ставит так высоко, чтобы оно было началом всего. Дальнейшие рассуждения вели почтенного доктора от «Слова» к «Мысли», от «Мысли» — к «Силе», от нее — к «Делу».

И каждый раз что-то смущало Фауста. Слово не есть основа всему, мысль не способна вдохнуть в созданье жизнь. Силу он отклоняет без всяких объяснений, хотя и после небольшого колебания. Наконец, Фауст останавливается на «Деле». «“В начале было Дело”, — стих гласит», — констатирует он.

Прав ли доктор Фауст в своих колебаниях, в разных истолкованиях известного библейского стиха? Не исказил ли он его в переводе? Не совершил ли подмену понятий? И что же это за «Слово» такое, что допускает столь широкий спектр интерпретаций, если мы

* Опубликовано в: Вестник Псковского государственного педагогического университета. Серия: Социально-гуманитарные и психолого-педагогические науки. Выпуск I. Псков: ПГПУ, 2007. С. 13–31

учтем научную добросовестность Фауста, его искреннее желание найти наиболее точный смысл стиха?

Обратимся в поисках ответов на эти вопросы к Библии. «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез него начало быть, и без Него ничего не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» [*Ин*. 1, 1–4].

Не ставя себе целью заняться детальным комментированием этого отнюдь не легкого для понимания фрагмента, постараемся все же кое-что прояснить в связи с поисками и намерениями доктора Фауста.

Первая фраза содержит три самостоятельных предложения, каждое из которых акцентирует наше внимание на разном. Так, в первом идет речь о начале. Что такое начало? Каково оно? В чем выражено? В Слове. Что такое Слово? И почему Слово было в начале? Как соотносятся начало и Слово? Вот те вопросы, что возникают сразу же при чтении стиха.

Начнем с «начала». Его свойства довольно парадоксальны и не поддаются сколь-нибудь однозначному описанию. Началу, поскольку оно есть именно начало, уже ничто не предшествует. С него все и начинается. Потому начало есть нечто самое первое, абсолютно первое. Оно есть и непосредственное, ибо его уже ничто не опосредует. Оно пусто, бессодержательно, ибо в противном случае обладало бы структурой, стало быть, его опосредовало бы нечто, а значит, начало уже не было бы началом, первым. Наконец, начало должно быть простым, не состоящим из частей. Но уже эти, казалось бы, очевидные свойства начала порождают массу вопросов.

К примеру, можно ли говорить о собственном содержании начала? С одной стороны, нет, поскольку оно непосредственно и пусто. С другой же, если оно бессодержательно, откуда в таком случае появляется его содержательное наполнение в процессе его же собственного развертывания? Но если начало имеет некое содержание, стало быть, начало и его содержание — не одно и то же, а потому у содержания начала должно бы существовать свое начало, не совпадающее с первым началом. И тогда мы имеем уже не одно начало, а два начала. Совпадают ли они? И не впадаем ли мы здесь в дурную бесконечность порождения бесконечного множества начал?

Далее, новый вопрос: как осуществляется развертывание (развитие) начала? Ведь для того, чтобы «процесс пошел», чтобы развертывание развернулось, нужен некий импульс (внутренний или

внешний). Начало должно быть «заведено». Но если начало пусто и непосредственно, как возможна его внутренняя энергетическая «заряженность»? Что может в нем энергетически возбудиться? Если же начало получает свой импульс извне, то, значит, есть что-то начальнее начала, а потому само начало уже таковым не является.

Наконец, по самому своему смыслу у начала нет и не может быть никакого начала. Начало безначально. Кажется, эта фраза выглядит как каламбур. Но на то и каламбур, чтобы за ним «светился» какой-то смысл. И если позволительно хотя бы на мгновение допустить существование «начала начала», что оно могло бы собой представлять? Вне базового начала оно, вероятно, существовать не может — это сразу же искажает смысл начала. «Начало начала» может принадлежать лишь самому же началу. И это уже первая зацепка для размышления: начало в самом себе содержит свое собственное начало. Стало быть, оно не столь уж и просто, не бессодержательно, не такое оно и непосредственное. Иначе говоря, нити всех начал сходятся в самом же начале. Начало начала, не будем все же забывать, что начало пусто и непосредственно, содержится в нем в свернутом, снятом виде. То есть его как бы еще и нет. Это значит, что в самом начале потенциально, виртуально, а быть может и каким-то иным способом, заложены инобытийные формы собственного осуществления. Начало, существуя в своей определенности именно как начало, обладает способностью отделять себя самого от себя же, делать свое собственное бытие инобытием по отношению к себе же. Оно несет в себе то, чего еще нет, но само оно, как положившее себя в качестве начала, уже есть.

Обстоятельно анализируя свойства начала, Гегель обратил внимание именно на эти его особенности. Начало, поскольку оно существует, есть чистое бытие; оно, далее, есть единство бытия и небытия, точнее, их неразличенное единство. То, что начинается, уже есть, но в такой же мере его еще и нет [1, с. 123–136]. Подчеркнем, что начало есть неразличенное единство бытия и небытия (тождество «тождества и нетождества») и его развертывание есть процесс все более углубляющегося и утверждающегося в бытии различения бытия и небытия. Тем самым, во-первых, обнаруживается структурность начала (единство бытия и небытия), сплошность данной структурности (неразличенное единство), стало быть, оно не столь уж непосредственно и просто, во-вторых, становится ясно, что источником развертывания начала оказывается внутренний импульс,

возникший вследствие напряжения между еще неразличенными, но уже взаимоисключающими друг друга бытием и небытием. В «теле» начала изначально содержится противоречие, заставляющее начало развертываться.

Начало, таким образом, синтетично. В нем сходятся все его парадоксальные моменты и формой выражения их нераздельного единства как раз и является Слово.

В самом деле. Слово есть нечто первичное и непосредственное («в начале всего было Слово»). Оно же есть и особая субстанция (содержание) начала, поскольку «без Него ничего не начало быть». Оно же — необходимое условие развертывания начала, исток жизненности («все чрез Него начало быть»). В Слове заложен также и внутренний импульс для развертывания начала в бытие мира («в Нем была жизнь»). Слово наполняет собой и освещает изнутри «жизнь человеков». Слово тем самым сопоставимо с началом.

Во-первых, Слово есть собственное содержание начала, равно как и его инобытийное выражение. Словом выражено начало. И для адекватной формы выражения начала годится именно Слово. Во-вторых, смыслы начала и Слова в этой связи как бы «перетекают» друг в друга, образуя единое Слово-начало. Потому-то в начале было именно Слово, несущее в себе и собой выражающее содержание бытия, раскрывающее содержание начала как того, что дает жизнь сущему. В-третьих, Слово всеобъемлюще и динамично, и в этом своем качестве оно гораздо мощнее непосредственного бесструктурного, простого начала. Потому оно должно быть не просто началом, но и рождать его из себя, то есть быть началом начала со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Что здесь имеется в виду? Обратимся снова к началу. Как уже было сказано, смысл начала в том, что ему уже ничто не предшествует. Здравый смысл требует сосредоточения внимания именно на начале, отбросив все, что находится вне его. Это и понятно, ибо вне начала уже ничего нет. Однако даже формальная логика для рассуждения требует некоего универсума, в котором А берется в сопоставлении с не-А. Взятые вместе они образуют единый универсум. Теоретическое осмысление возникающей здесь проблемы обязывает взять начало вместе с не-началом, то есть с ничто, а это дает основания заявить, что началу предшествует именно ничто, которое обычно вообще выпадает из анализа, поскольку «находится» вне начала. Впрочем, и это не совсем верно.

Гегель характеризует начало как чистое бытие, а затем заявляет, что оно есть единство бытия и небытия. Но если начало есть только чистое бытие, если ему в рамках обыденного рассуждения ничто не предшествует, то откуда же в таком случае в начале обнаруживается помимо бытия еще и небытие? Ответ может заключаться только в том, что поскольку ничто предшествует началу и объемлет собой последнее, постольку начало, рождающееся в универсуме вместе с ничто, имеет какие-то каналы для проникновения в себя этого первичного ничто. Начало причастно ничто, так что для его собственного же бытия оно должно представлять единство противоположностей, именно, единство бытия и небытия. Ничто, стало быть, и есть основание и опора начала. И когда мы говорим, что началу ничто не предшествует, то имплицитно утверждаем, что именно это-то ничто как раз и предваряет собой начало. Ничто необходимо и для того, чтобы начало могло развернуться, ибо именно ничто «поставляет» бытийствующему началу инобытийные, то есть те, которых еще нет, формы своего воплощения.

Ничто, таким образом, есть первичное, абсолютное и всеобъемлющее конструирование всего того, в составе чего вообще появляются инобытийные формы. Оно и есть безначальное начало всего сущего и не-сущего. Сущего — поскольку оно утверждает его инаковость по отношению к себе. Не-сущего — поскольку в своей основе оно тождественно с ним. В ничто совпадает все категориальное и некатегориальное, логическое и алогическое, разумное и неразумное, осмысленное и бессмысленное и т. д. Оно есть нечто сверхсущее, немыслимое и сверхмыслимое, есть принцип всего, принцип самой принципности, говоря словами А. Ф. Лосева.

Каковы же черты такого всеобъемлющего ничто? В позитивном (катафатическом) смысле о нем нельзя сказать ничего определенного. О нем можно высказаться лишь отрицательно (апофатически). Наиболее полный и яркий перечень апофатических характеристик ничто можно найти у Дионисия Ареопагита ([2, гл. 4, 5], [3], [4]).

Безначальным началом начала, объемлющим все сущее, придающим ему устроенность и цельность является, с точки зрения неоплатонизма, Единое (Одно), с точки зрения христианства, Бог. Именно Бог изначально владеет Словом, именно Слово имеет Бог в своем подчинении. Именно в Боге Слово-начало черпает Божественную энергию и изливает ее на мир, который и начал чрез то быть. Именно в Боге Слово было изначально тождественно Богу,

всецело принадлежа ему и выражая исходящую из него энергию. Таковы особенности смысла второго и третьего предложений первой Фразы. И когда говорится, что «Слово было у Бога», то речь здесь идет не о каком-то конкретном слове, не о его специфическом содержании, но о Слове-Логосе, Слове-принципе, Слове-движителе сущего. Одним словом, о Слове как смысловой осуществленности и осуществляемости всех слов вообще. Только такое всеобъемлющее Слово и могло, видимо, принадлежать Богу, исходить от Него. Потому-то и самый первый акт рождения бытия, различения бытия и небытия и совпадает со Словом вообще, ибо мысль существует, даже если это мысль о несуществующем. Слово является наиболее адекватным выражением свободного, осуществляемого исключительно из бесконечной Благости творения мира Богом. «Идея творения мира Богом, — пишет С. Н. Булгаков, — ... не притязает объяснить возникновение мира в смысле эмпирической причинности, она оставляет его в этом смысле необъяснимым и непонятным; вот почему она совершенно не вмещается в научное мышление, основывающееся на имманентной непрерывности опыта и универсальности причинной связи...» [5, с. 156]. Слово как осмысляющий принцип всего сущего и не-сущего, рационального и образного, логического и алогического и оказывается впереди всякого опыта, универсальной причинной связи, научного объяснения. Такое Слово является мистическим.

Когда мы, попытавшись приподнять мистическое покрывало со Слова вообще, обратимся к обычным словам, то и в них обнаружим те же самые характеристики первичного Слова/Логоса. Вот что пишет на этот счет А. Ф. Лосев: «Слово — могучий деятель мысли и жизни. Слово поднимает умы и сердца, исцеляя их от спячки и тьмы. Слово двигает народными массами и есть единственная сила там, где, казалось бы, уже нет никаких надежд на новую жизнь... Без слова нет ни общения в мысли, в разуме, ни тем более активного и напряженного общения. Нет без слова и имени также и мышления вообще» [6, с. 32]. И далее: «В слове и в особенности в имени — все наше культурное богатство, накапливаемое в течение веков; и не может быть никакой психологии мысли, равно как и логики, феноменологии и онтологии, вне анализа слова и имени. В слове и имени — встреча всех возможных и мыслимых пластов бытия...» [6, с. 33].

Слово — основа и исток, деятель и движитель, носитель идейно-смыслового богатства, синтезатор и интегратор «пластов бытия». Потому доктор Фауст едва ли был прав, отказывая Слову в качестве основы всего. Вполне возможно, что он слишком эмпирично, именно как ученый, подошел к Слову, превратив его в обыденное, рядовое, затертое и потому обманное слово... И не увидел за ним тех смыслов, которые оно изначально несло в себе.

Слово было в начале. Это значит, что оно было субстанциально отягощено, что обязывает нас искать его физически-вещественное воплощение, Иначе говоря, Слово предметно. И денотатно оно соотнесено с предметами существующего мира, утверждая себя в них. Однако если мы ограничимся лишь этим аспектом Слова, то неминуемо попадем в объятия всеопрощающего эмпиризма.

Слово было у Бога. Это значит, что оно своей присущностью Богу поднимает нас над чувственно-предметными бытием и направляет в сторону возвышающегося над эмпирическим миром мира духовного бытия. Слово одухотворяет, делает эмпирическое бытие насыщенным смыслом. И игнорировать эту его сторону непозволительно.

Слово было Бог. Оно изначально таит в себе мистическую непонятность, магически притягивает к себе своей бездонностью, неисчерпаемой глубиной, пластикой скрывающихся в нем смыслов-мыслей. Слово выражает смысл, несет в себе мысль. Исток этой мысли — в недрах божественного Ничто, где содержатся бесчисленные комбинации, переплетения, вариации смыслов. Слово — представитель Бога в здешнем мире, оно связывает нас с миром горним. Слово не имеет непосредственно-осязательного существования, оно рождается мыслью и успокаивается в слове, которое не есть ни графическое его начертание, ни физическое произнесение звуков. И если Мысль не способна вдохнуть в созданье жизнь, допустим, что тут прав-таки доктор Фауст, то, тем не менее, без мысли жизнь перестает быть разумной, осмысленной и осмысливающей, без нее прекращается разумность бытия, стремящегося постичь собственные смыслы. Ибо бытие без Мысли становится просто бессмысленным бытием.

Мысль нуждается в Слове. Но если мы проигнорируем отнесенность Слова к предметам, то едва ли сможем выйти за пределы мистически-иллюзорного истолкования его сущности. Видимо, потому и Фауст неудовлетворен подстановкой в стихе «Мысли»

вместо «Слова». Кроме того, ограничение Слова одной лишь Мыслью суживает его возможности в другом отношении.

В Слове имеется энергийно-силовой аспект, иначе оно было бы просто неспособно выступать деятелем мысли и жизни, приводить в движение народные массы и отдельных личностей. С этим аспектом, имеющим скорее потенциально-виртуальный характер, связано наличие в Слове еще одного аспекта — аспекта осуществляемости (делания) и осуществленности (дела), сделанного. Необходимость наличия в структуре Слова всех обозначенных аспектов вытекает из того, что мысль и предметность должны в самом Слове соединиться в смысловое единство: предмет в Слове осмысливается, нарекаясь именем; мысль же становится предметной, именуя предмет. Форма данного единства должна быть отличной от предмета и мысли, хотя и содержать их в себе, а также и от самого Слова, причем именно Слово в данном случае побуждает к осуществлению единства. Единство мысли и предметности через Слово переходит в Дело (действие). Дело, побужденное Словом и воплощенное в разумность бытия, как бы завершает, разумеется, относительно, смысловую осуществимость творческого развертывания начала в своих инаковых формах.

Как видим, Слово-Логос включает в себя Мысль, Силу и Дело. И доктор Фауст, поочередно пройдясь по всем этим моментам Слова, фактически не вышел за его пределы. Но остановившись на Деле, он как бы сузил его изначальный смысл, придав, тем не менее, Слову завершительно-результативный оттенок. Почему? Во-первых, Дело — такая стадия выражения Слова, когда мысль, в нем заложенная, переходит в действительность, как бы обретая эмпирическое бытие. Такой переход не совершается сам собой, он требует действия. Во-вторых, не будем забывать, что фрагмент сцены с рабочей комнатой Фуста был опубликован впервые в 1808 году, написан же еще раньше. По Европе уже «бродило» мировоззрение эпохи Нового времени, которое не удовлетворяло человека созерцательностью, свойственной предшествующим эпохам, но всячески эксплицировало тезис об активном преобразовании мира, утверждало господство человека над природой [7, с. 12–32]. Но это — тема особого разговора. Интересно, какой оттенок смысла «Слово» смог бы удовлетворить современного доктора Фуста, захваченного мировоззрением эпохи постмодерна?

Мысль в контексте учения о двух умах. Итак, Мысль, Сила и Дело суть слои, образующие Слово. Но входят они в Слово не механически и расположены они там отнюдь не пространственно.

Соотношение между ними достаточно сложное. И коль скоро мы начали с Библии, то продолжим наши рассуждения в контексте христианства. Будем исходить из того, что Мысль, Сила и Дело, а стало быть, и вбирающее их в себя Слово являются фундаментальными экзистенциалами бытия человека в мире. Это значит, что без человека в нашем анализе не обойтись. И не просто без человека, но без представлений о нем в христианской антропологии.

Исходным принципом, точнее, догматом осмысления мира в христианстве является догмат Троичности, выражающий откровение о Боге-Троице. Другим важным утверждением, необходимым для дальнейшего анализа, является утверждение, что человек создан по образу и подобию Божию [*Быт.* 1, 26–27]. Бог-Троица есть единосущие трех Лиц: Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Духа Святого. Человек как образ и подобие Божие тоже вбирает в себя эту троичность, оказываясь существом трехчастным, состоящим из духа, души и тела. Они расположены строго иерархично, гармонично взаимодействуя между собой. И образуют то, что называют цельным человеком. Христианская антропология уделяет большое внимание анализу духа, души и тела, их соотношению и функционированию, а также условиям их гармонизации [8].

В строгом соответствии с догматом Троичности в составе духа выделяются следующие части: ум, воля и сила. Душа также трехчастна и состоит из ума, эпитимии (желательной или вожделевательной силы) и тимоса[2] (раздражительной или чувствительной силы). В состав духа и души входит ум. Но этот ум различен. Ум, входящий в состав духа, называют умом духовным (большим). Ум же, входящий в состав души, есть ум душевный (малый). Между частями духа и души существует аналогия: уму духовному (нусу) соответствует ум души (логикон); воле отвечает эпитимия, а силе — тимос, представляющий собой энергию души. В то же время возникает вопрос: если силы духа и души повторяют друг друга, то какой в том смысл? Нельзя ли обойтись, скажем, одной лишь душой, без всякого духа? Зачем человеку одновременно душа и дух? Ответы на эти вопросы не столь просты. Они связаны с проблемой природы человека, в которой обычно выделяют две очевидные стороны: человек есть существо природное, связанное своим

[2] Слово *тимос* в переводе с греч. значит *зажигаю, горю, пламенею*. Ср. строчки из популярной песни: "Вся душа моя пылает, вся душа моя горит".

существованием с физическим миром, в то же время он обладает разумом и тем самым возвышается над всем остальным миром. Эти две его стороны и образуют основное противоречие человеческой природы.

Как существо природное, человек «вписан» в мир физических объектов. Он сам есть один из таких объектов. Он конечен, смертен, слаб перед стихийными силами природы. Вместе с тем, как существо разумное, он не вписывается полностью в физическое бытие, выходя за пределы конечного физического своего существования, становясь существом безусловным, неограниченным, могущественным. Разрешение указанного противоречия и составляет действительное содержание жизни человека. Самый факт «живого отображения в человеке безусловного бытия, как истинного бытия свободно-разумной личности, принудительно говорит человеку, что в его ограниченно-условном бытии существует какая-то особая связь с истинно безусловным бытием, и что его действительное положение в мире вовсе не есть положение механического Фокуса, в котором только отражается противоположность условного и безусловного, а имеет для себя и особое основание, и особую цель», — пишет В. И. Несмелов [9, с. 247]. Осознание этого особого основания, равно как и особой цели и образует для человека загадку бытия, которую он рассматривает как смысл своей жизни и которую он пытается разгадать.

Чем же обусловлено двойственное (физическое и духовное) бытие человека в мире? С точки зрения христианской антропологии, человек занимает промежуточное положение между миром небесным и миром земным. Как существо физическое, он привязан к миру земному («прах ты и в прах возвратишься» [*Быт.* 3, 19]. Но как свободно-разумная личность, он устремляется к миру небесному. Человек вбирает в себя оба этих плана бытия. Дух выражает связь человека с миром небесным, сверхчувственным, сверхразумным, невидимым, тогда как тело воспроизводит в себе и собою особенности бытия земного. Но человек — существо цельное, в котором соединены обе его стороны. И в результате соединения появляется еще нечто третье, промежуточное, связующее их и в то же время выполняющее собственные функции. Таким третьим и является душа, обращенная одной своей стороной к духу, а другой — к телу. И живет она также двойною жизнью: влечется к мирской жизни, ее сладостям и страстям,

в то же время воспаряет к «красотам небесным», зовя человека в неведомые дали,

Возможно, сциентистски и атеистически настроенный читатель ухмыльнется про себя в этом месте от таких «псевдонаучных» и «псевдофилософских» рассуждений и произнесет: «Экая чушь!» Спорить не будем. Пусть это — чушь. Напомним при этом слова Гамлета: «Есть многое на свете, друг Горацио, что и не снилось нашим мудрецам». Вот ведь в чем дело. Пока что более фундаментального анализа природы человека, что мы имеем в христианской антропологии, в других религиях, современная наука так и не дала. Как пишет Петер Козловски, один из видных современных германских философов, спор между Востоком и Западом есть спор о том, «обретает ли Абсолютное свое осуществление в человечестве и его авангарде — пролетариате (как это полагали младогегельянцы), или Абсолютное уже нашло свое воплощение в вочеловеченном Сыне Божьем и тем самым уже определенным образом — в *каждом* (а не только в том или ином отдельном) человеке. Это старая полемика двух направлений в гегельянстве» [10, с. 33]. И продолжает, что последние 150 лет правогегельянцев критиковали как философских реакционеров, а теперь их правота стала очевидной. «Если бы на исходе XIX в. — в 1-й половине XX в. в споре между младогегельянством и позитивизмом христианство сумело бы достичь большего влияния, возможно, современности не пришлось бы приносить столько человеческих жертв ради высшего существа — человека» [10, с. 33–34]. Стало быть, далеко не безобидно для человека и человечества, какая исходная позиция в понимании человека оказывается главной. А потому мы продолжим рассмотрение проблемы, обращаясь и далее к христианству. При этом подчеркнем, что речь идет именно о контексте анализа.

Из того, что сказано было выше о природе человека, можно сделать вывод, что у духа и души разное предназначение и что действуют они на разных уровнях. Дух по своей природе интеллигибелен, сверхчувственен, умопостигаем. По способу существования он трансцендентен, вечен, беспределен, не имеет носителя, формы, существуя вне времени и пространства. Эти характеристики духа лежат далеко за пределами человеческих восприятий и представлений, всего того, что присуще человеку от его физического бытия. И лишь будучи опосредован, он находит возможность «условно локализоваться». Для этого он должен быть

каким-то способом «уловлен» и «удержан» хотя бы на некоторое время. Таким «инструментом» для «уловления» и «удержания» духа и является душа. Дух есть внутреннее души, душа — внешнее по отношению к духу. Сама же душа в силу ее предназначения — быть посредником между телом и духом — должна иметь носителя, воплотиться в нем и действовать посредством него. Таким носителем, оболочкой души является тело. Трехчастное строение человека (мы сейчас отвлекаемся от иных вариантов представления природы человека в самом христианстве) ([11], [12]), таким образом, диктуется необходимостью соединить в единое целое его две стороны.

Христианство различает дух человеческий и Абсолютный Дух. В Ветхом Завете говорится: «Но дух в человеке и дыхание Вседержителя дает ему разумение» [*Иов.* 32, 8]. Дух человека восходит к Абсолютному Духу. Для постижения небесного (сверхчувственного, невидимого) плана бытия и предназначен дух человека, в котором наиболее важным элементом является ум, именуемый духовным.

В первой части статьи мы онтологически «рассекли» универсум надвое: на трансцендентное ничто и имманентное начало, воплощающееся в действительность. Ничто и начало взаимно обусловливают друг друга, но в то же время они разделены неодолимой для эмпирического бытия гранью. Приглядимся теперь более пристально к универсуму.

Существуют разные интерпретации его природы. В частности, С. Л. Франк, обозначая универсум термином «реальность», считает, что он включает в себя объективную действительность, в состав которой входят как эмпирически существующие объекты, так и их идеальные формы, психические субъективные состояния, и кроме того, идеальное вневременное и внепространственное бытие, которое объемлет собой данную действительность. Это таинственное идеальное бытие, полагает С. Л. Франк, и есть первичное сверхмировое, сверхобъективное бытие [13]. Оно трансцендентно по отношению к объективной действительности. Данное первичное бытие в смысле С. Л. Франка мы отождествляем с нашим трансцендентным ничто, хотя понимаем, что тут могут быть смысловые оттенки, не учтенные в данном отождествлении.

Человек имеет дело прежде всего с объективной имманентной ему действительностью, с миром эмпирических объектов и их взаимодействиями, а также с психическими состояниями как

собственными, так и других людей. Есть ли у него выход к трансцендентному ничто? И как, ставят вопрос В. В. Налимов и Ж. А. Дрогалина, возможно соприкосновение с семантическим Ничто? [14, с. 106]. Оказывается, есть, возможно. Более того, существует много способов.

Первый и основной из них — смерть как переход в вечность. Но далеко не единственный. Н. А. Бердяев пишет: «Есть другой выход из времени в вечность — через глубину мгновения... Но этот выход не бывает окончательным и целостным, он постоянно опять выпадает во время» [15, с. 360]. Не потому ли доктор Фауст и хотел удержать «последний миг, пустейшее мгновенье», стремясь в то же время сохранить свою жизнь?! Однако, продав душу дьяволу, он канул в вечность навсегда. Столь ли трагичен исход общения человека с трансцендентным ничто? Есть ли что-нибудь иное?

В. В. Налимов и Ж. А. Дрогалина перечисляют: во-первых, остановка собственного, психологического Времени; замедлением времени можно имитировать смерть: во-вторых, замедление Времени достигается медитацией, а также в Любви. «Бытие, — пишут они, — раскрывается через персональное Время, порождаемое Деланием, Не-Бытие, понимаемое как свободная, внеперсонализированная экзистенция, не порожденная Деланием, раскрывается через Любовь» [14, с. 110]. «Выход в Ничто — соприкосновение с ним — открывается через любую из его четырех ипостасей: Любовь — в евангелическом христианстве и в тантризме, Свободу — в буддийском освобождении от своей личности, Знание — в гностическом христианстве, Молчание — в медитациях, знакомых, кажется, всем культурам мира. Но только через Любовь соприкасается Ничто непосредственно с физической природой человека» [14, с. 112]. Не соглашаясь с несколько категоричным разбиением ипостасей божественного Ничто, мы, тем не менее, позитивно относимся к самому намерению цитируемых авторов обозначить ипостаси.

Мы полагаем, что сам процесс соприкосновения связан именно с наличием духа, с духовной составляющей природы человека. Дух, пишет Н. А. Бердяев, есть реальность другого порядка (нежели природная реальность — *Н. Р.*), он в другом смысле реальность. «Духовный элемент в человеке означает, что человек не только природное существо, что в нем есть сверхприродный элемент» [15, с. 357]. Через него-то человек и выходит в сферу трансцендентного

ничто. Решающую роль играет здесь ум духовный. Что он из себя представляет? Как действует? Каковы его функции?

Духовный ум, согласно христианской антропологии, предназначен для постижения первичной реальности. Он имеет своею главною задачей созерцание глубин трансцендентного ничто. И как специфична данная первореальность, в той же мере специфичны и сам духовный ум, и его деятельность. Обычно, когда рассматривают деятельность ума, то сам процесс квалифицируют как мышление, результатом его оказывается произведенная мысль, выраженная, скажем, в понятийной форме. Но эти характеристики для духовного ума и его деятельности не годятся.

Деятельность ума духовного — созерцание. К нему надо специально готовиться. Вот как описывает эту предварительную стадию в послании к Тимофею, епископу Ефесскому, Дионисий Ареопагит: «Ты же, дорогой Тимофей, усердно прилежа мистическим созерцаниям, оставь как чувственную, так и умственную деятельность и вообще все чувственное и умозрительное, все не сущее и сущее и изо всех сил устремись к соединению с Тем, Кто выше всякой сущности и познания. Неудержимым и абсолютным из себя и из всего исступлением, все оставивший и от всего освободившийся, ты безусловно будешь возведен к пресущественному сиянию божественной тьмы» [2, с. 341–343]. То есть для того, чтобы научиться созерцать, надо отрешиться от предметов внешнего мира, от чувственных восприятий и мыслительной деятельности, преодолеть фантастическую рассеянность своих состояний, сконцентрироваться. Человек, достигший этого состояния, именно созерцает, но не мыслит в привычном понимании этого слова.

И пока и поскольку объектом созерцания является трансцендентное ничто, которое не имеет никаких форм и образов, никаких определенных, оконеченных и окачествованных образований, постольку само созерцание безобразно и внепонятийно. Духовный ум в деятельности созерцания свободен не только от понятийного воссоздания созерцаемого, но действует вообще вне головного мозга человека. Это ум «бестелесный», никак не связанный ни с каким-либо органом человека, в том числе и с мозгом.

Это обстоятельство для современной литературы не является ни неожиданным, ни необычным. Дело в том, что представления о сознании существенно изменились, расширились. В частности, выявлены спектры сознания, включая, сознание космическое,

мировое, подвалы сознания, связанные с коллективным бессознательным. Предлагаются разные модели сознания, среди которых, пожалуй, лидирует так называемая холотропная модель ([16], [17], [18]). Один из основоположников современной трансперсональной психологии, С. Гроф, ссылаясь на книгу нейрохирурга с мировым именем У. Пенфилда «Тайна сознания», пишет, что тот «выразил глубокое сомнение в том, что сознание является продуктом мозга», хотя нет оснований отрицать наличие связи между тем и другим [19, с. 39]. И хотя в этих высказываниях порой обнаруживается категориальная аморфность, ибо не вполне ясно бывает, какое же сознание имеется в виду, тем не менее, они свидетельствуют лишь о том, что современные исследования в области сознания еще только приближаются к тем прозрениям, что мы находим в христианстве, как, впрочем, и в других религиях, относительно природы разума и сознания.

Сказанное отнюдь не означает, что у духовного ума нет никаких органов созерцания. Такие органы были известны уже древнегреческим философам, в частности, Платону, говорившему об «очах ума», интеллектуальном зрении, с помощью чего и созерцаются идеи и прообразы вещей. О нетелесных очах ума говорят и святоотеческие писатели (Исаак Сирин, Никита Стифат, Марк Подвижник и др.)

В процессе созерцания человеку открывается таинственная первореальность. Что же он видит? Ответ на этот вопрос дал уже Дионисий Ареопагит — «пресущественное сияние божественной тьмы». В этих словах заключен парадокс: трансцендентное ничто, абсолютная тьма... сияет! Как бы к этому ни относиться, при созерцании, и это подтверждается многовековой религиозной практикой, духовный ум видит свет, как исходящий от Божественного Ничто, так и свой собственный. Да и по природе своей духовный ум есть Свет и Огонь, имея сродство с Богом. О мистической иллюминации в христианстве написано и сказано немало, но это — тема особого разговора. Отметим лишь некоторые моменты.

Духовный ум находится у человека обычно в латентном состоянии, проявляясь лишь иногда как некий проблеск, озарение. Но его можно развивать через молитву, медитацию. И тогда, пишет Исаак Сирин, «от молитвы рождается некое созерцание, и прерывает оно молитву уст, молящийся в созерцании становится телом бездыханным, придя в восторг... Здесь да умолкнут всякие уста,

всякий язык...» [12, с. 60]. Такое состояние, подчеркивает он, мы называем молитвенным созерцанием. Но, продолжает святитель, сколько бы человек ни употреблял усилий, чтобы духовное снизошло к нему, оно не покоряется. Вместо истинного созерцания может снизойти его призрак, вид чего-то или мечтательный образ. Отличить одно от другого можно так: если созерцание истинно, то обретается свет, в противном случае глаз видит тень.

В процессе созерцания к деятельности ума прибавляется еще так называемое духовное (умное) чувство, или ощущение, которое Исаак Сирин называет «ощущением тайн Божиих». Благодаря этому достигается полнота созерцания, дающая человеку радость, блаженство, восторг. Все это происходит не просто от созерцания, а от слияния человека с объектом созерцания. Потому описывая акт созерцания недостаточно использовать обычные гносеологические категории «субъект» и «объект», поскольку в созерцания двое становятся одним, исчезает всякое разделение на субъект и объект.

В созерцании субъекту, принадлежащему здешнему бытию, открывается трансцендентная первореальность. Акт открытия — это акт откровения, возможный только в личном общении. Это акт, идущий изнутри, из глубины личности. Вот почему его нельзя передать и перепоручить другому. О нем можно, в лучшем случае, рассказать. Но надо помнить, что любой рассказ гораздо бледнее испытуемого состояния откровения.

В созерцании трансцендентное ничто проникает в имманентное нечто, так что они становятся неразличенным единством бытия и небытия, тождеством «тождества и нетождества». «В диалектике откровения имманентность позволяет нам именовать трансцендентное. Но не было бы и имманентности, если бы трансцендентность не была бы, в глубинах своих, недоступной» [20, с. 204]. Стало быть, хотя трансцендентное и открылось в имманентном, но оно с ним полностью не срастворилось, так и оставшись трансцендентным, превосходящим все сущее и не-сущее. И хотя, как об этом мы говорили, существуют разные способы соприкосновения с трансцендентным ничто, но слияние трансцендентного с имманентным в акте откровения означает, что выход в ничто открывается человеку лишь изнутри. Он как бы носит в себе, в глубинах своего «Я», своей личности каналы, через которые ему и является трансцендентность. Открытие самого факта существования

таких каналов проникновения человека в себя, в свой внутренний мир в философии связано с именами Августина и Декарта.

Но, спрашивается, зачем человеку сдалось созерцание этой таинственной и малопонятной первореальности? Что он от этого имеет? И зачем духовный ум выводит его в сферу трансцендентного? Если мы скажем, что человеку все это совершенно ни к чему, то, во-первых, ошибемся, а во-вторых, поставим под сомнение целесообразность существования и самой духовности человека. И поскольку отрицать существование духовности все-таки рискованно, то тем самым косвенно приходится мириться и со всем остальным.

За ответом на поставленные вопросы обратимся снова к христианской антропологии. Вспомним, что природа человека двойственна и противоречива: он одновременно является существом природным и духовным, личностью. К тому же личностью он от рождения не является, обладая лишь потенцией личности. Когда и как эта потенция развернется, зависит от множества факторов. Задача бытия человека, его жизни — стать личностью, хотя, пожалуй, далеко не всякий индивид сознает и формулирует эту задачу дачу эксплицитно. Жизнь человека — единство его природного и личностного становления и важно, что именно в ней он устремляется к личностному воплощению. Но тем самым в жизни человека должно постоянно ощущаться напряжение. «Ему присуще глубокое и неистребимое чувство некоей сокровенной уверенности: он, каким он существует, каким он дан себе — это досадное "не то"» [21, с. 65]. «*Существует иная реальность, лежащая за пределами человека и присущего ему рода бытия, отличная от реальности наличного человеческого существования*» [21, с. 66]. Ее существование обнаруживается по действию на человека, которое проявляется прежде всего как неистребимая тяга к чему-то иному, что, находясь вне его, постоянно тянет к себе. Тем самым, с другой стороны, можно констатировать расщепление бытия человека на наличное (здешнее, имманентное) и иное (нездешнее, трансцендентное), которые не только связаны друг с другом, но, как пишет С. С. Хоружий, вторая реальность (иное бытие) совершенней, сильнее первой, она обладает «большей бытийной мощностью», составляя предмет фундаментального стремления человека [21, с. 66]. Эту вторую реальность С. С. Хоружий называет Личностью.

Не вступая с цитируемым автором в терминологическую дискуссию, фиксируем главное. Суть Личности образует ее духовное

ядро. Человек влечется духом (вспомним о силе как одной из составляющих духа), дух же являет собой условие и основу созерцания трансцендентного ничто. Какие бы оговорки здесь ни возводить, само расщепление бытия — общепризнанный факт, таким же фактом является и фундаментальное стремление к Личности. Можно усилить сказанное, учитывая, что от факта до принципа — один шаг, заявив, что данное стремление есть фундаментальный, универсальный принцип бытия человека, рожденный противоречивым единством трансцендентного и имманентного. Суть его в том, что он спонтанно индуцирует в человеке установку на переосмысление и преобразование собственного бытия, результатом чего оказывается обретение личностью духовного измерения этого бытия. Как существо конечное, человек зажат между небытием (до рождения) и небытием (после смерти), он как бы находится в силовом поле между двумя полюсами небытия. Стремление и есть направление его движения по небольшому островку бытия — жизни, конечной же целью этого стремления является обретение свободы. Свобода же есть оставление зажатого состояния. И чтобы достичь его, надо, во-первых, собрать все свои дробные множественные состояния (характеристики) воедино (первое условие), во-вторых, сконцентрировать их в особом цельном устроении, возвышающимся над здешним «не то» (второе условие).

Желая оставаться существом имманентным, бытийствующим (и жизнь хороша, и жить хорошо!), в то же время он хочет стать существом трансцендентным, вневременным и внепространственным (одни поиски эликсира бессмертия чего сто́ят!). Но для осуществления стремления ему нужны сила, энергия. Где же их взять? Только в одном — в самом этом трансцендентном ничто. Трансцендентное ничто — это своего рода бесконечно мощный потенциальный хранитель энергии. Это — тот вечный и неиссякаемый источник, который придает человеку живительные силы, когда, казалось бы, и надеяться уже не на что. Надежда на осуществление ничто — вот что удерживает его на плаву в этой жизни. В то же время трансцендентная первореальность отделена от человека потенциальным же барьером, который надо еще суметь преодолеть.

Созерцание трансцендентного ничто с помощью духовного ума и есть то усилие, тот энергетический импульс, благодаря которому человек одолевает барьеры в здешнем мире. Тот свет, что его озаряет, будучи первичным проявлением трансцендентного ничто в здешнем,

наличном горизонте бытия, и придает силы, поддерживает, воодушевляет, вдохновляет, через него снисходит человеку благодать... Без этого внутреннего света сама жизнь человека представляла бы сплошной мрак. Гибельный холод всеподавляющей бездны самого ничто без этого света лишал бы жизнь человека всякого смысла, не давал бы ему никакой возможности для деятельности. Без духовного ума, без деятельности созерцания жизнь человека либо была бы невозможна вообще, либо же превращала бы его в скота. И там, где этот ум спит, подавлен, люди обречены на животное существование. В лучшем случае они становятся душевными животными. Итак, деятельность духовного ума — это созерцание, не являющееся мыслительным процессом в общеупотребительном смысле. Акт созерцания дает человеку внутреннее озарение, которое освещает жизнь, придает ей смысл. Созерцание — это усмотрение трансцендентного в имманентном, дающее ориентацию и стремление в наличном бытии. Потому деятельность ума духовного есть необходимое условие бытия человека в здешнем мире. Созерцание несет с собой свободу. «Созерцающий вообще не испытывает напряжения», — пишет М. Бубер [22, с. 100].

Человек — существо, пребывающее прежде всего в физическом, здешнем мире. Он вынужден пребывать в нем в силу своей телесности. И ему надо в нем ориентироваться, отмечать свой путь вехами, чтобы добраться до цели. «Кто ищет — вынужден блуждать», — говорит Господь, заключая с Мефистофелем пари и вручая ему судьбу доктора Фауста. Для ориентации и блуждания, поисков и обретений и предназначен ум малый, душевный (*логикон*). Этот ум действует на ином уровне, иначе себя проявляет. Объектом восприятия и осмысления для него является эмпирическая действительность, включающая как объекты внешнего мира, так и собственные психические состояния субъекта. Сфера его деятельности всецело ограничена имманентным бытием и только то оказывается в поле его действия, что предварительно озарено светом духовного созерцания, выхвачено из бездны ничто. Христианская антропология подчеркивает, что ум душевный в тримерии души занимает ведущее место, подчиняя себе *тимос* и *эпитимию*. Его деятельность и есть привычный для нас процесс мышления. Результатом его деятельности является мысль. Именно этот процесс

является объектом изучения со стороны психологии, лингвистики, нейрофизиологии, логики, философии, других дисциплин.

Когда исследуется логический аспект мысли, то прежде всего выделяют содержание и форму мысли, изучают закономерности отношений между формами мысли. Психология интересуется закономерностями формирования мышления у человека. Так, исследования швейцарского психолога Ж. Пиаже показывают, что формирование мышления у ребенка проходит четыре основные стадии: от 1,5 до 4 лет — допонятийное мышление, с 4 до 7-8 лет — интуитивное мышление, с 7-8 до 11-12 лет — конкретные операции мышления, наконец, с 11-12 лет и в течение всего юношеского периода вырабатывается формально-логическое мышление [23, с. 179]. Правда, в настоящее время эти данные подвергаются активной критике. Так, практика внедрения программы «Философия для детей», разработанной американским проф. М. Липманом, показывает, что между мышлением взрослого и ребенка не существует резкого качественного различия [24]. Как бы к этому ни относиться, очевидно одно: деятельность малого ума связана с деятельностью головного мозга человека и проявляется как переход от одной мысли, одного частного содержания к другой мысли. Это о нем говорит Гегель, что мышление катится от понятия к понятию. Собственно деятельность душевного ума и есть процесс логического перехода мысли от посылок к заключению. Там, где цепочка этого перехода разрывается, возможно появление интуиции, догадки, озарения, что косвенно свидетельствует о вмешательстве в этот процесс ума духовного.

Душевный ум — это обобщающий, абстрагирующий, идеализирующий ум. Его логическая деятельность связана с чувственностью, содержание мысли зависит и от особенностей восприятия человеком внешнего мира. Возникающие здесь проблемы соотношения чувственного и рационального, эмпирического и теоретического, теоретической нагруженности факта хорошо известны современной науке и философии.

Для ума душевного характерны заблуждения в воспроизведении внешнего мира, колебания между истиной и ложью, мнением и фактом. Он в силу своей ограниченности критик, скептик, часто впадает в пессимизм, склонен к демонстрациям, бывает агрессивен, теряется перед множественностью, не умея найти единства, абсолютизирует частности, не видя целого. Он порождает антиномию веры и разума, делит мир на оппозиции, не умея довести

последовательно и до конца синтез. Вместо синтезирования, пишет А. Позов, малый ум синкретизирует, считает сходным то, что таковым не является в духовной сфере [8, с. 66]. Этот ум имеет словесную природу. Антоний Великий говорит: «Молча ты умствуешь, и, умствуя, говоришь в себе: ибо в молчании ум рождает слово» [25, с. 83]. Деятельность мышления протекает в безмолвии, но мысль является, и слово — это воплощение, выражение мысли. Тем самым Слово, которое смутило доктора Фауста, не просто содержит в себе Мысль, но и Мысль выражается в Слове, обретая в нем инобытийное существование, делаясь доступной для восприятия и осознания. Мысль в то же время формируется благодаря Слову, которое в этой ипостаси выступает как орудие Мысли. Но здесь, разумеется, в первую очередь, имеется в виду божественное Слово-Логос, тогда как человеческое слово соотносительно с деятельностью именно ума душевного. Мысль человеческая, тут Фауст прав, не обладает энергией для того, чтобы вдохнуть в созданье жизнь, ибо она ограничена и не дотягивает до духа, который именно и есть «дыханье жизни».

К сказанному относительно ума душевного и человеческой мысли добавим еще, что начиная с XVI-XVII вв. Западная Европа культивирует именно ум душевный, именно его имеет в виду, когда говорит о торжестве разума, науки, знания, именно на него уповает человек Нового времени в надежде покорить природу. Наука, научное мировоззрение, модели светского образования формируются и развиваются под эгидой культа малого разума. К чему приводит гипостазирование этого разума, слишком пространно говорить не приходится. Культура Европы, попавшая под власть рацио, медленно и неотвратимо деградирует. Общим местом в литературе уже стало единодушное признание падения духовности, констатация экологического кризиса, надвигающейся антропологической катастрофы. Малый ум в отрыве от ума духовного, в противостоянии с ним оказывается весьма опасным в руках человечества. Нельзя не согласиться с О. Волгиным, который пишет: «Слишком тяжелой ноше «чрезмерной духовности» Запад предпочел обет "чрезмерной культурности". Что он в результате приобрёл, мы знаем, а вот что потерял, нам до конца неведомо» [21, с. 104]. Против восторженного преклонения перед внешним ученым знанием еще в XIV веке предостерегал Григорий Палама: «Бывает ... вовсе не очищающее, а обчищающее душу знание без любви, — любви, вершины и корня и

середины всей добродетели, ... а духовного знания так никогда и не будет, если благодаря вере знание не сочетается с любовью к Богу...» [27, с. 17]. Такова Мысль в свете учения о двух умах.

От мысли к действию. «Тесная связь ума, мышления и слова повела, — пишет А. Позов, — с древних времен к их отождествлению. Так, по-гречески и ум, и слово выражаются одним словом логос» [8, с. 152]. Об этом же говорит и В. В. Бибихин: «Мысль и слово одно, как греческое логос, болгарская дума означают слово и смысл вместе» [28, с. 78]. Тем не менее, тождество мысли и слова есть тождество «тождества и нетождества», так что в той же мере можно сказать, что они не одно. Наличие в слове разных слоев как раз и указывает на это обстоятельство. Мысль есть внутреннее содержание слова, нуждающееся во внешнем фиксировании. Последнее же не исчерпывается ни озвучиванием мысли, ни произнесением или написанием звуков, букв.

Наиболее тонко и точно специфику слова передает стоическое «лектон». Анализируя природу лектон, А. Ф. Лосев [29, с. 99–121] показывает, что, как словесная предметность физического тела, оно само не есть ни что-нибудь физическое, ни какой-нибудь психический акт, ни логическая конструкция. Лектон дано прямо, непосредственно, интуитивно и нераздельно. Его понимает всякий человек, даже и не учившийся логике. По природе своей оно ни истинно и ни ложно, находится за пределами утверждения о бытии и небытии. Лектон есть смысл обозначаемой в слове предметности. В нем содержится отношение и к слову, ибо оно есть предмет слова, и к предмету, обозначаемому словом. Слово «дерево» указывает на предмет — дерево, а также и на смысл этого предмета, который и есть лектон. Более того, лектон есть система смысловых отношений, достигающая своей полноты в высказывании, в отношениях между словами. Потому природа лектон чисто реляционна. Лектон способно улавливать и выражать через разные типы модальностей, падежи, залоги, времена, контексты и т.п. тончайшие оттенки смыслов. Да и само понятие лектон «потому и было введено стоиками, что они хотели фиксировать любой малейший сдвиг в мышлении» [29, с. 112]. Функционирование же лектон — чисто смысловое, но требующее немедленного приложения к предметам. Так что для слова характерны а) смысловое конструирование (осуществление) и б) предметная отнесенность смысла.

К примеру, слово «стол» указывает на вещественный, физический предмет — стол. Последний существует вне слова и отличен от него: между словом и предметом нет образного сходства. Различны они и по способу существования. Стол, как предмет, можно сломать, слово же, выражающее смысл стола, останется, равно как останется и его смысл. Предмет обладает вещественно-материальным, физическим бытием, он чувственно воспринимаем. Смысл же не является чем-то вещественным, физически осязаемым и воспринимаемым. Он умопостигаем. Смысл не просто отличен от предмета смысла, но и свободен от него.

И вместе с тем смысл неразрывно связан со своим предметом. Попробуйте-ка, сохранив смысл «стола», совершить подмену предметов, подсунув, например, полку, скажем при покупке вещи в мебельном магазине. Подмена — и предметная, и смысловая — тотчас обнаружится, а продавец может понести наказание. За предметом скрывается лишь его собственный и вполне определенный смысл, смысл именно данного предмета, данного класса предметов. Ясно, что характер связи предмета и его смысла не причинно-следственный, не функциональный, даже не вещественно-физический. Эта связь сущностно-смысловая и довольно жесткая. Где же, в какой сфере «расположен» смысл? Можно допустить, что раз он невещественен, значит, он идеален. И в известной степени это так. Но тут нужны уточнения.

Смыслами обладают не только физические тела, но и психические, субъективные акты и состояния, логические процессы. Вполне правомерен вопрос типа «каков смысл второй производной?», «что такое хорошо?» Но, ни вторая производная, ни само «хорошо» не являются физическими предметами. Они идеальны. И когда В. В. Маяковский от имени отца разъясняет крохе-сыну, что такое хорошо, а что такое — плохо, то фактически он совершает подмену. Вместо того чтобы разъяснить своему сыну смысл «хорошести» самой по себе, он указывает на ряд человеческих поступков и прилагает к ним оценки «хорошо» и «плохо», оставляя без анализа саму суть оценок. Потому если идеальный смысл «прикладывается» к идеальным же объектам, значит, что это — разные идеальные. И чтобы не путаться в них, целесообразно, видимо, вывести смысл как за пределы физического, материального, так и идеального бытия.

Смысл не материален (это понятно), хотя и связан с материальными предметами. Смысл и не идеален (это почти

непонятно!), хотя тоже связан с идеальными объектами. Смысл, по-видимому, принадлежит той сфере, которая «лежит» вне материальности и идеальности, по ту сторону того и другого. Можно сказать, что смысл трансцендентен по отношению к объективной действительности. Он трансцендентен по отношению ко всему внесмысловому и, соединяясь с ним, делает его осмысленным. Смысл рождается, если только уместно говорить о «рождении», существует, если только правомерно говорить о «существовании» смысла, в трансцендентном ничто. Об этом свидетельствует его способность внезапно появиться ниоткуда, вспыхнуть, озарить и так же внезапно исчезнуть. И ничем его не удержать, даже если слово и произносить, как заклинание, до бесконечности. Эффект как раз будет обратным, ибо «повторенное несколько раз, оно кажется не только утратившим смысл, но и невозможным, нереальным, неуместным» [28, с. 93]. На этом эффекте строится непрестанная молитва, когда бесконечное повторение слов молитвы приводит к тому, что смысл покидает слово, и оно уходит, остается лишь смысл, непосредственно явленный в созерцании. Так подготавливается почва для духовной работы человека.

О принадлежности смысла к трансцендентному ничто говорит и неприменимость к нему оппозиционных пар типа «истина/ложь», «мнение/знание», а также то, что он предваряет собой утверждения о бытии и небытии. Все это вторично по отношению к нему и удерживается мыслью, выражается в языке. Смысл ухватывается порой интуитивно и непосредственно, вне чувственности и логического размышления. Можно даже сказать, что он созерцается, открывается уму духовному, тогда, как мысль есть всецело принадлежность ума душевного. Смысл и мысль различны как по статусу, так и по сфере пребывания. Одно существует в трансцендентном ничто, другое — в имманентном горизонте бытия человека. Одно является чем-то таинственным, неуловимым и неподвластным человеку, другое же формулируется, развертывается, складывается по логическим законам человеком, на мысль влияют психические и физические состояния субъекта.

Таким образом, в составе Слова обнаруживается еще один слой, быть может, наиболее важный — Смысл. Слово содержит в себе Смысл, Мысль, Силу, Дело. Смысл трансцендентен, но он открывается либо за фасадом Слова в созерцании, либо при определенных условиях «перетекает» в Мысль и становится «своим»

для человека мыслящего, владеющего словом. Благодаря Смыслу Слово как раз и способно выводить человека за пределы наличного бытия в трансцендентную сферу. С помощью слов человек может, правда, апофатически, даже описать ее, приоткрывая самое сокровенное. Не менее существенно и то, что Слово связывает человека со здешним миром, укореняя его в нем. Происходит это благодаря тому, что Слово сопоставляет смысл с предметом. Тот, кто владеет словом, обладает и смысловой предметностью, а предметность, и прежде всего она, как раз и укореняет человека в действительности. Таким образом, можно говорить о развертывании Смысла в предметное бытие. Как этот процесс совершается?

Чтобы ответить на поставленный вопрос, обозначим прежде всего тот дискурс, в рамках которого мы ведем обсуждение проблемы. Мы исходим из того, что констатируем существование некоего универсума, состоящего из трансцендентного ничто и имманентного нечто, наличного, здешнего бытия. Трансцендентное и имманентное и взаимосвязаны, переходя одно в другое (фактически это и есть осуществляющийся процесс перехода небытия в бытие и обратно), вместе с тем они разделены границей, делающей их взаимно исключающими друг друга, ибо бытие не есть небытие и в той же мере небытие не есть бытие. Трансцендентное и имманентное одновременно и тождественны и нетождественны. Без этого условия их взаимодействие было бы вообще невозможно. Сфера, где нетождественное совмещается, становясь тождественным, а тождественное разделяется, становясь нетождественным, есть граница между трансцендентным и имманентным. Особенностью границы, как известно, является то, что она одновременно принадлежит обоим составляющим универсума и не принадлежит им, образуя самостоятельное нечто. Потому в состав двухэлементного универсума мы должны ввести третий элемент. Что он из себя представляет? Можно сказать, что это — граница. Но мы поступим иначе, воспользовавшись некоторыми идеями, высказанными в литературе.

К примеру, В. В. Налимов и Ж. А. Дрогалина пишут о такой онтологической триаде, как Ничто, Потенциальность, Природа (варианты: Ничто, Потенция, Проявленность; Плерома, Творение, Сотворенное). Семантическое Ничто, говорят они, представляет собой непроявленность, которая становится проявленным Нечто через Потенциальность (Потенцию) [14, с. 95–103]. Потенциальность и содержит тот источник напряжения, который энергийно разряжаясь,

переходит в силовое действие, рождающее Природу. Потенциальность, заметим мы, есть своеобразный аналог воли как второго элемента духа. В то же время обратим внимание на терминологическую неточность данных авторов. Коль скоро в триаду включено Ничто (Небытие), то она структурно и смыслово выпадает из контекста бытия, в связи с чем едва ли здесь уместно использовать термин «онтологический».

Несколько иначе подходит к анализу событийной структуры мира С. С. Хоружий ([30], [31]). Рассматривая исихастскую модель реальности, он показывает, что в ее основе лежит базовая онтологическая структура всей европейской метафизики, восходящая к Аристотелю (IX книга «Метафизики»). Она включает в себя Возможность (потенцию, потенциальность), Энергию (действие, деятельность, осуществление) и Энтелехию (действительность, осуществленность). Возможность посредством энергии претворяется в энтелехию — такова, пишет С. С. Хоружий, последовательность осуществления события, структурными элементами которого являются эти три составляющие.

Исследование С. С. Хоружего интересно тем, что в нем обращено внимание на следующее обстоятельство. Энергия является свободным параметром и, как промежуточный член, может по-разному располагаться в пространстве между Потенцией и Энтелехией. В зависимости от этого возможны разные онтологические дискурсы.

Так, если энергия «расположена “между"», то перед нами, пишет С. С. Хоружий, классический эссенциализм. Если энергия максимально приближена к энтелехии, то возникает эссенциально-энергийный дискурс описания мира (неоплатоники, поздний Хайдеггер). Если же энергия сближается с Потенцией, то появляется неэссенциальный дискурс, существующий в православном исихазме, а также в современной квантовой физике. В последнем случае энергия обретает смысл «начинательного усилия», импульса осуществления действительности. Она в структуре события становится ведущим элементом, и картина бытия приобретает новые очертания.

Во-первых, поскольку энергия отдаляется от энтелехии, то акцент в смысловой картине мира переносится с действительности, как осуществленности и завершенности, ставшего, на потенцию, как способность к осуществлению, возможность актуализации. Мир из статичного превращается в динамичный, открытый, неравновесный и напряженный. Он предстает перед нами как то, что непрерывно

актуализируется, созидается. Нельзя в этой связи не вспомнить С. Л. Франка, который писал, хотя и совсем с иных позиций, что реальность во всем многообразии и разнообразии ее проявлений есть имманентный динамизм, называемый им жизнью в самом широком смысле этого слова, что само бытие мира есть продолжающееся творение [13, с. 370, 382].

Во-вторых, особенностью энергии является то, что она не существует сама по себе, как субстанция. Она существует только в действии, имея исключительно природу действия. Тем самым она есть особое онтологическое измерение, названное С. С. Хоружим бытием-действием. Энергия как бытие-действие представляет собой особый параметр, выражающий процессуальность, осуществляемость мира в отличие от энтелехии-сущности, где процесс сворачивается и становится наличным актуальным состоянием мира. Именно через бытие-действие (энергию) осуществляется реализации бытия мира, его событий. Событие — это то, что обладает бытием, причастно ему. Бытие-действие есть осуществление данной причастности и обеспечение самой возможности быть причастным. Мир есть кипучий океан бытий-действий, он пульсирует неустанно и непрестанно. В то же время заметим, что все же существует смысловое различие между энергией и бытием-действием. Сама по себе энергия, сближенная с потенциальностью, есть нечто инобытийное по отношению к осуществляемости, тогда как бытие-действие есть именно осуществляемость и осуществление. Так что энергия есть нечто внутреннее по отношению к бытию-действию. К тому же бытие-действие, чтобы иметь возможность процессуально осуществляться, само должно уже быть актуализированным, иметь бытие в действительности, в противном случае его результат не сможет воплотиться в предметность. Как бы то ни было, для нас сейчас важно именно то, что все эти рассуждения позволяют эксплицитно ввести Действие в структуру мира, а вслед за этим — и в структуру универсума, о котором мы ведем речь.

Чисто номинативно третьим элементом в структуре универсума может быть Потенциальность, так что он принимает вид: трансцендентное ничто — потенциальность — имманентное нечто (начало), а также вобравшая его в себя действительность. Здесь есть переход потенциальности в актуальность, но все же структура универсума в свете всего сказанного значительно усложняется. И прежде всего потому, что между потенцией и нечто "располагается"

энергия, которая в случае неэссенциального, а именно он нас интересует больше всего, дискурса сближена с потенцией. В результате такого сближения возникает потенциально-энергийное напряжение. Вслед за энергией появляется действие, неотделимое от самой энергии, равно как и от потенции. Назначение действия в том, чтобы переводить потенцию в статус осуществляющейся и осуществленной действительности. Благодаря бытию-действию энергия челночно «курсирует» между потенцией и действительностью, обеспечивая их нераздельное единство, полагая одно другим. Больше энергии — сильнее действие, выше степень актуализации действительности, полнее ее развертывание. Впрочем, о линейной зависимости говорить здесь все же не приходится, поскольку малые возмущения, как известно, могут оказать разрушительное воздействие на систему. Возрастание энергии воздействия также ведет к разрушению данной действительности.

Вспоминая строение Слова, включающего в себя Смысл и особенности лектон, можно провести аналогию между Смыслом и энергией, Смыслом и потенциальностью, тогда как процесс предметной отнесенности самого лектон весьма напоминает бытие-действие.

Итак, Действие в универсум рассмотрения введено. Что оно собой представляет? В естествознании действие изучается в системах, функционирующих вне и без участия человека. В психологии, социологии, философии действие берется как человеческое. Правда, философия предпринимает шаги к раскрытию универсального характера действия, что включало бы в себя оба аспекта. Логика выявляет и исследует структуру действия — от элементарного акта до построения исчислений имен действий. При этом она различает родовые (общие) действия, которые суть абстрактные сущности, например, открывание двери, чтение лекции, и индивидные (единичные) действия, к примеру, «Степанов открывает дверь», «Профессор Иванов читает лекцию по геометрии». При этом учитывается различие между действием и деятельностью.

Деятельность есть специфическая форма человеческой активности, выражающаяся в отношении человека к миру и заключающаяся в преобразовании человеком наличной действительности, а также самого себя. Теория деятельности довольно обстоятельно разработана, исследовано строение деятельности, выявлены такие черты, как открытость, универсальность,

сознательность, целенаправленность, носителями ее являются коллективные и индивидуальные субъекты ([32], [33]). Правда, это не означает, что все проблемы здесь уже решены.

К числу спорных, например, относится вопрос: является ли деятельность единственным универсальным способом отношения человека к миру или же нет? Существуют аргументы как в пользу утвердительного, так и отрицательного ответа. К числу последних относят, скажем, аргументы, говорящие о деструктивном характере деятельности, что наводит на мысль о необходимости регулирования масштабов и содержания деятельности, особенно в нашу эпоху. Кроме того, известно, что в человеческой истории существовали такие периоды, когда деятельность не была доминирующей формой отношения человека к миру. Такой формой было созерцание. В связи с чем есть основание считать, что отношение человека к миру включает в себя две составляющие: деятельность и созерцание. Меж ними обнаруживается как единство, так и противоречие. И в зависимости от их соотношения можно говорить об эпохах созерцающих и деятельностных. В структуре же самого (миро)отношения они никогда не исчезают полностью, тем более что созерцание — фундаментальное условие сохранения и культивирования духовности человека и человечества.

Общее меж ними то, что и созерцание, и деятельность в структуре универсума (ничто — потенциальность — нечто) «помещаются» между потенциальностью и нечто, то есть оба они обладают «энергетической»" природой, оба энергетически насыщены, «питаются» энергией, черпая ее в потенциальности. Ибо созерцание «тайн Божиих» и совершенствование в этой связи себя, устремление к Личности, Духу, есть внутреннее преображение. Что касается деятельности, то прежде всего обстоятельно изучен ее предметно-содержательный (созидательно-вещественный), а также нормативно-схематизирующий (структурно-преобразовательный) аспект. В социологии, правда, довольно активно обсуждается вопрос о соотношении деятельности и социальных структур, в частности, что и чему здесь предшествует. Наконец, деятельность берется и в ее универсальном значении как конституирование мира человекам, человеческого бытия, культуры. Именно в этой связи и встает сама проблема универсальности деятельности, стало быть, ее места и роли в общем контексте мирового бытия, в структуре универсума.

Действие — отдельный акт деятельности, ее фрагмент. В первом приближении деятельность может быть представлена как совокупность действий, хотя не следует забывать о ее целостном характере. Каковы же особенности действия?

Действие — длящийся процесс. «Для того, чтобы действие было осуществимо, должна быть возможность для его осуществления» [34, с. 154]. Тем самым, можно сказать, действие берет свое начало в потенциальности, сближается с нею именно в аспекте начинательного усилия. В аспекте осуществляемости человек имеет возможность выбирать из нескольких альтернатив. Среди них самая важная такова: совершить данное действие или не совершить его. Другая альтернатива выражается в следующем: если выбрано совершение действия, то совершить *так* или *иначе*; совершить *это* действие или *другое*. Ситуация действия — это ситуация выбора, а само действие «можно понимать как выбор определенной альтернативы» [35, с. 38–39]. Итак, совершение действия — это выбор альтернативы, выбор же предполагает свободу. Истоки свободы опять-таки скрываются в потенциальности. Потому для осуществления действия необходима свобода, предваряющая его уже в начинательном усилии и сопровождающая в течение всего времени осуществления. Стало быть, действие так или иначе связано и со смысловым полем, без которого оно невозможно именно как действие.

Действие имеет внешнюю и внутреннюю стороны. Внешняя сторона заключается в исполнении (осуществлении) действия. Исполнение имеет пространственно-временные параметры: оно происходит в определенном месте пространства и протекает «от» и «до». Потому действие как исполнение бытийствует, характеризуясь вещественно-физическим осуществлением, предметностью. Оно имеет начало и конец. Последнее означает, что действие рано или поздно завершается, прекращает свое существование как таковое, в собственной форме осуществляемости. Действие завершено, если то, что осуществлялось, осуществилось, то, что стало (начало) быть. Иными словами, обрело существование. То, чего не было, но то, что начало быть, внедряется в наличное положение дел, здешнее бытие и, возможно, изменяет его конфигурацию, состояние, хотя бы и локально. Так, если действие заключается в открывании двери, чтении лекции, то оно завершено, если дверь открыта, лекция прочитана, то есть достигнуто определенное положение дел в мире. Завершение действия, вызвавшее изменение положения дел, есть результат

действия. Таким образом, исполнение переходит в результат и угасает в нем. Результат — это инобытие действия, это деятельность, ставшая действительностью, так что они связаны и эта связь существенна. Хотя, подчеркивает Г. Х. фон Вригт, есть действия, не дающие «результата», не вырабатывающие никакого состояния в мире [36, с. 255]. Если действие завершено, дало результат, это значит, что потенциальность актуализировалась. Если действие не выработало никакого нового состояния в мире, то оно сохранялось в форме потенциальности, было виртуальным, «бытием без сущего». В общем случае связь между действием и результатом (завершенностью) означает, что действие есть единство актуального и потенциального в каждой своей точке: осуществление свидетельствует о его потенциальности, осуществленность — о его актуализации. Без этой взаимооборачиваемости оно не смогло бы развертываться. Но это означает, что в действии и его результате имманентно содержатся и нечто, и ничто.

Действие совершается индивидом как личностью. На характер действия влияют воля, мотивы, цели, намерения. Благодаря воле индивид либо начинает действовать, либо воздерживается от действия, может совершить либо это, либо иное действие. Воля придает действию направленность, а цель привносит в него смысл. Действие интенциально и в этой связи в нем выделяют внутреннюю сторону. Действие — скрытый процесс, коренящийся в глубинах личности. «В воле сосредоточена середина и сердцевина действия, и функция воли есть действие в тесном смысле слова, начало действия в уме есть мысль и сознание, конец действия — в силе. Мотивы воли — в уме и чувстве,... мотивы силы — воле и уме... Действие — это путь от внутреннего человека к внешнему, как бы выход Я из скрытых глубин к периферии» [8, с. 42–43].

После всего сказанного обратимся к Универсуму в целом. Теперь можно утверждать, что в его триадической структуре (ничто — потенциальность — нечто) заложено огромное разнообразие субструктур, развертывающихся вокруг потенциальности и нечто. Среди категорий, которые здесь необходимо «всплывают» и которые важны для анализа бытия человека в мире, обнаруживаются смысл, мысль, энергия, созерцание, действие, воля, мотив, намерение, цель, результат, положение дел и многие другие. Все они имеют своим истоком Слово, которое было в начале. Вместе с тем остается еще одна категория, которая явно почти не фигурировала, но именно на ее

фоне и в ее недрах разворачивалась история всех остальных категорий. Эта категория — Ничто. С нее мы начинали анализ мысли и действия, обращением к ней мы завершаем то, что изложено выше.

Когда С. С. Хоружий описывает базовую онтологическую структуру (потенция — энергия — энтелехия) и разбирает онтологические дискурсы, вычленяя один из них, связанный со сближением потенции и энергии, то, несмотря на неординарность его выводов, все же чувствуется какая-то недоговоренность, переходящая в неудовлетворенность сказанным. Мы имеем в виду следующее.

При всей несомненной важной роли энергии и открывающихся через нее онтологических измерений мира остается открытым вопрос об источниках самой энергии. Если базовая структура ограничивается лишь указанными элементами, то она вынуждена будет замкнуться на саму себя, поскольку кроме потенции, энергии и энтелехии уже нет никаких иных опорных пунктов. Даже если энергия уходит в потенцию и за счет последней пополняется, то остается неразрешенной проблема об истоках и генезисе самой потенциальности. В силу наличия лишь трех означенных элементов приходится признать, что источником потенции — при участии той же энергии — становится энтелехия (сущность, действительность). А потому все три онтологических дискурса оказываются не только взаимосвязанными, но и трансформируемыми друг в друга. Иных вариаций схема С. С. Хоружего не допускает. Но действительность (энтелехия) есть сущее, ограниченное в своей бытийности, «зажатое» небытием. Потому она не может быть бесконечным источником потенциальности и энергии. Действительность упакована в необходимость, что значительно суживает возможности выбора вариантов, а стало быть, она обладает лишь относительной свободой. И если же мы хотим признать вечное существование мира, то соответственно должны допустить наличие неисчерпаемого источника потенциальности, энергии, бесчисленных альтернатив, абсолютной свободы. Одним словом, для сохранения вечности мира нужна реабилитация Ничто и восстановление его полного права на существование. Потенциальность генерируется трансцендентным ничто. Трансцендентное — источник возможностей и энергии. И пока и поскольку бытие, обналиченная действительность предполагает инобытийные формы ее осуществления, то именно трансцендентное играет ведущую роль во всей динамике универсума, а значит, в конструировании (творении) действительного мира. «Ничто, — пишет

М. Хайдеггер, — есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия... Ничто науке хотелось бы с жестом превосходства отбросить. Теперь, однако, в вопросе о Ничто обнаруживается, что это наше научное бытие возможно только в том случае, если оно заранее уже выдвинуто в Ничто» [37, с. 23, 26]. И если в начале было Слово, содержащее Мысль, Силу и Дело, то началом самого Слова, его созидателем было Ничто. И Слово было о Ничто, которое в изначальной своей открытости противоположило себя себе же. И все начало быть.

Литература

1. Гегель. Наука логики. Т. 1. М., 1970.
2. Ареопагит Дионисий. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1995.
3. Дамаскин Иоанн. Точное изложение православной веры. М.–Ростов-на-Дону, 1992;
4. Карсавин Л. П. О началах. СПб., 1994.
5. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
6. Лосев А. Ф. Философия имени. М.: Изд. Моск. ун-та, 1990.
7. Прохоров М. М. Современность и мировоззрение: изменение в основаниях // Мир человека: теория и история мировоззрения. Вып. 2. Нижний Новгород, 1997.
8. Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Сын человеческий. Мадрид, 1965.
9. Несмелов В. И. Наука о человеке. Т.1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. – Казань, 1994.
10. Козловски П. Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития. М., 1997.
11. Носов Н. А. Духовная лествица св. Исаака Сирина // Человек. 1992. № 5;
12. Сирин Исаак. Слова подвижнические. М., 1993.
13. Франк С. Л. Реальность и человек. СПб., 1997.
14. Налимов В. В., Дрогалина Ж. А. Реальность нереального. Вероятностная модель бессознательного. М., 1995.
15. Бердяев Н. А. Проблема человека. К построению христианской антропологии // Бердяев Н. А. Самопознание. Л., 1991.
16. Уилбер К. Вечная психология: спектр сознания // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990;
17. Налимов В. В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектоника личности. М., 1989;
18. Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. СПб., 1992; Горелов А. А. Концепции современного естествознания. М., 1997.
19. Гроф С. За пределами мозга. М., 1993.
20. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
21. Хоружий С. С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М., 1991.

22. Бубер М. Диалог // Бубер М. Два образа веры. М., 1995.
23. Пиаже Ж. Психология интеллекта // Пиаже Ж. Избранные психологические труды. М., 1994.
24. Философия для детей. М., 1996.
25. Добротолюбие. Т.1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
26. Волгин О. С. Об актуальности русской философии // Россия XXI. 1996. № 7–8.
27. Палама Григорий. Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 1995.
28. Бибихин В. В. Язык философии. М., 1993.
29. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979.
30. Хоружий С. С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. 1995. № 9;
31. Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. 1997. №6.
32. Давыдов В. В. Теория деятельности и социальная практика // Вопросы философии. 1996. № 5;
33. Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990.
34. Вригт Г. Х. фон. Объяснение и понимание // Вригт Г. Х. фон. Логико-философские исследования: Избранные труды. М., 1986.
35. Блинов А. Л., Петров В. В. Элементы логики действий. М., 1991.
36. Вригт Г.Х. фон. О логике норм и действий // Вригт Г. Х. фон. Логико-философские исследования: Избранные труды. М., 1986.
37. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

Факт как симулякр*

Название статьи могло бы быть и таким: Симулякр как факт. Это не игра в слова и не попытка привлечь внимание читателя чем-то неожиданным. И все же… Что-то тут есть. Термин «факт» происходит от латинского глагола «facere» («делать») и являет собой причастие прошедшего времени страдательного залога «factum», означающее «сделанное», «происшедшее», «имевшее или имеющее место». А уж сделанного, содеянного за человеком водится всякого и предостаточно. Симулякры же – тоже творения рук человеческих, так что «невообразимо чудны и невероятны дела твои, человече». Потому-то особенно в настоящее время, которое называют то текучим, то хаотичным, то поливаринтным, то мозаичным, то множественным – да и мало ли еще какие навешивают на него

* Философия в современном мире: сб. науч. докладов межд. науч.-практ. конфер., посвященной 25-летию семинара "Проблема обоснования знания" и 70-летнему юбилею профессора Александра Федоровича Кудряшева. Ч.1. Уфа: РИЦ БашГУ. 2017. – С. 113–122.

эпитеты – большой разницы между фактом и симулякром не наблюдается. Надо начинать с факта – что это такое?

До сих пор актуально звучит высказывание П. В. Копнина, который в 1964 г. писал, что на этот вопрос в нашей литературе нет не только вразумительного ответа, но вообще никакого ответа. Спустя почти 20 лет А. Л. Никифоров заявил, что понятие научного факта до сих пор остается существенно неопределенным. Разумеется, многие философы внесли заметный вклад в изучение проблемы факта. Среди имен назовем лишь некоторые: В. А. Штофф (1972), Л. С. Мерзон (1972), С. Х. Ляпин (1976, 1997), С. Ф. Мартынович (1984), Н. С. Рыбаков (1994, 2001), Г. Ф. Хрусталев (2005). Довольно обширны исследования проблемы факта в исторической науке, но, к сожалению, в задачу настоящей статьи не входит обзор содеянного в области общей проблематики факта за истекшее время.

Опубликованная в Новой философской энциклопедии (2010) статья о факте, в которой, казалось бы, должны быть отражены и обобщены достижения в области исследования факта в отечественной философии хотя бы за полвека, удручает и разочаровывает. Более того, по своему содержанию она отбрасывает читателя к началу 60-х годов прошлого века, когда только начиналась разработка данной проблематики.

Из числа публикаций последнего десятилетия упомяну статью Г. Д. Левина, в которой предпринимается попытка переосмыслить и уточнить понятие факта. Он говорит о многозначности термина «факт» и считает, что «*"факт"* это не чисто онтологическое, а, если так можно выразиться, *онто-гносеологическое понятие:* любой факт является положением вещей, но не любое положение вещей – фактом. Даже теоретическое открытие положения вещей не делает его фактом. Фактом положение вещей делает акт наблюдения. В абстракции от процесса наблюдения понятие факта теряет смысл» [1, с. 81]. Заметим, что об онтогносеологическом статусе факта философы говорили уже с начала 90-х годов, к тому же факт не является положением вещей – в нем лишь фиксируется, что такое-то положение вещей имеет место. Положение вещей имеет чисто онтологический характер, а втянутость этого положения в сферу деятельности субъекта только и позволяет говорить о факте. Потому факт – более сложная конструкция, нежели просто положение вещей. Представляется сильным упрощением утверждение данного автора, будто акт наблюдения превращает положение вещей в факт. Заметим, что вопрос о наблюдаемости факта

вообще является стереотипом, имеющим неопозитивистский оттенок, когда в поле зрения неопозитивизма была по преимуществу макроскопическая наука с объектами, доступными непосредственному наблюдению. Отсюда и родилось великое заблуждение отождествления онтического мира вещей и событий (не-фактов) с фактами, которые имеют совершенную иную природу.

Скажем, можно наблюдать вечерний закат над морем (положение дел), но в принципе невозможно наблюдать факт заката над морем, его можно только фиксировать, констатировать: имеет ли это положение дел место или не имеет. Поскольку акт наблюдения – непременный атрибут отношения субъекта к миру, постольку из него вытекает, что именно наблюдение, как волшебная палочка, порождает весь разнообразный мир фактов. В то же время отношение субъекта к миру одним наблюдением не исчерпывается, оно гораздо более разнообразно, так что и факт, видимо, не следует связывать с одним лишь наблюдением. К тому же наблюдение – не столь простая и безоблачная процедура, ибо здесь надо сразу же вводить понятия непосредственного и опосредованного наблюдения, учитывать техническую оснащенность в случае современных исследований и т.д. Наконец, существует целый ряд наук, например, история древнего мира, науки о духе (гуманитарные науки) (Риккерт, Дильтей), науки об обществе, в которых непосредственное наблюдение положения дел оказывается либо весьма проблематичным, либо вовсе невозможным. Тогда и понятие факта оказывается в этих науках неработающим? Пожалуй, единственный выход из возникающей ситуации в том, чтобы понять, что факт — достаточно сложный и даже по-своему неисчерпаемый объект исследования, а потому необходимо выйти за пределы прежних ограниченных толкований факта и попытаться по-новому, иначе взглянуть на само его существо [2].

Наиболее эффективный и при этом щадящий вариант – сохранить то позитивное, что накоплено в исследованиях по проблеме факта, и вместе с тем иначе сформулировать саму проблему. В частности, если мы сохраняем за фактом и онтологический и гносеологический статус, а их единство обосновано в так называемой референтной концепции (Л. С. Мерзон), согласно которой выделяются факт действительности ($Ф_1$) и факт знания ($Ф_2$) и раскрываются отношения между ними с вытекающей отсюда диалектикой факта, то закономерно встает вопрос о неизбежном присутствии факта как в структуре бытия, так и в системе познания. Потому первая проблема – понять, как и

насколько, в какой форме факт не просто присутствует в структуре бытия, но является его (бытия) неотъемлемой составной частью, какое место занимает он в развертке бытия. Но что собой представляет понятие «развертка бытия»? Оно может показаться спорным, лишенным содержания. Известно, что и само понятие «бытие» не столь просто, однозначно, к тому же оно трудноопределимо, если вообще можно говорить о его определении. В то же время интуитивно представляется, что бытие имеет сложное строение, оно не только статично, но и процессуально, динамично, стало быть, течет, развертывается. Но коль скоро мы опираемся на эту пока еще весьма смутную интуицию, то должны осознавать, что рано или поздно нам придется заняться исследованием того, как устроен мир как таковой. А это уже чрезвычайно грандиозная задача, которую философы пытаются решить на протяжении всех столетий, пока существует философия. Одна из грандиозных попыток в этом направлении была предпринята в античной философии с многочисленными реконструкциями этого в последующей истории философии.

Обратимся к работам А. Ф. Лосева, в которых он реконструирует универсальную систему мироустроения и формулирует вытекающие отсюда проблемы. Среди них далеко не последнее место занимает проблема факта. Исходный пункт диалектического построения – категория «Одно». Эта категория в ее различных связях рассматривается Платоном в его знаменитом диалоге «Парменид». А. Ф. Лосев прослеживает судьбу «Одного» вплоть до современных его интерпретаций [3].

Что представляет собой Одно? «Если задаться целью начинать диалектику действительно с наипростейшего и максимально лишенного качественного содержания, то это будет, конечно, не «Я» и не «Бытие», но «Одно»» [4, с. 378]. «Одно» – это самое пустое, самое первое, самое абстрактное, лишенное всякого содержания. Фиксируя какую-либо вещь и удаляя из нее всякое содержание, мы не можем, говорит А.Ф. Лосев, исключить того, что она есть нечто, и притом нечто определенное, что она есть нечто утверждаемое, полагаемое, то есть сущее [5, с. 106]. Исключивши из вещи всякое содержание, лишив ее собственной насыщенности и фиксируя ее как нечто, мы отделяем ее от других вещей. Тем самым мы обретаем возможность отличить ее от другой вещи, также лишенной своего содержания и превратившейся в нечто. Вещь, лишенная содержания, есть просто нечто, которое отделено от другого нечто. И поскольку эти нечто не

совпадают друг с другом, хотя и лишены собственного содержания, постольку самым первым утверждением вещи является ее фиксация в качестве нечто одного, отделенного от несовпадающей с ней другой вещи как другого нечто одного.

Каждая вещь есть нечто одно. Одно отделяет вещи, но в то же время замыкает каждую из них на саму себя, удерживает ее от распада, обеспечивая самотождественность каждой отдельной вещи. И больше ничего определенного одно о вещи не сообщает. Но значит ли это, что одно можно игнорировать? Нет, как раз наоборот. Поскольку каждая вещь есть нечто одно, постольку все вещи причастны таинственному «Одному». Да и сам мир также охватывается этим Одним. Одно охватывает собой мир в целом, в то же время оно есть то, что содержится в каждой вещи, стало быть, оно оказывается в потенции множественным.

Какова судьба этого Одного? Платон начал с того, что положил одно именно как *одно само по себе*. Разобравши разные случаи, он обнаружил, что судьба такого одного незавидна: одно, положенное именно как одно, не может быть одним, не может существовать ни в пространстве, ни во времени. Будучи мыслимым, одно требует для себя немыслимости, ухода в сверхсмысловую сферу. Если бы она была полностью лишена своей определенности, то и не являла бы собой нового нечто, стало быть, она была бы невозможна, если бы оказалась непричастной к одному. «Ему приходится направлять беспредельность и бесконечность своей осмысляющей активности на свой же собственный предел и таким образом создавать беспредельную мощность смысла в своих собственных пределах и предел в качестве самого же себя при своем беспредельном устремлении к самому себе» [4, с. 386].

Вещь, однако, предстает не только как нечто (одно, в своей самотождественности), но и фиксируется по отношению к нам именно как имеющая место, т.е. как *сущее*. В качестве сущего она утверждается как нечто одно и как раскрывающееся *для-себя нечто положенное*. Словом «сущее» обозначается нечто иное, чем словом «одно». Само сущее, полагает А. Ф. Лосев, имеет свою определенность в смысле покоя. «Сущее есть покой одного» [5, с. 115].

Одно и *сущее*, взятые сами по себе, – *исходный (первый) пункт развертки бытия*, позволяющего вычленить факт. Но таковыми они не остаются – между ними возникает связь и появляется *одно сущее*

как взаимное проникновение этих категорий, которое требует опосредования, значит, отличия их друг от друга. Отличие говорит, что одно не есть сущее, оно есть нечто *иное*; сущее тоже не есть одно, оно есть нечто *иное*. Именно *иное* выступает той опосредствующей категорией, благодаря которой реализуется процесс развертки бытия. Но если сущее есть покой, то иное есть не-сущее, следовательно, оно не может быть покоем – оно представляет собой текучесть, подвижность, бесформенность, множественность. «Все свое смысловое содержание оно получает от одного, и есть только отрицание этого одного. Нет ничего, кроме одного. И нет ничего иного, которое бы было чем-то самостоятельно одним, наряду с первым одним. Но одно – раздельно. Вот *иное* и есть принцип раздельности и различия» [5, с. 116].

Связь одного и сущего приводит к тому, что нечто одно и нечто сущее образуют одно сущее как единство отрицания и полагания. *Одно сущее* выступает в качестве *второй ступени развертки* бытия. Одно сущее может быть рассмотрено как само-для-себя, так и в отношении к своему иному. Одно сущее в ином есть снятие ограничения одного сущего самого-по-себе, то есть покоя в пользу изменчивости, текучести.

Одно сущее в ином есть *третья ступень развертки* бытия, причем, осуществляясь непрерывно, она представляет собой *становление*, образуя нумерическую цельность одного, сущего и иного, которая предстает как некое новое одно. *Одно сущее в ином как одно* есть антитеза становлению, то есть нечто иное по отношению к третьей ступени – это *четвертая ступень развертки* бытия, представляющая собой ставшее по отношению к становлению. Но поскольку одно изначально являет собой смысл, постольку все его трансформации, дойдя до четвертой ступени, оказываются не чем иным, как *ставшим смыслом*. Вот этот-то ставший смысл А. Ф. Лосев и квалифицирует как наличность, реальность, субстанцию, массу, наконец, как *факт*.

В представленной развертке бытия факт оказывается абсолютно необходимой ступенью, заключающей в себе специфику фактуальности вообще: это воссоединение одного сущего и иного, наличная осуществленность смысла, которая не тождественна смыслу, но и не содержит в себе ничего иного, кроме смысла. Факт есть не что иное, как осуществление, реализация смысла, своего рода *транслятор смысла из-себя в смысл-для-иного*. Вследствие этого он оказывается

необходимым и всеобщим атрибутом в структуре бытия, принципиально не будучи тождественным ни явлению, ни событию, ни вещи, которые сами по себе представляют лишь опредмеченные формы (репрезентанты) факта, и которые сами по себе ничего не транслируют и не реализуют. Потому-то факт способен наполняться фиксированным разнообразным предметным содержанием, связанным с наличными вещами, предметами. На этом обстоятельстве обычно «зацикливаются» исследователи факта, отодвигая на второй план его смысловую сторону. Именно на это ошибочное отождествление факта и события, вещи опиралась в свое время концепция онтологизма факта, тогда как гипертрофирование смысловой стороны вело к концепции гносеологизма факта.

Ставший смысл есть покоящийся смысл, облеченный в собственное тело, причем телом смысла, подчеркивает А. Ф. Лосев, является факт. Наличный факт как результат становления есть носитель всех судеб сущности и смысла [5, с. 148]. А. Ф. Лосев указывает на особое значение факта как четвертого начала по отношению к предыдущим трем. *Одно, сущее* и *одно сущее* единосущны, поскольку первое звено этой троицы есть *основание*, без которого ничто не может осуществиться, второе являет собой *смысл основания*, благодаря которому обеспечивается существование одного, третье – это *жизнь основания*, взятая в его постоянной и имманентной подвижности. Все они представляют собой вариации того же самого одного. Всем им противостоит четвертое начало как их иное, не единосущее этой единичности.

А. Ф. Лосев описывает смысл факта по отношению к первым трем началам следующим образом.

Первое начало, *одно* – единство, исток, основание. Факт как четвертое начало в отношении к нему есть иное как *восприемник основания*. Иными словами, в факте как наличной данности это основание осуществляется. Не потому ли, спросим мы, в рамках традиционного методологического подхода факт берется как базисное знание для построения научной теории?

Второе начало, *сущее* – смысл, оформление, мысль. Факт есть иное по отношению к сущему, он являет собой *тело смысла, воплощение* сущности. Факт выступает как носитель смысла, причем, будучи наличной данностью, он оказывается вполне осязаемым носителем смысла. Не потому ли, продолжим спрашивать, факт и

берут в рамках концепции онтологизма как «кусок действительности», отождествляя его с вещью, событием, явлением?

Третье начало, *одно сущее* есть становление смысла, его текучесть. Факт, как иное по отношению к становлению, есть носитель его – это *осуществленное царство смысла.* Действительность полна смыслов, надо, однако, еще уметь их добыть. Не потому ли за фактами стремятся разглядеть, уловить законы, принципы – эти концентрированные, узловые смысловые выражения отношений, существующих в мире?

Факт оказывается *иным*, несущим на себе смысл всей триады целиком, он пронизывает собой все ступени бытия, все этапы его развертки – от основания до осуществления. Потому-то через факты реализуется само бытие, причем факты оказываются важнейшим и неотъемлемым участником этой осуществляемости.

Факт как ставший смысл есть *одно сущее в ином как одно*, то есть опять-таки он еще замкнут в-себе-самом и благодаря вхождению сущего требует взять одно сущее в ином как одно для иного, то есть *выразить ставший смысл вне себя самого*. И развертка бытия ступенью ставшего смысла, наличного факта, не завершается. Благодаря ставшему, факту смысл «всплывает» на «поверхность» бытия самого по себе. Но поскольку факт несет в себе смысл, хотя, подчеркнем это, факт не тождественен смыслу, постольку этот смысл должен быть выражен для *всех иных*, для всего остального, иначе каким же образом смысл может «заявить» о своей положенности!

Поэтому неизбежно появляется *пятое начало* как *выражение смысла*, представляющее собой *символ*. Пятое начало – это выражение трех начал, успокоенных в четвертом. Если первые три начала, взятые в аспекте четвертого, то есть факта, есть *осуществление смысла*, то они же, взятые в аспекте пятого начала (символа), есть *выражение смысла*. В этой связи следует особо подчеркнуть, что факт необходимо «завязан» не только на осуществление бытия в его наличной форме, форме непосредственно данного, что свидетельствует о его онтосмысловой воплощенности, но и на выражение бытия в символической форме. Именно благодаря своему выражению ставший смысл, представленный в форме наличного факта, делается доступным для иного, стало быть, и для человека.

Бытие не только «успокаивает» в себе самом свой собственный смысл в форме наличности, факта, но и выражает его, транслируя ставший смысл в свое иное, развертывая его для другого. Тем самым

символическое выражение ставшего смысла становится условием осуществления связного существования разнообразных дискретных состояний действительности, без чего они являли бы собой хаотическую массу фрагментов. В этом заключается одно из онтологических назначений символа.

Факт как осуществленный смысл неизбежно оказывается выраженным смыслом, представленным в символической форме. Факт, репрезентируя наличную данность и имея символическую природу, заключает в себе множество способов выражения осуществленного смысла. Символ, как показано А. Ф. Лосевым [6, с. 47-48], есть конструирующий и модельно порождающий смысл, закон, знак, рождающий многочисленные единичные структуры, некий общий предел для бесконечного ряда различных единичностей. Факт содержит в своей природе многие из указанных особенностей символа, что делает его довольно многослойным и многосложным, не позволяющим, упрощенно говоря, давать однозначную картину бытия, как хотелось бы того субъекту. Абсолютизация некоторых свойств факта и лежит в основе распространенных утверждений типа «факты – упрямая вещь», «факты – безусловно, доказательная вещь».

Факт, будучи ставшим смыслом, есть осуществившееся бытие, он имеет свою устойчивую воплощенную форму, которая явлена как «здесь-и-теперь». Но как символ, факт репрезентирует выраженный смысл различными способами, с разной степенью полноты и адекватности, поскольку смысл по самой своей природе не может быть локализован «здесь-и-теперь». И всякая попытка обналичить смысл, сделать его ставшим, неизбежно оборачивается его деформацией. Потому факт всегда оказывается на перепутье: он подчиняется своеобразному принципу неопределенностей, аналогичному тому, что существует в квантовой физике, и который запрещает сколь угодно точную привязку ставшего смысла к какому-либо носителю и одновременно с этим столь же точное и однозначное выражение смысла в фиксированном носителе как символе. Потому следует говорить о гармонии между репрезентацией осуществленного смысла и формой его символического выражения, точнее, более точно, о мере этой гармонии.

Если между осуществлением смысла в наличном носителе бытия и его символическим выражением имеет место гармония, то мы имеем дело с *собственно фактом*, который дает более-менее адекватно фиксированное состояние дел «здесь-и-теперь». За фиксацией

действительно скрываются выраженные состояния – они имеют место быть, причем одно соответствует другому, могут быть адекватно сопоставлены. Но если между ставшим смыслом и формой его символического выражения возникает деформация, связанная с нарушением гармонии, то возникают две возможные ситуации.

Одна из них заключается в том, что такая деформация возникает либо случайно, непреднамеренно, либо же создается искусственно. Тогда появляется то, что называют *артефактами*. Артефакты характеризуются двоякой особенностью: с одной стороны, нечто случилось, осуществилось как ставший смысл, проще говоря, *было*; с другой же, то, что было, по своему смыслу оказывается неадекватным форме выражения этого смысла, то есть символ здесь репрезентировал *не то, что было на самом деле*. Артефакт есть своего рода превращенная форма.

Если же между ставшим смыслом и формой его символического выражения возникает устойчивая деформация, ведущая не просто к нарушению гармонии, а к тому, что символически явленное выражение приобретает доминирующее значение по отношению к осуществленному смыслу, в результате чего ставший смысл, наличная данность и т.д. стремятся к минимуму, в пределе исчезая совсем, то в этом случае возникают *псевдофакты, факты-фантомы*. В псевдофакте наличная данность осуществленного смысла оказывается преимущественно символической, вне привязки к какому-либо специфическому носителю. Символическое выражение смысла становится само для себя своим же собственным осуществлением смысла: выраженный символ сам себя осуществляет, сам оказывается собственным носителем и, стало быть, воплощается исключительно в самом себе. Типичным примером псевдофакта является мираж: с одной стороны, в нем осуществлен определенный смысл, фиксированный через носитель, ведь человек «видит» объект, скажем, озеро; с другой стороны, этот носитель ни в чем, кроме видимого образа как эфемерного феномена, не выражен и не воплощен: выражение «несет» само себя без ставшего наличного бытия.

Более сложным примером псевдофакта является симулякр. Это понятие введено Ж. Бодрийяром и означает ложное подобие, условный знак чего-либо, функционирующего в обществе как его заместитель [7, с. 5]. Симулякры генерируют новый мир, новую реальность, которая как бы и есть, но ее как бы и нет. Она есть, поскольку явлена, осуществлена, имеется в наличности, потому она

вполне фактуальна. Но ее нет в том привычном для нас плане, что за ней, как за явленным образом, нет никаких прообразов, нет никакого мира внешней реальности, стало быть, нет и никакой фактуальности. Таким образом, псевдофакт – это символ, явленный налично. Он сам в себе есть осуществленный смысл, а потому обладает всеми признаками факта. Но этот смысл явлен таким образом, что сам по себе становится особой реальностью, обнаженной именно с точки зрения выражения: эта реальность ничего другого не выражает, кроме одного: ее назначение – быть выражением. Псевдофакт – это выражение выражения, в котором исчезает различие между смыслом и его осуществлением, стало быть, стирается грань между явью и не-явью, логическим и алогическим, рациональным и иррациональным. Можно усилить этот момент, сказав, что здесь мы сталкиваемся с выражением выражения в n-ой степени, в котором отсутствуют концы и начала.

Тут становится возможным абсолютно все: как смысловое, так и бессмысленное. Это уже и не превращенные формы, ибо в них всегда есть дистанция между фактом и выражаемым им смыслом, а совершенно новый мир бесконечных трансформаций самих смыслов, выдаваемых за некую наличность. Симуляции и связанные с ними симулякры существуют вне реального времени и пространства, они разворачиваются в любом направлении и в любом возможном мире, что сводит к нулю различие между возможным и действительным миром. Фактуальность в этой ситуации, если не видеть разницы между фактом, артефактом и псевдофактом, становится уже не средством добывания истины и проверки происходящего на истинность, а способом легитимизации вымышленного, иллюзорного через трансформацию символа в налично осязаемые феномены.

Выше мы охарактеризовали факт как транслятор смысла из-себя в смысл-для-иного. Участие субъекта в этом процессе заключается в том, что человек организует эту трансляцию, подчиняя ее вполне определенным правилам и требованиям, согласуя со своими интересами. Потому создаются довольно мощные механизмы организации, которые задействованы, скажем, в СМИ [8]. В Интернете сложилась целая индустрия по производству фальшивых новостей и распространению дезинформации, при этом социальные сети, в которых это происходит, не способны отличить правду от фальшивки, так что факты и симулякры (псевдофакты) здесь оказываются равными друг другу [9].

Литература

1. Левин Г. Д. Опыт, факт и эмпирическое знание // Вопросы философии. 2012. № 11. С. 75–84.
2. Рыбаков Н. С. Факт. Бытие. Познание. Екатеринбург: УИФ «Наука», 1994. 324 С.
3. См.: Рыбаков Н. С. Архитектоника факта // Рыбаков Н. С. Cogito. Избранные работы по философии. Псков: Издательство АНО «ЛОГОС», 2008. С. 237–276.
4. Лосев А. Ф. Фрагменты дополнений к «Диалектике мифа» // Лосев А. Ф. Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999. С. 377–514.
5. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А. Ф. Бытие – имя – космос. М.: Мысль, 1993. С. 61–612.
6. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1995. 320 С.
7. Бодрийяр Ж. Система вещей. М.: Издательство «Рудомино», 1999. 222 С.
8. Гаврилов К. Как делать сюжет новостей и стать медиатворцом. СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2007. 299 С. (Серия «Знаю как»).
9. См.: Максимальный репост. Как социальные сети победили нашу способность отличать правду от лжи. [Электронный ресурс]: URL: https://nplus1.ru/material/2016/12/19/social-media-misinformation. (Дата обращения: 03.01.2017).

О генезисе научного закона*

В настоящей статье рассматривается проблема статуса научного закона. Особое внимание обращено на происхождение научного закона. Этот вопрос берется в русле динамики и роста научного знания в целом. Сопоставляются эмпирический и теоретический законы, выявляются их характеристики. Выдвигается предположение о том, что эмпирический закон есть переходная форма научного знания. Исходя из принципа соотносительности факта и закона, закон рассматривается как отношение фактов, как мера их отношения.

Ключевые слова: развитие научного знания, познавательная форма, закон, эмпирический закон, теоретический закон, формирование закона, отношение, отношение фактов, диалектический характер закона.

About genesis of scientific law

The problem of status of scientific law is examined in the real article. The special attention is turned on the origin of scientific law. This question undertakes in the river-bed of dynamics and growth of scientific knowledge on the whole. Empiric and theoretical laws are compared, their descriptions come to light. Supposition is pulled out that an empiric law

* Опубликовано в: Вестник Псковского государственного педагогического университета. Серия: Социально-гуманитарные и психолого-педагогические науки. Выпуск 13. Псков: ПГПУ, 2011. С. 3–11.

is transitional form of scientific knowledge. Coming from principle of correlativeness of fact and law, a law is examined as a relation of facts, as measure of their relation.

Keywords: development of scientific knowledge, cognitive form, law, empiric law, theoretical law, forming of law, relation, relation of facts, dialectical character of law.

В предлагаемой в качестве руководства к действию программе экзамена кандидатского минимума по «Истории и философии науки» (Москва, 2004) в разделе «Общие проблемы философии науки» имеется п. 4 «Структура научного знания», в котором после общих положений о научном знании как развивающейся системе говорится об эмпирическом и теоретическом уровнях научного исследования.

Представляется особо важным при разработке и чтении курса на основе данной программы сосредоточиться именно на структуре научного знания.

Во-первых, с проблемами истории науки, развития науки как социального института, основными этапами и закономерностями развития научного знания будущие ученые в той или иной мере знакомятся в процессе изучения истории своей науки, хотя, быть может, не столь концептуально, как это может обеспечить курс по истории и философии науки. Потому содержание данного раздела может быть в общих чертах известно для аспирантов.

Во-вторых, проблемам методологии в общем курсе философии уделяется недостаточно внимания в силу того, что этот курс приходится излагать в условиях жесткого дефицита времени. Между тем представления о структуре, динамике, закономерностях развития научного знания имеют статус не только общекультурного основания, на которое опирается историко-научное и философское просвещение будущего ученого, но и методологического инструментария, который формирующийся исследователь должен будет использовать в своей научной деятельности, хотя бы и не задумываясь всякий раз над особенностями собственной научной деятельности.

В-третьих, вопрос о структуре научного знания, несмотря на свою кажущуюся простоту, требует тщательного продумывания и изложения. При этом здесь чрезвычайно важно формировать не только общие представления о структуре эмпирического и теоретического уровней исследования, но и об отдельных познавательных формах, характерных для каждого из уровней.

Знание как результат познавательной деятельности представляет собой определенным образом организованную информацию

(совокупность сведений) о мире. Способы организации информации могут быть различными (рецепты, описания, законы и др.), они выражают предметное содержание в определенной форме. Все они имеют эмпирически фиксируемое существование.

По содержанию и способам организации знания познавательные формы бывают весьма различными. К их числу относятся, скажем, эмпирические данные, результаты анкетирования, различные схемы и диаграммы, факты, законы, принципы, концепции, проблемы, программы, описания, прогнозы и т.д.

Содержание познавательной формы представляет собой ту информацию, которая характеризует изучаемый объект. С этой точки зрения все познавательные формы имеют различное содержание, даже если они несут информацию об одних и тех же объектах. Так, в факте констатируется наличие того или иного явления, закон устанавливает отношение между явлениями и требует целого ряда фактов, программа же предполагает совокупность последовательных действий, способствующих достижению поставленной цели.

С помощью познавательных форм знание может быть представлено как система отношений между данными формами. В этой связи можно также говорить о следующих уровнях анализа знания: о микроуровне, на котором исследуются отдельные познавательные формы, их собственное строение и отношения между однородными познавательными формами, к примеру, между фактами; о макроуровне, на котором рассматриваются отношения и переходы разных познавательных форм, скажем, движение знания от факта к закону; о мегауровне, где выявляются и анализируются общие закономерности развития знания, выдвигаются разные модели развития науки, если речь идет именно о научном знании. В последнем случае исследуется крупномасштабная структура знания, позволяющая вычленять парадигмы, исследовательские программы, темы, картины мира, выявлять общие тенденции развития науки, знания.

Каждая познавательная форма несет информацию об исследуемых объектах, но имеет ограниченные возможности в воссоздании цельной картины происходящего. Потому переход от одной формы к другой представляет не просто развертывание и трансляцию предметного содержания знания, но и изменение степени его истинности. Это значит, что познавательные формы — как сами по себе, так и в своих отношениях — образуют собственный мир, подчиняющийся своим,

внутренним законам, изменяющийся в соответствии с ними, имеющий собственную структуру.

В этой связи говорят о внутренней истории познания и исследуют строение данного мира. Особенность данного мира может быть выражена через перефразирование известной поговорки: «Кто платит, тот и заказывает музыку». В ней есть лишь доля истины, поскольку большинство людей либо не знает, либо вовсе не подозревает, что она имеет продолжение: «Кто сочиняет музыку, тот делает это по законам музыкальной композиции, которые не зависят от прихоти заказчика». Потому внутренняя история научного познания далеко не всегда зависит от внешних, скажем, социальных и личностных факторов, детерминирующих познавательный процесс. Это обстоятельство хорошо известно ученым, которые размышляют над проблемами развития своей науки.

Научный закон представляет собой одну из познавательных форм, которая в системе научного исследования, в построении научной теории, в отыскании и интерпретации фактов играет заметную роль. Нередко говорят, что цель научного исследования заключается в отыскании, открытии, формулировании законов в той или иной предметной области. И этому процессу придается столь серьезное значение, что наиболее значимым, масштабным, фундаментальным законам присваивается имя ученого, впервые его открывшего. Потому столь важно, чтобы начинающий исследователь имел представление о характере научных законов.

Закон – необходимая и универсальная, всеобщая (Энгельс отмечает: форма всеобщности в природе – это закон), устойчивая и завершенная форма, которую приобретает научное познание, проходя в своем развитии различные ступени. Как достигает оно всеобщности и универсальности, необходимости и существенности, что является исходным пунктом данного восхождения? Каковы пути формирования и развития научного закона? Эти и многие другие вопросы до сих пор наименее изучены.

Научный закон основательно рассмотрен с точки зрения его логической структуры, выделены основные функции закона, а также уровни и типы законов. Закон рассмотрен и в отношении к факту, и в составе научной теории в качестве одного из ее элементов.

Изучении статики научного знания, в том числе и закона, характерное для логического позитивизма, в 50-е годы в западной философии и методологии науки сменилось анализом исторического

развития знания: здесь и эволюционизм К. Поппера, и методология исследовательских программ И. Лакатоса, и парадигмы Т. Куна. Так, у Куна история науки изображается через смену парадигм, представляющих собою альтернативные способы рассмотрения природы. Но, отказывая парадигмам в преемственности, Кун лишается возможности увидеть закономерности развития научного знания. В результате он приходит к пессимистическому выводу, что «как индивидуум открывает... новый способ упорядочения данных, которые теперь все оказываются объединенными, – этот вопрос приходится оставить здесь не рассмотренным, и, может быть, навсегда» [1, с. 121]. Таким образом, отказываясь от изучения возникновения парадигмы как определенного стандарта нового знания, Кун закрывает дорогу и к пониманию механизмов происхождения научного закона.

Проблемы возникновения и развития научного знания, его отдельных форм всегда были в поле зрения марксистской методологии науки. Принцип исторического развития знания пронизывает работы классиков марксизма-ленинизма. Энгельс, например, подчеркивал, что *вечные законы природы* превращаются все более в исторические законы [2, с. 553]. В. И. Ленин подчеркивал, что «в теории познания, как и в других областях науки, следует рассуждать диалектически, т.е. ... разбирать, каким образом из *незнания* является *знание*, каким образом неполное, неточное знание становится более полным и более точным» [3, с. 102].

Применительно к проблеме генезиса закона эти положения конкретизируются в выделении путей возникновения и развития закона, в исследовании форм и ступеней его развития от простейшего до всеобщего, во влиянии этого развития на содержательность научной теории, на изменение ее предметной области. Иными словами, формирование научного закона следует рассматривать в широком контексте исторического развития научного знания, взятого в многообразии его уровней и структур.

Проблема формирования закона актуально звучит с учетом связи закона и теории, в плане его функционирования в структуре теории. О формировании и развитии научных теорий в настоящее время говорят довольно определенно. И в результате складывается парадоксальная ситуация, когда теория, как целое, одним из элементов которого является закон, рассматривается в развитии, тогда как закон – важнейший элемент теории – выпадает из целостного процесса ее

развития. Едва ли нужно доказывать, что развитие теории не может не влиять на развитие закона, на трансформацию его всеобщности, универсальности, других характеристик закона. Закон в то же время тесно связан с фактом, с эмпирическими данными, с эмпирическим уровнем познания в целом. Это обязывает нас более внимательно рассмотреть положение закона в структуре данного уровня познания.

В литературе различают эмпирические и теоретические законы, рассматривая соотношение между ними. При этом теоретический закон единодушно относят к теоретическому уровню познания. Взгляды же на закон эмпирический существенно расходятся. Так, например, Л. Б. Баженов [4], В. Г. Виноградов [5], С. И. Гончарук [6], Е. П. Никитин [7] считают, что эмпирический закон принадлежит теоретическому уровню познания. Напротив, В. П. Бранский [8], М. В. Мостепаненко [9], В. С. Швырев [10] рассматривают его как высшую форму эмпирического знания.

Существующие расхождения в понимании природы эмпирического закона свидетельствуют как о нетривиальности его положения в структуре научного знания, так и о том, что его нельзя представлять как законченную в своем развитии форму научного знания. Тот обстоятельство, что он может быть отнесен как к эмпирическому, так и к теоретическому уровню познания, позволяет предположить, что эмпирический закон есть *промежуточная*, *переходная* форма научного знания, необходимая для обеспечения перехода знания с одного уровня на другой.

Переходная форма всегда возникает как неизбежный момент при превращении того или иного процесса или явления в свою противоположность. Переходные формы «занимают промежуточное положение между этими противоположностями и не сводимы ни к одной из них. Роль переходной формы заключается не только в создании условий, но и в обеспечении самого перехода противоположности в свою противоположность» [11, с. 57]. Сделанное предположение подтверждается, прежде всего, тем, что эмпирический закон включает в себя характеристики обеих уровней познания. Так, выведение на основе данных опыта, отражение непосредственно фиксированных явлений и их отношений, ограниченность предметной области – все это говорит о принадлежности эмпирического закона эмпирическому уровню познания. Но в эмпирическом законе обнаруживаются и такие черты, которые сближают его с теоретическим уровнем: содержательность,

универсальность, сходство логических структур, выполняемых функций [12, с. 222–223].

Интересна судьба эмпирических законов и обобщений в реальном познавательном процессе. В силу неоднородности развития науки одни из них так и остаются пока необъясненными в рамках существующих теорий. К их числу относится, например, такая эмпирическая закономерность, что все звезды-карлики, обладающие массой, меньшей, чем масса Солнца, в течение первых десятков миллионов лет своей жизни испытывают гигантские вспышки [13, с. 6]. Другие, напротив, становятся теоретическими, получают теоретическое обоснование, как, например, эмпирическое «правило Долло» о необратимости эволюции, которое получило объяснение на генетическом уровне развития эволюционного учения [14, с. 188–190].

Возникновение научного закона нельзя рассматривать вне диалектики эмпирического и теоретического уровней познания. Исследования показывают, что эмпирическое знание имеет сложную разветвленную структуру, что уже на эмпирическом уровне происходит изменение и развитие форм знания [15]. Внутри эмпирического уровня изменяются содержательность, общность знания [16]. При этом на своей высшей стадии эмпирический уровень приближается по характеру обобщения к теоретическому, что и дает основание говорить о близости ряда характеристик эмпирического и теоретического закона.

В связи с этим следует дифференцированно подходить к таким критериям закона, как универсальность и необходимость, существенность и всеобщность. Из близости эмпирического и теоретического законов еще не следует, что в каждом случае речь идет об одном и том же: если по форме эти характеристики и совпадают, то основа формирования законов разного уровня различна, различны и уровни всеобщности, универсальности и необходимости. По этому поводу В. Н. Голованов справедливо замечает, что «всеобщность всеобщности рознь» [17, с. 19]. Эти различия в эмпирическом и теоретическом законе обнаруживаются в том, что, например, в эмпирическом законе еще нет всестороннего и фундаментального обоснования причинности, необходимости, универсальности связей, которые составляют содержание закона. В эмпирическом законе связи раскрываются в той мере, в какой они фиксированы в опыте и выражены в терминах наблюдения. Соглашаясь с тем, что эмпирические законы «носят ограниченный

характер, как по степени охвата обобщаемых явлений, так и по уровню проникновения в исследуемые явления» [18, с. 39], отметим, что эмпирический закон обладает огромными эвристическими возможностями, содержит в себе мотивы, стимулирующие деятельность ученого к поиску и, что не менее важно, теоретическому обоснованию фундаментальной закономерности. Иначе говоря, уже в эмпирическом законе может «просвечивать» более глубинная связь, более общий принцип, что «позволяет иногда рассматривать его как «заготовки» закона теоретического» [17, с. 20].

Довольно интересны наблюдения Э. С. Бауэра о различиях между эмпирическими и теоретическими науками и соответственно – законами. Он отмечает, что «различие между обеими науками заключается не только в методе изложения, но и в методе исследования, … законы, полученные теоретической наукой, и по своему содержанию неравнозначны с законами, полученными экспериментально-описательной наукой путем обобщений.

Что касается первого различия, то описательно-экспериментальная наука получает законы путем обобщения наблюдений и экспериментальных данных, но выведенный таким образом закон еще отнюдь не является теорией данной группы явлений и поэтому отнюдь не составляет содержания теоретической науки. Этот закон лишь тогда становится содержанием теоретической науки, когда его можно вывести из определенных общих законов и теоретических представлений в качестве частного случая для тех условий, при которых закон был найден. Тогда и только тогда мы говорим о теории данных явлений. Таким образом, экспериментальная наука получает свои законы из опыта путем обобщения, в то время как теоретическая наука получает те же самые законы на основе общих абстрактных положений и допущений, причем принимаются определенные конкретизирующие условия. Конечно, эти абстрактные законы и допущения также абстрагируются из опыта и допускаются на основании его, но они выходят за границы непосредственных данных опыта» [19, с. 100].

Каковы механизмы возникновения закона? В литературе этот вопрос рассматривался мало, хотя он уже назрел и поставлен [20, с. 52]. Имеются работы, где затрагиваются отдельные стороны этой проблемы [21], делается попытка показать, что элементарный эмпирический закон обнаруживается на основе сравнения одного

факта с другим и выделения в результате этого некоторой регулярности [8, с. 32–33].

Попытки решения данной проблемы содержатся в работах классиков марксизма-ленинизма. В. И. Ленин отмечает: «Закон есть *о т н о ш е н и е* » [22, с. 138]. Что есть отношение? «*Отношение* одной вещи к другой, – подчеркивает К. Маркс, – есть отношение этих двух вещей между собой, и о нем нельзя сказать, что оно принадлежит той или другой из них» [23, с. 143]. Выясняя происхождение способности товаров обмениваться друг на друга, он пишет: «Это третье, отличное от обоих товаров, так как оно выражает некоторое отношение, существует сначала только в уме, в представлении, как и вообще отношения можно только *мыслить*, если их хотят фиксировать в отличие от тех субъектов, которые находятся между собой в тех или иных отношениях» [24, с. 84]. Энгельс указывает на структуру отношения и способ его рассмотрения: в отношении «есть две стороны, которые *относятся друг к другу*. Каждую из этих сторон мы рассматриваем отдельно; из этого вытекает характер их отношения друг к другу, их взаимодействие» [25, с. 498].

На основе сказанного можно выделить следующие характеристики отношения. Во-первых, отношение включает в себя, по меньшей мере, две стороны. То, что они выделяются вообще, говорит об их качественной разнородности. Во-вторых, отношение, связывая стороны, может осуществляться только через выделение общего, присущего этим сторонам. Оно включает в себя объективные основания для соизмерения различных сторон, вскрывая тем самым и качественную однородность их некоторых свойств. Поэтому в *определенном* отношении заключена необходимость возникновения связи этих сторон. В-третьих, эти особенности отношения образуют, в сущности, противоречие, которое разрешается тем, что само отношение, принадлежа одновременно двум сторонам, не принадлежит в то же время ни одной из них. По способу своего существования оно есть нечто третье, отличное от данных сторон. Оно отличается по форме – характером своего бытия, а также по содержанию – наличием взаимодействия сторон, осуществляющегося на общей и необходимой основе. Онтологически отношение есть опосредованная взаимозависимость конечных результатов тех или иных материальных процессов [26, с. 91]. Оно представляет собой объективную связь между объектами, способ проявления общего. В отношении имеет место единство случайного и необходимого,

индивидуального и универсального. Гносеологически отношение есть выражение объективной связи вещей в научном языке. Природа научного закона заключается в выражении отношений. Причем разнообразие научных законов свидетельствует о разнообразии форм отношений между объектами.

Закон, как форма отражения действительности и как форма знания, по сути дела, есть отношение фактов знания. В самом деле, об элементарной регулярности невозможно говорить без минимума фактов знания. Факты различаются своим конкретным содержанием, фиксируя различные условия и параметры протекания процессов (температуры, давления и пр.). Закон, вырастая из соотношения фактов, представляет собой и результат этого отношения. Поэтому в законе выражена связь фактов знания. Как отношение фактов, закон находится на особом положении, не включая в себя ни одного факта непосредственно. Вместе с тем множество фактов определенной области укладывается, с учетом статистического разброса, на «кривую» закона, причем отношение фактов коррелируется указанием на граничные (краевые) условия, в пределах которых данное отношение является устойчивым. Граничные условия играют роль того особенного, которое отделяет один закон от другого.

Несомненно, реальный механизм возникновения закона гораздо сложнее и практически в «чистом» виде как отношение двух фактов не проявляется. Научный закон развертывается как процесс диалектического восхождения от абстрактного к конкретному, на одном полюсе его находится фактически данное, на другом – научная теория. Эмпирический закон в этом процессе образует «оболочку», а теоретический – ядро отношения фактов. Потому само установление эмпирического закона, для чего иногда достаточно и «простейших гипотез, опирающихся на обобщение наблюдаемых фактов» [2, с. 79], оказывается уже свидетелем существования внутренней связи, подлежащей «представлению» в ее всеобщности и необходимости. Оказывается, что уже эмпирический закон проходит различные стадии развития от элементарного до фундаментального эмпирического закона. Именно в свете сказанного ясно, что эмпирический закон следует рассматривать как ступень восхождения к теоретическому, что более широко эмпирический закон следует рассматривать как переходную от эмпирического уровня познания к теоретическому форму знания. Подчеркнем, что мы сейчас не рассматриваем возможность формирования теоретического закона на

теоретическом уровне познания, поскольку данный вопрос требует специального обсуждения.

Может возникнуть вопрос: почему мы рассматриваем закон именно как отношение фактов, а не каких-либо иных форм научного знания? Ответ заключен уже в принципе соотносительности факта и закона, конкретизируя который мы ставим задачу изучить механизмы этого соответствия. Закон выводится на основе фактов науки, выражает их определенное отношение. В законе как определенном результате познавательной деятельности, являющем новую ступень развития знания, это отношение раскрывается в явном виде, в форме количественных соотношений различных величин. Закон есть мера отношения определенных фактов, поэтому устанавливает связь наименованных величин.

В законе получают разрешение противоречия, содержащиеся в фактах. Именно поэтому и сам закон как форма отражения действительности возникает не произвольно, а лишь как необходимая ступень, форма выражения разрешенных в процессе научного исследования противоречий. Дальнейшее обобщение закона связано с разрешением новых противоречий, возникающих в процессе познания. И в этом смысле содержание закона и даже сам способ его возникновения как формы знания детерминированы имеющейся в распоряжении субъекта исторически определенной системой научных фактов. Следовательно, говоря о законе как результате познавательной деятельности субъекта, мы вправе учитывать социальную детерминацию механизмов формирования закона. Тем самым мы выходим к изучению детерминации научного закона, вскрывая его социальную природу как формы знания (и отражения), и вместе с этим делаем шаг к исследованию механизмов становления нового знания в целом[3].

В научном законе отражена противоречивая природа знания; сам закон тоже есть единство противоречий. Так, закон как отношение «можно только мыслить», он не может быть получен непосредственно в ходе эмпирической деятельности. Формируется же закон путем отрицания той формы (факта), из которой он развивается. Выведение закона даже в его эмпирической стадии требует не только непосредственных результатов эмпирического исследования, но и теоретических средств анализа. Поэтому процесс выведения закона

[3] Об актуальности этой задачи см.: [28].

фактически не укладывается в рамки одного какого-либо уровня познания, а оказывается опосредованным совокупностью знаний определенной области, нередко же выходя за ее пределы вообще. (Интуиция, догадка, гипотеза, аналогия с известным в другой области). Диалектический характер закона заключается и в том, что он немыслим как вне эмпирической базы, так и вне теоретического вывода: «Как итог предшествующего этапа развития научного знания, всякий закон включает определенный эмпирический базис, но в то же время в рамках обоснования научного закона разыгрывается первый акт становления теории. Научный закон представляет собой, очевидно, ту реальную ступень познания, на которой завершается собственно эмпирическое исследование и на которой возводится здание научной теории» [29, с. 88–89]. И единство эмпирического и теоретического законов получает свое объяснение в свете единства эмпирического и теоретического уровней познания. Становится также объяснимым и тот эмпирически констатируемый факт, что новые теории, новые научные знания не есть прямое выражение опыта и не являются кумулятивным приращением старых идей и теорий. В каждом случае возникновения нового знания имеются его отличия и от результатов опыта и от предшествующих идей, то есть возникает противоречие, требующее особой формы разрешения.

Диалектический характер закона выражается и в том, что он обладает надежностью и устойчивостью обобщенного материала и вместе с тем с необходимостью требует движения от сущности одного порядка к сущности другого, более высокого порядка. Требование обобщения, унификации законов становится методологической нормой научной мышления XX в. Так, в современной физике известны сотни частиц и четыре типа взаимодействий: сильное, электромагнитное, слабое и гравитационное. Возможно ли найти общую основу этого разнообразия и унифицировать известные теории физики? История физики обнадеживает, нечто подобное неоднократно имело место. Так, теория тяготения Ньютона, а затем и Эйнштейна позволила объединить небесную механику и земное тяготение. Максвелл вскрыл внутреннюю связь электричества и магнетизма. В настоящее время ведутся поиски квантовой теории тяготения. Одним из направлений, в рамках которых делаются попытки унифицировать законы физики, оказывается интенсивно разрабатываемая теория супергравитации, которая остается пока еще умозрительной теорией, но дает обнадеживающие результаты [30]. Не исключено, однако, что

мы обнаружим и объективные границы степени обобщений, которые как раз и выражают относительную устойчивость научного закона. В устойчивости закона раскрываются, по-видимому, «вехи» преемственности связи различных этапов унификации и обобщения.

Диалектический характер научного закона обнаруживается и в тесной связи таких его противоположных сторон, как универсальность и ограниченность краевыми условиями. Краевые условия традиционно рассматривались в качестве внешнего «приложения» к закону, вбирающего в себя все случайные и несущественные моменты, тогда как на долю закона оставалось раскрыть необходимые и существенные связи. Однако развитие современной космологии вплотную подвело к необходимости осмысления внутренней связи закона и краевых условий. Краевые условия, как стало постепенно обнаруживаться, необходимо рассматривать как момент внутреннего содержания самого закона. Существование краевых условий выражает внутреннюю определенность закона и органично вытекает из определенной области, в рамках которой этот закон действует. В релятивистской космологии различие между законом и краевыми условиями стирается настолько, что становится трудно везде и всегда провести между ними грань, как, например, в случае однородности и изотропности Вселенной. Поэтому возникает необходимость теоретического обоснования самих краевых условий [31, с. 199–232].

В заключение отметим диалектический характер эмпирического закона. Как отношение фактов, эмпирический закон есть выход за границу конечного ряда эмпирических результатов к всеобщему. Форма всеобщности, отмечал Ф. Энгельс, есть форма внутренней завершенности и тем самым бесконечности [2, с. 548]. Диалектичность эмпирического закона заключается в том, что он одновременно и является формой всеобщности и не является ею. Является, поскольку в эмпирическом законе свою внутреннюю завершенность получает эмпирический уровень познания. В эмпирическом законе реализуются все возможности развития эмпирического уровня. Не является, поскольку в эмпирическом законе еще только начинает «просвечивать» закон теоретический. Поэтому эмпирический уровень познания и является тем базисом, на котором развертывается собственно теоретико-познавательная деятельность.

Литература

1. Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.

2. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20.
3. Ленин В. И. Полн. Собр. Соч. Т. 18.
4. Баженов Л. Б. Строение и функции естественнонаучной теории. М., 1978;
5. Виноградов В. Г. Научное предвидение. М., 1973;
6. Гончарук С. И. Законы развития и функционирования общества. М., 1977;
7. Никитин Е. П. Объяснение – функция науки. М., 1970.
8. Бранский В. П. Философские основания проблемы синтеза релятивистских и квантовых принципов. Изд. ЛГУ, 1973;
9. Мостепаненко М. В. Философия и методы научного познания. Лениздат, 1972;
10. Швырев В. С. Теоретическое и эмпирической в научном познании. М., 1978.
11. Батенин С. С. Человек в его истории. Л., 1976.
12. Никитин Е. П. Теория и эмпирия: проблема разграничения // Позитивизм и наука. Критический очерк. М., 1975.
13. Амбарцумян В. А. О роли эмпирических закономерностей в развитии естественных наук // Философия и методологические вопросы науки. Ереван, 1977.
14. Тимофеев-Ресовский Н. В., Воронцов Н. Н., Яблоков А. В. Краткий очерк теории эволюции. М., 1977.
15. Теоретическое и эмпирическое в современном научном познании. М., 1984.
16. Рыбаков Н. С. Структура и категории эмпирического знания. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Л., 1977.
17. Голованов В. Н. Законы эмпирические и теоретические // Известия Северо-Кавк. Научн. Центра высш. Школы. Общественные науки, 1973. № 3.
18. Закора Л. В. О точности теоретического знания // Методологические вопросы науки. Вып. 5. Изд. Саратов. Ун-та. 1977.
19. Бауэр Э. С. Теоретическая биология. СПб., 2002.
20. Налетов И. Ленинская концепция закона и современное научное познание // Коммунист. 1979. № 10.
21. Добротин Р. А., Штофф В. А. О путях образования эмпирических закономерностей // Философия и естествознание. М., 1974.
22. Ленин В.И. Полн. Собр. Соч. Т. 29.
23. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч. 3.
24. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I.
25. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13.
26. Свидерский В. И., Зобов Р. А. Отношение как категория материалистической диалектики // Вопросы философии. 1979. – № 1.
27. Рузавин Г. И. Развитие теоретических форм познания в процессе научного исследования // Вопросы философии. 1980. № 3.
28. Микулинский С. Р. Библиотека всемирной истории естествознания (Введение к серии) // Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. Ранняя греческая наука «о природе». М., 1979.
29. Налетов И. З. Научный закон и «теория регулярностей» // Вопросы философии. 1978. № 1.
30. Фридман Д., Ньювенхёйзен П. ван. Супергравитация и унификация законов физики // Успехи физических наук. Т. 128. Вып. I. 1979. Май.
31. Турсунов А. Основания космологии. М., 1979.

Контуры теории социальных технологий*

В статье обсуждаются методологические проблемы построения общей теории социальных технологий. В частности, обсуждаются хронологические рамки, сфера применения и смысл социальных технологий в условиях информационного общества. Обозначены типы онтологии и эпистемологии, лежащие в основе теории социальных технологий.

Ключевые слова: социальные технологии, созерцательность, активизм, глобализация, информационное общество, репрезентация, конструктивизм, ветвящиеся онтологии.

Contours of theory of social technologies

The methodological problems of construction of general theory of social technologies come into a question in the article. In particular, chronologic scopes, purview and sense of social technologies, come into a question in the conditions of informative society. The types of ontology and epistemology , lyings in basis of theory of social technologies, are marked.

Keywords: social technologies, contemplativeness, activisme, globalization, informative society, representation, constructivism, branching out ontology.

Теория без опыта бессодержательна,
опыт без теории слеп.

В ноябре 2010 года в Институте философии РАН состоялось обсуждение доклада проф. А. Л. Никифорова «О возможности построения теории социальных технологий» [4]. В нем отмечается, что социальные технологии – новая для философии проблематика, нередко затянутая терминологическим и идеологическим туманом, но это не мешает поставить задачу создания общей теории социальных технологий по аналогии с общей теорией систем. Это должна быть некоторая целостная концепция, формулирующая основные понятия и принципы сферы социальных технологий, дающая их классификацию, очерчивающая возможности и границы их применения. При создании такой теории надо учесть и зарубежный опыт исследований в этой области.

Опираясь на идеи, изложенные в указанном докладе, на собственное видение данной проблемы, попробуем внести посильный вклад в ее решение. Прежде всего отметим, что надо отчетливо

* Опубликовано в: Вестник Псковского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные и психолого-педагогические науки. Выпуск 1. Псков: ПсковГУ, 2012. С. 3–15.

понимать значение этой теории для практической деятельности, ибо теоретические концепты, как правило, детерминируют данную деятельность: ее содержание, направленность, интенсивность. Важно и то, как понята сама эта деятельность, какие смыслы в нее вложены, на какие результаты она нацелена. Надо понимать и то, что изменение самой практики, опыта в значительной степени происходит под влиянием теории.

Актуальность темы социальных технологий в современных условиях возрастает по целому ряду причин. Это – и расширение возможностей человека по изменению не только окружающей природы, но и социального мира, в котором он живет. Это – и возрастающая мощь науки и техники, достижения которых могут стать средством такого изменения. Это – и глобальное соперничество за построение более релевантной цивилизации, подчиняющей себе все остальные.

В мировоззренческом плане возрастание интереса к социальным технологиям возникает при вполне определенных условиях. Дело в том, что в истории человечества выделяются две стадии, которые характеризуются как созерцательность (пассивизм) и активизм. Они различаются отношением людей к окружающему миру и могут быть описаны как: а) приспособление и использование в своих целях естественных продуктов природы и б) стремление к активному преобразованию окружающего мира, приспособление его под свои нужды. «Не станем прогибаться под изменчивый мир – пусть этот мир прогнется под нас» – поет А. Макаревич со своей «Машиной времени», выражая тем самым типичную позицию активизма. Не будем сейчас уточнять исторические границы этих стадий – для нас более значимо то обстоятельство, что если вначале в сферу жизненных потребностей включался преимущественно природный мир, то постепенно в нее начал включаться и мир социальный, а также сам человек. Впрочем, наступление второй стадии обычно сопоставляется с эпохой Нового времени, появлением машинной, индустриальной цивилизации.

Сфера интересов и потребностей человека постепенно расширяется, его аппетиты, что называется, растут и от попыток установить господство над природой он постепенно переходит к достаточно активным попыткам установить господство над обществом, его социальными институтами и людьми. Активность человека – а именно с нею связано становление человека как субъекта

– постоянно возрастает, изменяются ее масштабы. Так, в начале XX в. В. И. Вернадский констатировал, что преобразующая деятельность человека становится соизмеримой с геологической активностью планеты, она превращается в планетарную силу. У него речь шла, прежде всего, о воздействии человека на природу. Но уже к середине XX в. планетарных масштабов достигает и социально-преобразующая деятельность человека: в частности, по миру прокатывается волна революций, приведшая к появлению системы социализма, человек пытается построить самое справедливое общество в масштабах всей планеты.

Количественный рост ведет и к качественному изменению характера самой деятельности: если вначале человек исходит из природы действительности, ее безусловной данности, эта деятельность носит естественный, стихийный характер, ориентируясь на сущее, как оно есть, – несмотря на то, что человек как существо разумное стремится действовать сообразно поставленным целям, это далеко не всегда у него получается и он нередко поступает спонтанно, – то со временем деятельность человека ориентируется на должное, на то, каким нечто должно быть. А это уже новый уровень отношения к действительности, на котором человек начинает не просто преобразовывать и подчинять себе наличный мир, но пытается конструировать его по заранее разработанному проекту, если таковой имеется, построить в соответствии со своими представлениями. Сфера его конструирующей деятельности расширяется: от неорганической природы и простейших физических процессов через природу органическую к экспериментам с обществом, в котором живет. Человек желает преобразовать социум так, чтобы подчинить себе социальные законы; его взоры обращаются и на себе подобных: а нельзя ли каким-либо образом не просто переделать человека, улучшив его природу, но сконструировать его по заранее разработанному проекту и что для этого необходимо? Стало быть, как в способах реализации, так и в содержании осуществляемой деятельности возрастает ее искусственная составляющая, которая все более и более расширяется, растет ее удельный вес.

Эти, довольно общие, рассуждения мы предприняли для того, чтобы ответить на вопрос о том, когда возникают социальные технологии? Дело в том, что в существующих изданиях, в том числе и в учебных пособиях, авторы пишут о том, что социальные технологии возникают чуть ли не в ранневосточных деспотиях, имеют место в

Древнем Египте, существуют в античности, средневековье, не говоря уже о Новом времени [7, разд. 1.1]. Несмотря на убедительность приводимых иллюстраций, мы полагаем, что, во-первых, такой подход в проблеме возникновения социальных технологий в обществе является неоправданно расширительным, поскольку, во-вторых, он снимает саму проблему происхождения социальных технологий, констатируя, что социальные технологии имели место в истории человечества всегда, они лишь разнообразились от культуры к культуре и от эпохи к эпохе. В-третьих, он игнорирует необходимость учитывать качественные изменения самой человеческой истории, в частности, те две стадии – созерцательности и активизма, – о которых речь шла выше.

Впрочем, ситуация здесь складывается почти стереотипная, имеющая место как в спорах о возникновении науки, так и в дискуссиях о времени зарождения глобальных процессов на земном шаре. Хотя существуют убедительные свидетельства в пользу того, что классическая наука появляется именно в Новое время, тем не менее, некоторые исследователи ведут отсчет истории науки с древнейших цивилизаций, ничуть не смущаясь тем, что в классической интерпретации, какая складывается именно в Новое время, наук до этой эпохи не существовало. До эпохи Нового времени так называемые науки еще не обладали тем комплексом признаков, опираясь на который предшествующее этой эпохи знание можно было бы с уверенностью квалифицировать как научное. Потому здесь возникает ошибка презентизма, т.е. перенос признаков современной науки на далекое прошлое, а это ведет к неадекватным выводам.

Аналогично обстоит дело и с вопросом о времени возникновения глобальных процессов. Мне как-то довелось смотреть на эту тему передачу по каналу «Культура», где представители разных наук спорили о том, что такое глобализация, когда она возникла, в чем заключается и т.д. Одна из участниц передачи, профессор исторического факультета МГУ (к сожалению, фамилию я не запомнил), весьма азартно доказывала, что глобализация зарождается уже в античности, что там мы находим почти все ее признаки.

Разумеется, исторический процесс – штуковина весьма сложная, многомерная, запутанная и даже витиеватая, здесь возможны всякие предположения. Но предположение предположению рознь. И когда мы говорим о всемирной истории, а ведь именно в ее контексте и развертываются глобализационные процессы, то надо иметь в виду,

что и сама всемирная история существовала не всегда, пройдя онтологически довольно сложный путь от локальных историй к их переплетению и через то – к складыванию всемирной истории, о закономерностях которой начал задумываться Маркс. Да и формироваться со всей отчетливостью она начала лишь в Новое время, поскольку именно с этого времени и вопрос-то методологически и концептуально об этом мог быть поставлен. Но и всемирная история как складывание единого исторического процесса еще не означала возникновения глобальных процессов, она лишь создала условия и предпосылки для глобализации. Ее первые признаки и, если угодно, контуры начали прорезаться, проступать только во второй половине XX в. Экономические, торговые, культурные, дипломатические и иные связи, интенсивно развертывающиеся между странами за последние 150-200 лет готовили почву для глобализации, но они еще не означали наступления глобализации, ибо суть последней заключается не только и не столько в установлении многообразных связей и взаимоотношений между странами, которые ошибочно принимают за саму глобализацию.

Описывая глобальную экономику, М. Кастельс отмечает, что она «представляет собой исторически новую реальность, отличную от мировой экономики… под мировой экономикой понимается такая система, где процесс накопления капитала происходит по всему миру, и она существует на Западе по крайней мере с XVI в. **Глобальная экономика представляет собой нечто другое: это экономика, способная работать как единая система в режиме реального времени в масштабе всей планеты.** Капиталистический способ производства неустанно развивался, пытаясь преодолеть границы времени и пространства, но только в конце XX в. мировая экономика смогла стать по-настоящему глобальной на основе новой инфраструктуры, основанной на информационных и коммуникационных технологиях. Глобальность присутствует во всех основных процессах и элементах экономической системы» [2, с. 105].

Три важных момента можно извлечь из приведенных утверждений. Во-первых, глобальность присутствует не только в элементах экономической системы, но и во всех без исключения основных процессах и элементах социума как саморазвивающейся системы, иначе она перестала бы быть глобальностью. Глобальность потому и есть глобальность, что она охватывает и пронизывает собой

все, без единого исключения, сферы бытия общества – от материально-производственной до духовной. Но степень ее присутствия в них различна, как различна она и в разных регионах земного шара, стало быть, в разных странах. Во-вторых, глобализация означает, что постепенно все страны на планете втягиваются в единый темпоритм функционирования в режиме реального времени не только в сфере экономики, но и во всех других сферах, что экономические процессы здесь выступают лишь как затравочные, пусковые механизмы. В-третьих, глобализация начинается во второй половине XX века и опирается она на информационную базу и сопряженные с нею коммуникационные технологии. Информационная база – это субстрат (возможно, даже субстанция) глобальных процессов, коммуникационные технологии – средства (орудия, инструментарий) глобализации. И потому высказывания о древнейшем, античном и даже средневековом этапах начала глобализации – всего лишь звучные, но некомпетентные фразы любителей от науки, не более.

В свете сказанного мы вплотную подошли к установлению первого, возможно, наиболее значимого контура теории социальных технологий – хронологического. Когда же возникают социальные технологии? В античности, средневековье или в Новое время? А может, вообще, в Древнем Египте? Увы, нет. И даже не в XIX веке – появление социальных технологий становится возможным не просто на стадии активизма, но лишь тогда, когда сам этот активизм оформляется как глобальная сила, то есть преобразуется качественно и становится уже другим активизмом, вырастающим из собственных параметров. Активизм, переходящий в стадию конструктивно-созидательной силы, становится базисом для возникновения социальных технологий. Это условие выполняется лишь тогда, когда на планете складывается, говоря словами Кастельса, новая инфраструктура и начинают разворачиваться глобальные процессы. В условиях утверждения всемирной истории активизм развивался, набирал силу, апробировал разные варианты изменения антропосоциальной реальности, но лишь с наступлением информационной эпохи со всей определенностью начинается преобразование этой реальности по разработанным проектам (моделям), сконструированным для достижения заранее поставленных целей. Ведь, скажем, великие утописты красочно описывали общества будущего, но почти никак не обозначали способы их достижения, построения и проч. Это и были именно утопии – места, которых нет

на планете. Но уже в «Интернационале» поется, что «мы наш, мы новый мир построим», стало быть, человечество постепенно дорастает до осознания необходимости самостоятельного, своими руками, построения желаемого общества в здешнем, земном мире. Именно в этих условиях, повторяем, и возникает необходимость в социальных технологиях. Их нижняя временная граница – середина XX века, не ранее. Социальные технологии становятся особенно востребованными в условиях глобализации, когда нужно действовать быстро, результативно, эффективно и, что очень важно, конструктивно и в режиме реального времени в больших масштабах. Потому информатизация, появление коммуникационных технологий, глобализация, становление сетевых структур, развитие синергетики, постмодернистская идеология – все это сопряженные вещи, звенья одной и той же многообъемной цепи. Но заявляя это, мы поступаем несколько упреждающе, поскольку предварительно необходимо обозначить еще целый ряд проблем в русле нашей статьи.

Перейдем теперь к выявлению второго контура построяемой теории. Помимо исторических границ, т.е. попыток ответа на вопрос «когда возникают социальные технологии?» необходимо ответить еще на один вопрос, весьма тесно сопряженный с данным: «что представляют собой социальные технологии?». Ибо если мы не знаем, что это такое, то лишаются смысла и поиски наличия данного феномена в прошлом. Только точно зная, что представляют собой социальные технологии, можно попытаться найти следы их первого присутствия в далеком или не столь отдаленном прошлом. Таким образом, методологическое значение данного вопроса заключается в указании на предмет поиска, стало быть, ответ на него дает дополнительные возможности для уточнения самого хронологического контура.

Общее требование к построению любой теории – терминологическая ясность, потому надо начинать с определения понятия «социальная технология». Это важно и потому, что в главных понятиях очерчивается сам предмет теории.

«Термин **"технология"** происходит от греческих слов "techne" — искусство, мастерство, умение и "logos" — учение, наука. Первоначально его использовали в системе технического знания для обозначения научной дисциплины или совокупности сведений о различных физико-механических, химических и других способах обработки сырья, полуфабрикатов и изделий в сфере общественного

производства. В последующем этот термин получил широкое распространение и в других сферах общественной жизни: политике, экономике, социальной и духовной сферах. Это, в свою очередь, и привело к появлению во второй половине XX ст. нового термина — "социальная технология", который ввел в научный оборот известный английский философ и социолог Карл Поппер.

Неоднозначность термина "технология" стала причиной того, что одни исследователи понимают под технологией науку о способах, процессах и методах многоразового получения конечного результата; другие акцентируют внимание на организации и цели деятельности, а третьи считают, что технология — это использование научного знания для определения эффективных путей и способов выполнения какой-либо работы. В современной научной литературе насчитывается свыше сорока определений этого понятия» [8, с. 12–13].

«Многозначность трактовки термина **"социальная технология"**, – продолжают цитируемые авторы, – еще больше, поскольку существуют различные определения категории "социальное". В узком смысле слова это понятие охватывает лишь те технологии, которые относятся исключительно к социальной сфере общества. Что касается социальных технологий в широком смысле слова, то к ним относятся не только собственно социальные технологии, но и экономические, политические, социокультурные, информационные, управленческие и др.» [8, с. 13].

Таким образом, технология – это учение о каком-либо мастерстве, умении, а также способах осуществления этого умения. Но ограниченная этим кругом значений, технология предстает лишь как частное, специфическое, узко предметное учение, а таковых может быть указано превеликое множество, ибо предметных областей реализации мастерства (обработка почвы, выращивание цыплят, сооружение мостов, роспись ногтей и проч.) не счесть. И потому неизбежен обобщающий шаг, предполагающий, что от видовых понятий (технологий) надо попытаться перейти к некоему более общему (родовому) понятию и создать более общую и унифицирующую теорию.

Все было бы довольно просто и беспроблемно, если бы такая общая теория технологий действительно появилась и нашла свое применение во всех сферах бытия. Однако социальное бытие (социальная реальность) отличается от природного бытия, потому в саму теорию следует ввести differentia specifica с учетом этих

различий. Оно должно отражаться уже в самом названии, различающем предметные области их приложимости. Одно дело – технологии вообще, другое – технологии, используемые в социуме. Это, во-первых, приводит к новому понятию «социальная технология», во-вторых, ставит перед необходимостью обсуждения вопроса о том, что есть социальное, какова природа социальной реальности. При этом следует избегать расширительного толкования понятия «технологии, используемые в социуме», поскольку субъектами почти что любых технологий выступают, в конечном счете, люди, которые живут и действуют в обществе, так что любую технологию в этой связи можно назвать социальной. Но, очевидно, химические способы обработки сырья отличаются от способов воздействия на сознание людей с целью коррекции их поведения во время массовых волнений. Подобно тому как отношение человека к природе не является общественным, хотя и «погружено» в определенный «эфир» социальности, так и технологии обработки почв или получения особо прочного бетона не являются социальными, хотя и разрабатываются людьми как социальными существами в определенных исторических условиях.

Существуют два основных (разумеется, это деление неполно) вида реальности – природная и социальная. К числу важнейших особенностей природной реальности относится то, что она безлична и бессубъектна: все процессы в ней происходят естественным путем вне присутствия человека как субъекта и как личности, равно как и без его участия. В такой реальности наличествуют лишь объекты. Социальная реальность представляет собой иное образование, ибо в ней наряду с объектами, в том числе и естественного происхождения, присутствуют также субъекты – люди как активно действующие существа. Социальная реальность есть субъектно-объектная реальность, но это не простая сумма составляющих частей, а новое качество реальности, делающее ее как надобъектной, так и надсубъектной – она выше и того, и другого, взятого по-отдельности. В такой реальности объективное преобразуется субъектом, стало быть, перестает существовать только вне сознания человека, оно входит в сознание последнего, образуя содержание его сознания. Со своей стороны, субъективное обусловлено объективным, подчинено ему. Потому социальная реальность фактически есть некий континуум «бытие-сознание», который оказывается качественно иным

образованием по сравнению с природой, и который всякий раз выступает в определенных формах, что и называют типом общества.

Общество есть единство объектного и субъектного, оно не тождественно ни бытию отдельной личности, ни бытию всех личностей, вместе взятых, не тождественно оно и бытию природных объектов, ни природе в целом. Оно обладает по отношению к ним собственным субъектно-объектным бытием, которое определяет бытие отдельных личностей, а также влияет на бытие природы, втянутой в его собственное существование. Специфическим бытием социальной реальности как единства субъекта и объекта является бытие, оплодотворенное сознанием, названное в свое время Гегелем признанным бытием, бытием в признанности. «Общество есть такая качественная ступень, которая выше отдельных человеческих субъектов, не сводится к ним, не является их простой суммой и механической суммой. Оно обладает уже самостоятельным бытием, которое определяет собой и всякую личность, и все природное, что втянуто в его область.

Общественные закономерности надличны и надприродны. Они вполне специфичны» [3, с. 6].

В свете обозначенных особенностей социальной реальности можно констатировать, что предметной областью применения теории социальных технологий является социальная реальность в целом, определяющая собой и личность, и природные проявления в рамках этой реальности. Стало быть, реальность как единство субъектного и объектного во всей полноте и запутанности их связей. Тем самым мы выявили второй контур теории социальных технологий, который может быть назван социетальным.

Исходя из сказанного, мы получаем возможность указать источник расширительных подходов к интерпретации теории социальных технологий, а также того идеологического и терминологического тумана, о котором говорит А. Л. Никифоров.

Этот туман возможно развеять, если учесть, что развитие общества есть исторический процесс, в котором А. Ф. Лосев выделяет: а) материальный слой бытия, б) слой общественного сознания, духа и в) слой историко-культурного развития, где реализуется связь материального и духовного. В силу этой структурности исторический, точнее, историко-культурный процесс может быть понят по-разному, т.е. возможно выделение разных его типов.

Это, во-первых, чисто объективный процесс, из которого выпадает субъект и все социальное бытие редуцируется к чисто объектным характеристикам по аналогии с природой. Во-вторых, чисто субъективный процесс, в результате чего история сводится к истории сознания, нравов, желаний (очень часто – лишь крупных деятелей). Это, отмечает А. Ф. Лосев, есть тип субъективного самоуглубления. В-третьих, целостная специфически смысловая качественность, не сводимая ни на объект, ни на субъект, что дает более высокое, новое видение исторического процесса в целом [3, с. 7–9].

Когда в теории социальных технологий ее предметная область проецируется исключительно на материальный слой бытия со всеми его производственными атрибутами (производительные силы, человек с его орудиями производства, сам процесс производства, включающий разнообразные производственно-экономические отношения), на первый план выставляются технологии обработки материалов природы, для чего требуется знание их специфических свойств, а вместе с этим – развитие естествознания. В этом случае речь идет об объектных технологиях.

Когда в теории социальных технологий ее предметная область проецируется исключительно на слой общественного сознания, на его разнообразные формы (искусство, наука, религия, политическое сознание), то на первый план выходят технологии преобразования его различных состояний, изменения настроений и мнений масс, равно как и отдельных людей. Для этого разрабатываются и используются различные психотехники, гуманитарные практики, анализируются каналы коммуникации и разрабатывается соответствующий инструментарий, например, в виде СМИ, которые по наивности воображают себя четвертной властью, хотя на самом деле являются лишь средством в руках властей предержащих. Не случайно они и называются «средства массовой информации», то есть инструменты и каналы, через которые на массы транслируются весьма дозированные и деформированные фрагменты информации, от фиксации которых до их семантики – дистанция огромного размера. В этом случае речь идет о субъектных технологиях, которые чаще всего и принимаются за социальные технологии.

Когда в теории социальных технологий ее предметная область охватывает объектную и субъектную стороны в их нераздельном единстве, цельности, новой качественности и полноте общественного бытия, когда эта цельность становится отправной точкой осмысления

всех протекающих в социальной реальности процессов как материального, так и духовного порядка, равно как синтетических форм этих составляющих, именно в этом случае данная теория раскрывает свой объяснительный и предсказательный потенциал во всей мощи, именно здесь она работает как теория социальных технологий в максимальной адекватности и репрезентативности своего понятийного аппарата. Но именно здесь можно с полной уверенностью констатировать, что теория социальных технологий в данном ее понимании еще весьма далека не только от своего завершения, но даже и от создания – исследователи находятся лишь на подступах построения такого рода теории, сколь бы многообещающе ни звучали их заявления.

Но если социальная реальность – это новый тип реальности, обладающий цельностью, ни на что более не сводимый, оказывающийся выше материальной (объектной) и духовной (субъектной) составляющих, то, в чем ее своеобразие? Ответить на этот вопрос пытаются многие исследователи, но до сих пор нет единой позиции. Дело в том, что этот новый тип реальности, или социальная реальность, может быть обозначен одним словом, хорошо всем, казалось бы, известным – социальность, а ее исторические модификации обычно называют типами социальности. Какова природа социальности? Прежде всего, констатируем, что социальность обычно выражается термином «общественные отношения». Специфика общества как самостоятельного образования заключается в наличии у него общественных отношений. Откуда и как они возникают?

Социальность генерируется в процессе совместной деятельности людей как субъектов (акторов) и представляет собой отношения, принадлежащие одновременно всем действующим субъектам и втягивающие их в процессы обмена самой деятельностью и ее результатами. Благодаря общественным отношениям и возникает та новая реальность, которую называют социальной. Особенностью общественных отношений оказывается то, что они являются отношениями между субъектами, то есть субъект-субъектными отношениями, в рамках которых всякий раз один субъект выступает не только субъектом, но и одновременно – для другого субъекта – объектом воздействия. Вот эта-то изначально двойственная природа общественных отношений, где каждый субъект, будучи субъектом-для-себя, всякий раз выступает в функции объекта-для-другого, и

становится камнем преткновения на пути к выявлению их сущности, ибо уловить, описать и синтезировать в целостную картину диалектику проявлений в субъекте объекта и обратно, да еще суммировать их по огромному количеству одновременно взаимодействующих субъектов – задача необычайной сложности.

Природу социальности одни авторы усматривают в психике – связь между индивидами носит психический характер (П. Сорокин), другие – в духовности (С. Л. Франк), третьи – в Божественном провидении (разные религии), четвертые – в материальном производстве (К. Маркс), пятые – в коммуникации (Н. Луман), шестые – в «между» («zwischen») Я и Ты (М. Бубер), седьмые – в игре и т.д. Существование множества форм конкретных проявлений общественных отношений, обнаруживаемых различными авторами, порождает острые дискуссии меж ними и вместе с тем наводит на мысль о том, что общественные отношения имеют семантическую природу, что и обеспечивает саму возможность столь динамичных и разнообразных их воплощений. Иными словами, общественные отношения (т.е. социальность как таковая) заключают в себе некие смысловые коды (заряды смыслов), которые в зависимости от исторической ситуации и тем более от изобретательности исследователей могут репрезентированы самыми различными способами, а потому конкретных претендентов на роль субстрата социальности отыщется довольно много [6].

В свете обсуждаемой в настоящей статье проблемы возникает вопрос: как можно воздействовать на общественные отношения, как можно (и возможно ли) управлять ими? Иными словами, каковы те технологии в смысле «искусства, умения», с помощью которых можно было бы воздействовать на социальность? А. Л. Никифоров в цитируемой статье отмечает, что, когда мы говорим о социальной технологии, мы имеем в виду технологию воздействия на людей, а не на материальные или биологические объекты и потому можно сказать, что социальная технология есть совокупность методов воздействия непосредственно на социальные группы, слои, на общество в целом. Это делает предмет обсуждаемой теории более четким [4].

Соглашаясь в целом с данными соображениями, подчеркнем, что для того, чтобы воздействовать на общественные отношения, надо знать, как они устроены, какие элементы, слои, внутренние зависимости здесь обнаруживаются. И поскольку общественные отношения образуют социальную реальность, т.е. общество в целом,

то, оказывается, что для прояснения методологической позиции надо обратиться к устройству общества (социума) в самом широком смысле этого понятия.

Разумеется, в наши планы не входит давать здесь систематический обзор существующих точек зрения, однако, кое-что обозначить придется. Речь идет об уровнях онтологии социума: а) деятельностном, б) социоструктурном и в) социосистемном.

Сама деятельность при ближайшем анализе предстает перед исследователем в трех ипостасях: а) как предметно-содержательная, или созидательно-вещественная, б) как нормативно-схематизирующая, или структуропорождающая и в) как универсально-целостная, или конституирующая воспроизведение социума в целом, социосистемная.

Социум по форме есть совместное бытие множества индивидов. По содержанию же он предстает как суперпозиция их деятельностей. Стало быть, как в процессе деятельности, так и с точки зрения результатов их действий люди вступают в разнообразные отношения, благодаря чему меж ними возникает такая тотальная связь, из которой они уже не в состоянии выбраться.

Совместные действия индивидов дают результат, не совпадающий с намерением и волей каждого из акторов как субъектов действия. Вместе с тем этот результат соотнесен сразу со всеми участниками событий. Важно, что суммарный результат представляет собой некую объективную социальную структуру, в существовании которой «повязан» каждый из участников действий. К числу многообразных структур в социуме относятся экономическая, демографическая, классовая, урбанистическая, социально-классовая и др.

Эти структуры являются, во-первых, локальными, во-вторых, становятся условиями и факторами детерминации действий индивидов, в-третьих, оказываются центрами их активности. Тем самым структуры становятся носителями социальной среды, образуют пространство социальных действий.

Возникающие структуры надындивидуальны и безличностны. Но и сами структуры переплетаются, срастаются, образуя единое целое – общество. Особенностью его функционирования является наложение: а) действий индивидов и б) активности структур друг на друга, что создает не только источники напряжения внутри социума, но и приводит его к непрерывной естественной эволюции как крупномасштабного образования в целом [5].

В свете сказанного можно утверждать, что областью приложения теории социальных технологий оказываются а) индивиды и их действия, т.е. акторы исторического процесса, субъекты как носители общественных отношений, б) различные социальные структуры, социальные институты и учреждения, которые могут быть созданы или, наоборот, упразднены, причем цели воздействия на такого рода структуры могут быть как не осознаваемы, так и не афишируемы, в) социум в целом, его существование, переориентация исторического развития и т.д. Если, далее, учесть, что носителями общественных отношений выступают индивиды, кроме того, в буржуазном обществе посредниками в отношениях между людьми становятся вещи как произведенные товары и, наконец, в информационном обществе на роль такого посредника уже претендует информация, то открывается новый аспект использования теории социальных технологий с целью воздействия на людей: а) непосредственно влияя на самих индивидов, б) предлагая к выстраиванию отношений между людьми постоянно модифицирующиеся вещи (товары), причем, как отмечает Ж. Бодрийяр, в этом смысле предела совершенствования и модифицирования просто не существует, в) искусно предлагая информацию, дозируя, усекая, расставляя на соответствующих информационных блоках различные смысловые ударения, блокируя передачу важных сообщений и т.д. Потому в широком смысле слова возможности теории социальных технологий весьма значительны.

В самом деле, каковы возможности социальных технологий? Вот некоторые материалы из одной работы по социальным технологиям [9].

На уровне отдельной личности можно описать: а) сильные и слабые стороны типа личности, важные для выполнения данным человеком заданной деятельности; б) способ выполнения личностью заданной профессиональной деятельности; в) стиль лидерства для личности.

На уровне коммуникации между людьми позволяет описать: а) характерные черты проявлений отношений при коммуникации между личностями в разных средах; б) развитие отношений между личностями (например, при знакомстве, в молодой семье, с новыми родственными); в) отношения между личностями и разработать специальный регламент (протокол) для протекания процесса коммуникации.

В сфере управления, менеджмента и бизнеса: а) оптимизировать стиль управления для менеджеров (управления на производстве или управления людьми); б) разработать сценарии проведения переговоров с учетом специфических проявлений типов личности лиц, ведущих переговоры; в) подобрать личности, которые по типу реализуемого ими управления наиболее соответствуют данной профессиональной деятельности.

В сфере общества и управления социальными процессами: а) построить иерархические структуры для самоуправления на уровне села, города, региона, государства в целом; б) оптимизировать стратегию, тактику проведения избирательных кампаний; в) разработать программы и сценарии оптимального решения назревших социальных, экономических и политических задач на уровне села, города, региона (и государства в целом); г) разработать оптимальные способы управления как своей страной, так и другими странами для достижения поставленных целей.

Завершая данный блок обсуждаемых проблем, обратимся к еще одному важному моменту. Дело в том, в существующих руководствах по социальным технологиям речь идет о существовании и функционировании общества без учета качественного изменения его бытия, хотя разговор об информационном обществе и информационных технологиях здесь, разумеется, присутствует. Современное общество – это не только общество, находящееся в стадии становления в качестве информационного, к настоящему моменту настала пора говорить и об этапах этого становления: одно дело формирование данного общества во второй половине XX в., другое – распространение и утверждение информационных технологий в начале XXI в., их, так сказать, резкий скачок, заключающийся как в распространении на все большее число сторон жизни человека от образования и медицины до уплаты налогов, от записи через Интернет на прием к врачу до электронного доступа к чиновнику, скажем, для решения вопроса об открытии предприятия малого бизнеса, это своего рода количественный аспект информатизации, но и в возрастании интенсивности и даже агрессивности этих технологий в жизни индивида, поскольку без обращения к ним само течение жизни становится чрезвычайно затруднительным, индивид выталкивается на обочину жизненного процесса, что значительно осложняет повседневное существование

довольно большого числа людей. В этой связи можно говорить и о качественной стороне информатизации.

Многие же руководства по социальным технологиям продолжают иметь в виду классическую социальную онтологию, которая хорошо работает, когда речь идет о так называемых традиционных обществах. Консервативным, или традиционным, обществом является такое, в котором изменения происходят столь медленно, незаметно, что фактически социальные структуры остаются константными на протяжении жизни многих поколений. Это – линейно изменяющиеся общества, где жизнь старшего поколения может служить образцом для поколений, только-только вступающих в самостоятельную гражданскую жизнь: здесь наглядно видны те заслуги и достижения, что уже проявились в старшем поколении, они же диктуют новым поколениям, что и как надо делать, чтобы достичь таких же результатов, заслуг. Но во второй половине XX в. наступают иные времена и социальная динамика становится настолько очевидной, изменения в обществе становятся весьма ощутимыми на протяжении жизни уже одного поколения, что и фиксируется в смене ценностей, жизненных целей, ориентаций молодых людей, для которых жизнь старшего поколения перестает быть образцом – начинаются новые, неведомые социальные дороги, в конце жизненного пути маячит не спокойная и обеспеченная старость, а нечто неопределенное, аморфное и тревожное. Это свидетельствует о том, что формируется новая социальная онтология, резко отличающаяся от стандартной, классической – нестандартная, нон-классическая, которая еще подлежит осмыслению и оценке, не говоря о том, что на настоящее время она едва ли может стать основой практического руководства к действию, но она уже заставляет с нею считаться. Нынешние поколения, включая среднее и старшее, в современных условиях вынуждены действовать по наитию, методом «тыка», ибо отложенные результаты их действий, которые можно было бы ассоциировать с жизненными целями, скрыты за социальным горизонтом.

В рамках традиционных обществ, в условиях социальной квазиконстантности социальные технологии, в общем и целом, не являются необходимыми, хотя это совсем не означает, что в таких обществах власти не воздействуют на поведение людей. Во-первых, в силу неспешного, эволюционного течения событий воздействия могут восприниматься как нечто естественное, самой собой разумеющееся.

Во-вторых, в таких обществах роль воздействующего фактора играют обычаи, традиции, установленные нормы.

Во второй половине XX в. формируется нон-классическая (постнеклассическая) социальная реальность, характерным признаком которой становится ее необычайный динамизм. Для обозначения этой реальности З. Бауман использовал термин «текучая современность» и сопоставил твердую, соответствующую индустриальной эпохе, реальность с текучей, легкой, отвечающей эпохе постмодерна, констатируя: «Мы являемся свидетелями реванша кочевого образа жизни над принципом территориальности и оседлости» [1, с. 20].

Твердой реальности в плане методологии отвечает позиция единения, связывания, монистического представления о происходящем. Для текучей же, легкой реальности одной-единственной интерпретации уже недостаточно, равно как недостаточно одной-единственной истины. Начинается эпоха плюрализма, принципиальной множественности, которая вытесняет единое, загоняя сначала его в фоновое существование, а затем и вовсе пытается избавиться от любого упоминания о нем.

Твердая реальность, для которой характерны фундаментальное укоренение человека и результатов его деятельности в бытии, по мере продвижения общества по пути индустриализма и перехода к постиндустриализму размягчается, расплавляется, становится текучей. Смысл текучести в том, что рано или поздно интенсивность и темпоритмы человеческой деятельности начинают опережать ее собственное предметное воплощение, так что если прежде цель сопрягалась с достижением определенного результата, выраженного в форме предметности, теперь именно процесс деятельности начинает сливаться с целью, причем расхождение между целью и желаемым результатом в этой ситуации не просто увеличивается, но на определенном этапе становится и вовсе излишним в силу ухода результата за горизонт видимого бытия, в бесконечность.

И если прежде критерием истины оказывалось сопряжение усилий человека с результатом, то, когда на первый план выходит все ускоряющаяся деятельность и акценты переносятся на нее, предметный результат оказывается вторичным по отношению к деятельности. Промежуточный результат, как переход изменения в свою противоположность, образует фрагмент самой деятельности, он представляет некое инаковое, относительно фиксированное состояние деятельности, которое в следующий момент сменится другим. Потому

данный результат становится представителем (репрезентантом) деятельности и стоящего за ним субъекта. Возникает мозаичная, множественная, ветвящаяся онтология, в рамках которой доминирующей эпистемологической позицией становится позиция репрезентации, которая, в свою очередь, реализуется в качестве универсального механизма формирования плюралистического миропонимания. Именно в этих условиях наступает эпоха бурного развития и массового использования социальных технологий, общее назначение которых заключается в состыковке и сопоставлении мозаичных множественных фрагментов социального бытия, в подгонке их во времени, в сведении гетерономных событий к некоему единому темпоритму.

Репрезентация с наибольшей вероятностью появляется в условиях плюралистического понимания мира, в условиях полионтичного мира, в котором множественность имеет не столько эмпирическое обналичивание, что было характерно для прагматизма, но имманентное укоренение, органическую внедренность. Однако репрезентациями дело не исчерпывается: в своей предельной функциональности они лежат в основе тотального представительства, тотальной способности объектов и субъектов представлять друг друга через друг друга. Это чревато, во-первых, полнейшим хаосом, во-вторых, постоянными трансформациями, проистекающими из-за внутреннего динамизма такой реальности. Но там, где на поверхности бытия начинает доминировать трансформация, позиция субъекта в отношении к миру радикально меняется: субъект перестает быть ведомым, как в случае с отражением и даже репрезентацией – он оказывается в ситуации ведущего, что заставляет его вплотную заняться спонтанным конструированием. Тем самым конструктивизм оказывается не только логическим продолжением, но и своего рода завершением цепочки «отражение – репрезентация – трансформация», причем именно конструктивизм становится в настоящее время брендом текучей реальности.

Конструктивизм, базирующийся на полионтичной репрезентации, дает необычную картину деятельности субъекта, которая может быть названа ризоматичной, а продукт деятельности в одинаковой мере может оказаться как оригинальным, подлинным, так и симулякром, двойником. Грань между ними становится довольно условной и прозрачной. В социальном бытии наступает господство симулякров, иными словами, царство двойников, заменителей, подделок,

фальсифицированных товаров, отношений, субъектов, вплоть до межгосударственного уровня. Неслучайно статистика говорит, что на российском рынке сейчас примерно 40% товаров являются подделками, то есть фальсификатами, или симулякрами, причем, самыми безобидными здесь оказываются фальсификаты обуви, одежды, косметики с этикетками подлинных производителей. Фальсификации подвергается и сам процесс деятельности, когда становится трудно отличить подлинную деятельность от ее имитации, поскольку в обоих случаях фиксируется проявление активности субъекта, что особенно распространено в современном шоу-бизнесе.

Расширение сферы конструктивизма означает не только возможность, но и реальное конструирование субъектами почти любого продукта, отношения и взаимодействия, любой ситуации. В этих условиях доминирующим становится контекстное («зафасадное») видение мира, которое изначально оказывается плюралистичным, многосмысловым, что и порождает различные наборы базисных ценностей и конвенций, задающих векторы понимания и интерпретации события. Можно полагать, что именно контекстный, постнеклассический контур построения теории социальных технологий оказывается наиболее важным, решающим, придающим современный облик этой теории и стимулирующий ее дальнейшее развитие.

В основу общей теории социальных технологий А. Л. Никифоров предлагает положить хорошо известное в философии понятие деятельности. Принимая, что всякая технология есть деятельность, он считает, что в этом случае в самой технологии можно выделить объект (предмет) воздействия; субъект технологии; цели, которые ставятся субъектами; средства технологического воздействия и результат применения технологий. Эти элементы, по его мнению, могут быть использованы и для классификации социальных технологий, что является важной и сложной проблемой для построения теории [4].

Соглашаясь в целом с данным предложением, тем не менее, заметим, что, во-первых, не всякая деятельность есть технология, стало быть, мы возвращаемся к вопросу о специфических видовых особенностях технологии, выделяющих последнюю из обширной сферы категории деятельности. О сложности определения понятия «технология» мы уже говорили выше. Во-вторых, уже в советский период в рамках марксистской философии существовали разногласия

относительно статуса категории деятельности. Если одни философы считали, что эта категория имеет универсальный характер и может быть положена в основу понимания как общества в целом, так и разных сфер бытия социума, как человека, так и его психики, сознания, а также познания и т.д., то другие утверждали, что деятельность не имеет столь широкого значения, что существуют сферы жизни человека и общества, которые не могут быть раскрыты в рамках деятельностного подхода [10]. В свете сказанного, очевидно, следует еще и еще раз уточнить, на какой основе должна строиться общая теория социальных технологий. Во всяком случае, ясно, что категория деятельности здесь не может быть проигнорирована или «задвинута» на второй, но корректное с ней обращение позволит придать самой теории более конструктивный вид.

Подводя итог сказанному, констатируем, что разработка теории социальных технологий предполагает выяснение ее онтологии и эпистемологии, семантики и прагматики, логики и аксиологии, этики и эстетики. На базе этих концептуализаций следует говорить о допустимом и непозволительном в социальных технологиях, о пределах и возможностях их применения, тем более, что в современных условиях так соблазнительно влиять на поведение людей и иных социальных субъектов любой ценой, не поскупиться на различные средства, чтобы достичь самых фантастических целей…

В целом теория социальных технологий представляется как трансдисциплинарная теория, реализующая универсальный и вместе с тем многоликий концептуальный аппарат в процессе анализа различных социальных областей, коих сейчас обнаруживается превеликое множество, включая и виртуалистику.

Последний и весьма фундаментальный вопрос, который ставит А. Л. Никифоров в своих тезисах, звучит так: «стоит ли работать над этой темой и с какой степенью серьезности? Ведь надо понимать, что эффективные социальные технологии порой могут быть страшнее атомной бомбы. XX век дал тому немало примеров» [4]. И с этим нельзя не согласиться.

Литература

1. Бауман З. Текучая современность. СПб.: Питер, 2008.
2. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура: Пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана. М.: ГУ ВШЭ, 2000.
3. Лосев А. Ф. Античная философия истории. М.: Наука, 1977.

4. Никифоров А. Л. О возможности построения теории социальных технологий // http://iph.ras.ru/archives_2010.htm. (Дата обращения: 30.10.2010).
5. Рыбаков Н. С. Уровни онтологии социума // Народы содружества независимых государств на пороге третьего тысячелетия: реалии и перспективы: Тезисы международного научного конгресса: Т. I. СПб, 1996.
6. Рыбаков Н. С. Трансформации социального // Социальное: содержание, смысл, поиск в современном культурно-историческом пространстве и дискурсе: материалы Международной научно-практической конференции. Казань: Казанский университет, 2011.
7. Социальные технологии управления обществом: региональный уровень. Под ред. Я. А. Маргуляна. СПб.: Издательство Санкт-Петербургской академии управления и экономики, 2010.
8. Сурмин Ю. П., Туленков Н. В. Теория социальных технологий: Учеб. пособие. К.: МАУП, 2004.
9. Шиян А. А. Руководство по Социальным Технологиям // http://nashol.com/2011070357071/rukovodstvo-po-socialnim-tehnologiyam-shiyan-a-a.html (Дата обращения: 5.11.2010)
10. Чусовитин А. Г. Концепция деятельности (онтологический и методологический аспекты) // Полигнозис. 4(12). 2000. Электронный доступ: http://www.polygnozis.ru/default.asp?num=6&num2=423

РАЗДЕЛ III

ПРОБЛЕМЫ АКСИОЛОГИИ

Об истоках ценности*

В литературе по аксиологии обсуждается вопрос: откуда происходят ценности? Широко распространена точка зрения, согласно которой ценности генерирует сам человек. О человеке как источнике ценностей начали говорить лишь тогда, когда в качестве базисного принципа мироотношения утвердился абслютизированный эмпирический человеческий индивид, вынужденный искать точку опоры для собственного существования в самом себе. Отсюда понятны стремления философов нововременной эпохи пересмотреть все найденные к этому времени основания бытия и найти, наконец-то, очевидное и безусловное, чему индивид мог бы довериться целиком. В рамках средневекового теоцентрического мировоззрения сама мысль о человеке как источнике ценностей была недопустимой.

Индивид наталкивается на ценности в любую эпоху, хотя и по-разному истолковывает их возникновение. Ценности существуют вне, до и независимо от того, когда и как человек соизволит объяснить их наличие, причем с индивидом связана только фиксация ценностей. В случае теоцентризма ценности исходят от Бога, проявляются через человека. В случае антропоцентризма (впрочем, и социоцентризма тоже) ценности порождаются человеком и, несомненно, фиксируются им же. В обоих случаях человек оказывается аксиологическим фильтром, который пропускает или задерживает те или иные ценности.

Ценности сопряжены с человеческим «я», которое имеет определенное содержание. Откуда оно берется? Либо из внешнего мира, но внешний мир для нововременного человека стал враждебным, а потому из него много не возьмешь! Либо же из самого себя. Но если ты изначально пуст, откуда можешь «высосать» собственное содержание, позволяющее обрести опору в мире? Оно

---

* Опубликовано в: Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.): В 5 т. Т. 1. М.: Современные тетради, 2005. С. 229–230.

может быть врожденным, но это не снимает вопроса о последующих генерациях врожденных состояний. Оно может идти через сверхопытные каналы, одним из которых является общение с Богом. То внутреннее содержание, что наполняет человека и дает ему опору для пребывания в мире, связано с его духовным началом. Оно отличается от психологического, сознательного, сверх- и бессознательного состояний. Человек несет духовность глубоко в себе. Путь к ней преграждают психические, эмоциональные, аффективные состояния, которые становятся барьером, охраняющим человека от чрезмерного напора духовности, ибо с нею надо уметь совладать, что без серьезной подготовки может принести лишь вред.

Если бы этот барьер был непреодолимым, то человеку грозила бы изначальная духовная дебильность. Существует аналог квантовомеханического феномена, объясняющего «просачивание» духовности сквозь психопотенциальный барьер. Благодаря этому человек обретает состояние одухотворенности, приоткрывающей смыслы бытия, их значение. На уровне человека они принимают форму ценности. Ценность генерируется в человеке через глубинную духовность, которая есть энергийное бытие смысла, поэтому обрыв цепочки «смысл-значение-ценность» на ценности как субъективно-личностном достоянии и помечается как исходный пункт генерации ценностей. Отсюда возникает иллюзия, будто ценности связаны с человеком. На самом же деле ценности расположены более глубоко: они трансцендентны по отношению к человеку и являются инобытийными формами смысла.

Степень значимости, уровень ценности субъективно обусловлены тем, насколько в человеке смысл энергийно развернулся в духовность. Чем выше духовность, тем богаче гамма смыслов, тем вариативнее гамма ценностей. Возможно, ценности начальнее бытия и истины, фундаментальнее. Сфера смысла динамична, а потому-то многообразие ценностей впечатляет. Значимость ценности, ее необходимость для мира раскрывается через ее энергийную воплощенность. Без ценности нет и не может быть никакого действия.

О природе ценности*

Понятие "ценность" чрезвычайно распространено. Ценности играют в жизни человека и общества огромную роль. Они активизируют или тормозят деятельность людей; переориентируют ее в определенном направлении, особенно, если происходит смена ценностей; выступают интегративной основой для деятельности групп, классов, обществ. Поэтому вполне естественно, что ценностная проблематика занимала умы людей, начиная с античности. В Европе ценности изучала "практическая философия", берущая начало у Сократа. Собственно, категория "ценность" появилась в философии во второй половине XIX в. Систематическим изучением ценностей занимается наука, именуемая *аксиологией.* Сам этот термин был введен в начале XX в. французским философом П. Лапи.

Центральное понятие аксиологии – ценность. Одним из главных вопросов аксиологии является вопрос о природе ценности: что такое ценность? Он влечет за собой ряд других вопросов: Как возникла ценность? Что лежит в основе ценности? В чем смысл существования ценностей? Почему ценности необходимы? Как они существуют? Как они функционируют? Может ли мир существовать вне ценностей? Попытки ответить на эти и множество других вопросов и составляют содержание аксиологии. Существует огромное разнообразие аксиологических учений, при этом, как пишет Н. О. Лосский, одни связывают ценности с индивидуально-психическими переживаниями, другие – с непсихическими факторами; одни считают ценности субъективными, другие – объективными; одни утверждают относительность всех ценностей, другие говорят о существовании и абсолютных ценностей; одни полагают, что ценность есть отношение, другие - что ценность есть качество; одни считают ценности идеальными, другие – реальными, третьи - не идеальными, но и не реальными. Каждое из этих учений учитывает лишь один из аспектов ценности, тогда, как утверждает Н. О. Лосский, надо стремиться разработать полную теорию ценности, подыскав для этого подходящее основание [1, с. 255].

---

* Педагогический поиск. Традиции, инновации, результативность. Материалы I научной конференции ПОИПКРО 25-29 ноября 1996 г. Вып. I. Псков, 1996. С.3–6.

Не имея возможности обратиться к обозначенному разнообразию аксиологических учений, я остановлюсь лишь на некоторых наиболее спорных вопросах аксиологии. Один из них таков: существуют ли ценности в мире вне и помимо человека или же их бытие накрепко связано с бытием человека?

Наиболее распространенной является такая точка зрения, согласно которой ценностей вне человека нет. Проблема ценностей квалифицируется здесь как проблема социальная, причем вне отношения к людям предметы сами по себе ценностным определениям не подлежат. Эта точка зрения выглядит довольно очевидной и естественной. И, тем не менее, при более внимательном анализе здесь возникают вопросы, заставляющие усомниться в ее правомерности.

Прежде всего, ценности наделяются здесь социантропоморфными характеристиками, что неизбежно суживает сферу их функционирования: ценностью объявляется все то, что попало в поле зрения человека. Тогда напрашивается мысль, что все оставшееся за пределами этого поля никакой ценности не имеет. И поскольку мир, в котором живет человек, превосходит сферу его возможностей, постольку согласно данной точке зрения приписать ценность миру в целом мы не имеем права. Мир имеет ценность лишь в отдельных своих частях. Но, возникает вопрос, почему только в них? Скажем, природа, если она существует вне пределов досягаемости человека, не имеет никакой ценности. На каком же основании ей отказано в ценности? Так захотелось человеку? Желанием, прихотью, капризом, эгоистическим устремлением или еще чем-либо другим он руководствуется в своем покровительственном отношении к ней? И в итоге мы получаем антропологическую и экологическую катастрофу. Вот к чему ведет данная позиция. Не менее важно и то, что такое понимание ценности заключает в себе круг: с одной стороны, неявно допускается, что ценность есть нечто исключительно человеческое, с другой же, делается, исходя из этого, утверждение, что вне человека ничто ценностью не обладает.

Преодолевая данную точку зрения, необходимо поставить вопрос о природе ценности с предельно широких позиций: имеет ли мир ценность как целое, как неделимая единичность, или же ценностью обладают лишь его отдельные фрагменты? В этом случае ценность выводится за пределы социантропоморфной сферы в мир

в целом. Такое расширение оправдано, и в истории философии можно выделить два основных этапа, где проблема ценности обсуждается с этих более широких позиций: во-первых, античность и средневековье, для которых характерно онтологическое понимание ценности, заключающееся в признании неразрывного единства бытия и ценности; во-вторых, новое время, когда с возникновением гносеологии противопоставляются ценности (должное) и истина (сущее) и дальнейшие усилия мыслителей направляются на то, чтобы отыскать точки их соединения.

В понимании мира выделяются три основных сферы, которые и начинают далее исследоваться: бытие, истина и ценность. Каждая из них обладает специфичностью и не тождественна двум другим. Но мир-то един, а потому эти его сферы не могут быть и обособлены друг от друга. Бытие, истина и ценность образуют некий метафизический треугольник мира, так что вне бытия невозможны ни истина, ни ценность; истина открывает доступ к бытию ценности; ценность же придает бытию новые смыслы, обогащает истину новыми оттенками.

Все это дает основание считать, что ценность есть нечто такое, что охватывает мир в целом, пронизывает собой и каждую его часть, а потому ничто не выпадает из сферы ее воздействия, но лишь испытывает его в разной мере. Это положение эвристично в том плане, что позволяет привести веские аргументы против аксиологического релятивизма и ценностного нигилизма. Суть аксиологического релятивизма заключается в провозглашении тезиса об относительности всех ценностей и утверждении, стало быть, что у каждого - свои ценности. Но так ли это? Во-первых, уже понятие "общечеловеческие ценности" сигнализирует о существовании границ аксиологического релятивизма. Во-вторых, аксиологический релятивизм, провозглашая всеобщую относительность ценностей, тем самым преувеличивает, абсолютизирует своеобразие отдельных ценностей при полном игнорировании их иерархии. А это оборачивается в итоге торжеством зла, хаоса, разрушения форм бытия. Если же исходить из признания ценности мира в целом, то в силу методологии целочастных отношений, одним из положений которой является необходимость тождества каждой части со своим целым [2, с. 720], следует признать также и наличие абсолютных (вечных) ценностей наряду с ценностями относительными. Более того, именно в этом

случае открывается путь к изучению диалектики абсолютных и относительных ценностей.

Достаточно полно и последовательно раскрывает соотношение абсолютных и относительных ценностей Н. О. Лосский. Он исходит именно из того, что мир в целом имеет ценность, что каждая его часть обладает ценностью не своей какой-то отдельной стороной, а всем своим бытийственным содержанием. Ценность нераздельно связана с бытием.

Бытие выражает тенденцию к устойчивости, сохранению состояний, процессов, предметов. И чем устойчивей бытие предмета, тем полнее раскрыты его потенции, которые стали действительностью. Существует ли предел этого раскрытия? Да, это абсолютно полное развертывание сил, способностей. Это такое состояние, которое обозначается термином "совершенство". Бытие предмета – это вместе с тем и та или иная степень его совершенства. Абсолютно полное бытие – это высшая степень совершенства, содержащая в себе смысл сущего. Это и есть высшая степень ценности, абсолютная ценность, или самоценность, которая, по утверждению Н. О. Лосского, в религиозном опыте дана как Бог [1, с. 265]. Таким образом, ценность не просто нераздельна с бытием, но абсолютная полнота бытия (абсолютная ценность) является исходной точкой отсчета ценностей вообще, всякое же относительное бытие отличается от другого бытия по степени совершенства, чем устанавливается и ранг ценностей относительных. Смысл абсолютной полноты бытия (абсолютной ценности) в том, что она есть высочайшее Совершенство и Единство всего, это – устроенность мира, препятствующая его распадению и исчезновению. Онтологически повышение степени совершенства, т.е. приближение к абсолютной полноте бытия квалифицируется как добро, как положительная ценность. Все то, что удаляет от абсолютной полноты бытия, препятствует повышению степени совершенства, представляет собой зло, отрицательную ценность.

Чрезвычайно интересными являются в аксиологии поиски коррелята (референта) ценности. Суть их в том, чтобы указать конкретно, что же представляет собой ценность: свойство, качество предмета или что-то иное. До сих пор эти попытки не дали определенных результатов. Ценность есть нечто неуловимое, не поддающееся прямой референции, т.е. нельзя указать пальцем на предмет и сказать: вот – ценность. По своим свойствам ценности

всепроникающи и всеобщи, они не имеют специфического носителя, нет у них и какой-либо определенной формы выражения, так что такой формой может быть все, что угодно, от яркой безделушки до высотного здания, от психического состояния субъекта до научной идеи и художественного образа.

Ценность выпадает из сферы предметного бытия, но едва ли уместно относить ценность и к сфере бытия идеального, ибо в противном случае было неправомерно говорить о материальных ценностях, которые, тем не менее, существуют. Ценность принадлежит особой сфере бытия мира – сфере смысла, потому она и обладает способностью проникать в любое состояние (и материальное, и идеальное) мира. Смысл нигде не находится и тем не менее все собой определяет. Вне смысла вещь лишается своей бытийной определенности. О цветке вне его смысла нельзя сказать, что он – цветок. Бытие же вне смысла становится бессмысленным бытием. Бытие – носитель смысла, потому вне бытия смысл ничего не значит, перестает быть смыслом [3]. Ценность есть значение (бытия вещи), причем возникает она на основе а) самоотношения вещи и б) отношения данной вещи к другой вещи. В этом, полагает Н. О. Лосский, заключены условия возможности ценности в мире.

Литература

1. Лосский Н. О. Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994.
2. Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина // Лосев А. Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994.
3. Лосев А. Ф. Логическая теория числа // Вопросы философии. 1994. № 11.

О фундаментальном принципе аксиологии*

Центральное понятие аксиологии – ценность. Одним из главных вопросов аксиологии является вопрос о природе ценности. Он влечет за собой массу других вопросов. Например: Как возможны ценности? В чем смысл существования ценностей? Почему ценности необходимы? Как они существуют? Попытки ответить на эти и

* Философия ценностей: Тезисы Российской конференции (Курган, 26-27 марта 1998 г.). Курган, 1998. С. 77–79.

множество других вопросов и составляют содержание аксиологии как философской теории ценности.

Ценностная проблематика занимала умы людей, начиная с античности, но только в конце XIX – начале XX вв. формируется собственно аксиология как учение о ценности, причем в наши дни она обретает второе дыхание, привлекая к себе все большее число философов ([1], [2]). Существует огромное разнообразие интерпретации понятия «ценность», равно как имеет место и множество аксиологических учений, каждое из которых, как подчеркивал в свое время Н. О. Лосский, учитывает лишь один из аспектов ценности, тогда как надо стремиться разработать полную теорию ценности, подыскав для этого подходящее основание [3, с. 255]. Разумеется, авторы, занимающиеся ценностной проблематикой, полагают, что именно их позиция представляет собой подходящее универсальное основание для построения полной теории, хотя вопрос об универсальности предлагаемого основания остается, как правило, открытым. Не имея возможности в рамках тезисов обратиться к развернутому обсуждению позиций разных авторов, остановимся лишь на некоторых моментах, имеющих значение для разработки философской теории ценности.

М. С. Бургин и В. И. Кузнецов определяют ценность объекта как значение его свойства в отношении к некоторой системе [4, с. 113]. А. А. Ивин говорит, что позитивная ценность (добро) – это соответствие объекта мысли о нем [5, с. 36]. Г. П. Выжлецов рассматривает ценность как межсубъектное отношение [6, с. 56], тогда как М. С. Каган пишет о существовании ценностного отношения в системе объектно-субъектных отношений как выявления значения объекта для субъекта [7, с. 66–67]. Н. И. Лапин характеризует ценности как а) обобщенные представления людей о целях и нормах своего поведения, б) выполняющие роль фундаментальных норм, в) выражающие смысл культуры, г) влияющие на интересы и мотивы действия людей и д) имеющие основания в индивиде и обществе [8].

Из приведенных примеров видно, что эти, как, впрочем, и многие другие авторы связывают ценности с человеком, с субъектом. Такая позиция, а помимо нее существуют и другие, является наиболее распространенной в аксиологии. Суть ее в том, что ценностей вне человека и общества нет и вне отношения к человеку предметы сами по себе ценностной квалификации не подлежат. Эта позиция выглядит вполне естественной, очевидной. И, тем не менее, при более

пристальном взгляде здесь возникает целый ряд вопросов, заставляющих усомниться в ее правомерности.

Допустим, что ценности действительно связаны с человеком, что они исходят от него, имея социально значимый характер. Иными словами, ценным является то, что втянуто в ценностное отношение субъектов. Сразу же встает следующий вопрос: а сами по себе предметы ценностны или (ценностно) нейтральны?

Если они ценностно нейтральны (безразличны), если ценностное значение им придает человек, то на каком основании он берет на себя смелость приписывать предметам ценность? Если это основание заложено в полезности, нужде, удовольствии, наслаждении, потребности и т.п., то мы сразу же попадаем в объятия субъективизма и психологизма в истолковании ценности, причем, скажем, основной недостаток психологизма заключается в смешивании психических состояний, получаемых от «потребления» ценностей с самими ценностями. Если же данное основание заложено в культуре, традициях и нормах, то мы встаем на позицию социологизма и культурного нормативизма, отнюдь не снимающих проблему обоснования самих норм и традиций, которые сами интерпретируются как ценностные феномены.

Если предметы ценны сами по себе, вне и до человека (и социума), то в этом случае на его долю выпадает задача «извлечения» ценностного содержания из предметов. А это в принципе меняет отношение человека к ним. В частности, данная позиция позволяет избежать односторонностей субъективизма, психологизма, социологизма и других «измов», замыкающих ценности на их социальное функционирование.

Допустим теперь, что предметы ценны сами по себе, независимо от и: вовлеченности в социальную сферу. Возникает вопрос: они ценны все сразу или же только какая-то их часть?

Если ценны лишь некоторые предметы, то почему именно они? Каков критерий придания им ценности? И кто в таком случае придает именно этой части предметов ценность? Кстати, природа сама по себе – это ценность или же нет? Если ценность, то тогда человек должен и относиться ней соответственно. Если же она никакой ценности не представляет, то... итоге мы получаем экологическую катастрофу. А это грозное предостережение человеку, что с природой надо обращаться как с ценностью, если человек желает в ней жить и дальше.

Обратимся теперь к обществу, к человеческой истории в целом. Существует огромное разнообразие культур, цивилизаций. Спрашивается, они ценны все или же только некоторые, избранные? Если есть избранные, то почему именно они? И как быть с остальными - сохранить или же уничтожить? Как видим, избранность оборачивается геноцидом против неизбранных, который, однако, бумерангом возвращается и к избранным, грозя уничтожить всех.

Если возьмем индивида, то и тут возникает тот же вопрос: ценны все индивиды или же только некоторые? И чем в последнем случае отмеряется их ценность – богатством, интеллектом, волей, душевностью? Если ценны только некоторые, то почему именно они и как они сами об этом узнают? И если каждый ценит только себя, то кто же будет ценить других? Как перейти от данного «Я» к другому? Поэтому если ценны только некоторые, то это оборачивается разрывом связей всех индивидов.

Итак, если ценна часть предметов мира, то в этом случае это оборачивается для самого человека произволом в его отношении к миру, природе, обществу, другому индивиду. Оправдан ли сам произвол? Имеет ли он ценность?

Продумывая разные варианты возникшей ситуации, мы неизбежно приходим к выводу, что единственно последовательной и приемлемой является позиция, согласно которой все предметы мира ценны сами по себе, независимо от человека. Ценность распространена на все предметы и состояние мира вообще, стало быть, на мир в целом. Тем самым мы приходим к важному фундаментальному принципу аксиологии: мир ценен сам по себе и не в отдельных частях, но в целом.

Иными словами, условием ценности отдельных фрагментов мира является его ценность в целом. Ценность – это нечто такое, что объемлет собой весь мир, проникает в каждую его часть, так что ничто не выпадает из сферы ее действия. Вместе с тем каждая часть мира в силу ее особенной природы ценна по-разному, в разной степени. Высшей (возможно, абсолютной) ценностью мира является его единство, благодаря чему он существует, не распадаясь. Эта ценность и есть то, что в античности называли первой ипостасью или Благом.

Литература

1. Микешина Л. А. Ценностные предпосылки в структуре научного познания. М., 1990.
2. Рыбаков Н. С. Н. О. Лосский: Онтологическая теория ценностей // Апология русской философии. Екатеринбург, 1997.
3. Лосский Н. О. Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994.
4. Бургин М. С., Кузнецов В. И. Аксиологические аспекты научных теорий. Киев, 1991.
5. Ивин А. А. Моральное рассуждение // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 36.
6. Выжлецов Г. П. Аксиология культуры. СПб., 1996.
7. Каган М. С. Философская теория ценности. СПб., 1997.
8. Лапин Н. И. Модернизация базовых ценностей россиян // Социс. 1996. № 5.

Ценность и смысл[*]

Аксиология – учение о ценности. Характеризуя западную философию, С. Чаттерджи и Д. Датта, авторы известного учебника «Индийская философия», выделяют в ней следующие основные разделы: а) метафизику, б) эпистемологию, в) логику, г) этику и д) эстетику. Из других разделов современной философии, продолжают они, можно назвать аксиологию, занимающуюся проблемами духовных ценностей [1, с. 16–17]. В русском издании данного пособия (1955 г.) в примечании редакции (оно сохранилось без изменений и в издании 1994 г.) термин «аксиология» разъясняется так: «*Аксиология* – (буквально: наука о ценностях) – модное реакционное течение в буржуазной философии, рассматривающее все явления с точки зрения их «духовной ценности», т.е. приемлемости или неприемлемости для буржуазии» [1, с. 407]. Редакция выражала позицию официальной советской идеологии и связанной с нею советской философии, причем неприязнь к аксиологии, к рассмотрению всех явлений с точки зрения их «духовных ценностей» вовсе и не скрывалась, несмотря на то, что граждане страны Советов первыми в мире попытались построить на Земле бесклассовое, стало быть, самое справедливое и самое ценное (!) общество. Разумеется, о полном отрицании ценностей речи быть не могло. А потому буржуазной аксиологии как науке о «духовных ценностях» противостояла аксиология пролетарская, ведущая

[*] Опубликовано в: Философская мысль. Уфа, 2001. № 1. С. 10–27.

непримиримую войну с ценностями буржуазного общества. При этом, как отмечает А. Ф. Лосев, использовалась довольно-таки выразительная оценочная фразеология: «*копошатся гады контрреволюции*», «*воют шакалы империализма*», «*венценосные кровопускатели*», «*людоеды в митрах*», «*черная рать мракобесов*», «*красная заря «мирового пожара»*» и т.д. [2, с. 488]. Но, вопреки острейшему идеологическому противостоянию нарождающегося нового, пролетарского строя и буржуазного общества, что требовало использования и сопоставления разных ценностных систем отношения к миру, ценностная проблематика в рамках советской философии до определенного времени не рассматривалась. «Сейчас кажется невероятным, – пишет Л. Н. Столович, – что проблема ценности долгие годы вплоть до начала 60-х гг. игнорировалась нашей (т.е. марксистской – *Н. Р.*) философией» [3, с. 6]. И лишь в 60-е годы с работ ленинградского философа В. П. Тугаринова в Советском Союзе началось исследование проблемы ценностей, ему же принадлежит и одна из первых в марксистской философии советского периода работа по данной проблематике ([4], [5]). За последние 15-20 лет проблема ценности привлекает к себе все большее внимание. Исследования по разным аспектам данной проблемы можно встретить в работах по логике, этике, эстетике, культурологии, лингвистики, социологии, политологии, психологии, философии ([6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27]) . В настоящее время исследователи приходят к более четкому осознанию того, что «ценности выступают интегративной основой» и для индивида, и для социальной группы, и для культуры, и для человечества в целом [28, с. 15]. В то же время констатируется, что «нелегко сформулировать, в чем заключается сама проблема ценностей», что «даже отсутствует четкое представление о том, к чему относится само слово «ценность»» [28, с. 16].

Справедливости ради следует сказать, что ценностная проблематика занимала умы людей, начиная с античности. В Европе ценности изучала «практическая философия», берущая начало у Сократа, который впервые поставил собственно аксиологические вопросы: не «что это такое?», а «зачем это?», «какой в этом смысл?», «как жить человеку в этом мире?». С тех пор аксиология прошла целый ряд этапов, которые называют онтологическим, гносеологическим и собственно аксиологическим. На каждом из этих этапов понятие ценности подвергалось определенной трансформации

и получало различные интерпретации. В частности, на первом этапе ценность мыслилась в неотрывной связи с категорией бытия. Для второго этапа характерно противопоставление ценности и знания. Именно здесь было сделано открытие, повлиявшее на дальнейшее исследование ценностной проблематики. Мы имеем в виду принцип Юма, который в его собственном изложении звучит так: «Я заметил, что в каждой этической теории... автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование Бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я... нахожу, что вместо обычной связки..., *есть* или *не есть*, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки *должно* или *не должно*. Подмена эта происходит незаметно, но тем не менее она в высшей степени важна. Раз это *должно* или *не должно* выражает некоторое новое отношение..., последнее необходимо следует принять во внимание и объяснить, и в то же время должно быть указано основание того, ...каким образом это отношение может быть дедукцией из других, совершенно отличных от него» [29, с. 510–511].

Этот принцип гласит, что, оставаясь только в рамках логического мышления невозможно от высказываний со связкой «есть» (описательные, дескриптивные, например, *p*) перейти к высказываниям со связкой «должен» (нормативные и оценочные высказывания, например, *Gp*, где *G* – оператор оценки, означающий в логике абсолютных оценок «хорошо»). Иными словами, не существует такого логического вывода, где посылками были бы дескриптивные высказывания («есть»), а заключение содержало бы оценочное или нормативное высказывание («должен»). Невозможен и обратный переход. Принцип Юма гласит, что сферы *сущего* и *должного* несовместимы друг с другом. Истина и ценность, иначе говоря, имеют различную природу, а потому должны быть разведены. Что, впрочем, и случилось в истории философии, когда Кант вывел проблему ценностей за пределы гносеологии вообще. С тех пор в истории философии, логики, социологии, психологии и других науках не прекращаются попытки разобраться в сути принципа Юма. При этом одни исследователи пытаются его преодолеть, показав, что он не имеет всеобщего значения для науки; другие стремятся его опровергнуть, показать несостоятельность вообще; третьи пытаются каким-либо образом объяснить, почему данные сферы несовместимы. Важным следствием данного принципа оказалось противопоставление

истины и ценности и рассмотрение их как двух взаимно дополняющих понятий.

Собственно аксиологический этап развития аксиологии начинается со второй половины XIX в., когда философы-неокантианцы начали широко использовать понятия «значимость» («Geltung»), «долженствование» («Sollen») и «стоимость» («ценность») («Wert», «Value», «Valeur»), заимствованные из экономической теории. Они разделили мир на две части: на мир бытия (действительности, существования) и мир ценности, которая выпадает из сферы бытия. Так, Г. Риккерт пишет: «Сами ценности... образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта» [30, с. 23]. При этом, подчеркивает он, если «мир состоит из действительности и ценностей, то в противоречии обоих этих царств и заключается *мировая проблема*. Противоречие это гораздо шире противоречия субъекта и объекта. Субъекты вместе с объектами составляют одну часть мира – действительность. Им противостоит другая часть – ценности. Мировая проблема есть проблема взаимного отношения обеих этих частей и их возможного единства» [30, с. 23–24]. Таким образом, с точки зрения Г. Риккерта, подлинная мировая проблема, решение которой и выпадает именно на долю философии – это проблема единства ценности и действительности, в связи с чем, заключает он, задача философии в том, чтобы «найти то третье царство, которое объединяло бы обе области...» [30, с. 29]. Это третье царство он называет царством *смысла*, которое и связывает разделенные царства ценностей и действительности [30, с. 35, 36].

К началу XX в. уже ни одно философское учение не оставляет без внимания проблему ценностей. Их систематическим изучением и занимается учение, именуемое аксиологией. Сам этот термин ввел в начале XX в. французский философ П. Лапи. Фундаментальную роль в исследовании проблемы ценностей сыграла русская философия, начиная с В. С. Соловьева и заканчивая А. Ф. Лосевым, раскрыв глубочайшую связь между бытием, истиной, ценностью и смыслом[4].

[4] Удивительно, но факт: известный санкт-петербургский философ М. С. Каган заявляет, что русская философия не знала теории ценности, с чем категорически не согласен Л. Н. Столович, написавший рецензию на данную книгу (см.: М. С. Каган. Философская теория ценности // Вопросы философии. 1998. №5.). Мы присоединяемся к возражению Л. Н. Столовича и отсылаем читателя к нашей работе, где рассматривается одно из аксиологических учений русской философии [26].

В настоящее время существует огромное разнообразие аксиологических учений, равно как существуют и разные их классификации. Один из вариантов такой классификации мы приводим ниже[5].

Во-первых, это *аксиологический психологизм*. Согласно этому учению, источник ценностей заключается в самом человеке, в его воле, цели, чувствах, потребностях, в психике.

Во-вторых, *аксиологический нормативизм*. С точки зрения данного учения ценности надличны, они проистекают от мира культуры и концентрируются вокруг понятия нормы.

В-третьих, *аксиологический онтологизм*. В рамках данного учения утверждается, что ценности присущи самим предметам (объектам) материального мира в качестве особых свойств, наряду, скажем, с физическими свойствами.

В-четвертых, *аксиологический трансцендентализм*. Согласно этой точке зрения, ценности находятся «по ту сторону» бытия, существования, они ни субъективны и ни объективны, но принадлежат особой сфере – сфере смысла.

О разнообразии аксиологических учений хорошо сказал в свое время Н. О. Лосский. Он писал, что одни связывают ценности с индивидуально-психическими переживаниями, другие – с непсихическими факторами; одни считают ценности субъективными, другие – объективными; одни утверждают относительность всех ценностей, другие говорят о существовании и абсолютных ценностей; одни полагают, что ценность есть отношение, другие – что ценность есть качество; одни считают ценности идеальными, другие – реальными, третьи – не идеальными, но и не реальными. Каждое из этих учений учитывает лишь один из аспектов ценности, тогда как следует, считает Н. О. Лосский, стремиться разработать полную теорию ценности, подыскав для этого подходящее основание [31, с. 255].

Исходное понятие аксиологии. Разумеется, исходным понятием аксиологии является понятие ценности. До сих пор не утихают споры о природе ценности. Существует масса разных подходов, которые так или иначе претендуют на последнее слово в решении этой отнюдь не

[5] Подробнее см.: [23]. Несколько иная классификация содержится в: ([15], [25]). В рамках настоящей статьи мы не ставим себе задачу заниматься детальным обсуждением проблемы классификации аксиологических учений.

простой проблемы. Так, М. С. Бургин и В. И. Кузнецов определяют ценность объекта как значение его свойства в отношении к некоторой системе [21, с. 113]. А. А. Ивин говорит, что позитивная ценность (добро) — это соответствие объекта мысли о нем [13, с. 36]. Г. П. Выжлецов рассматривает ценность как межсубъектное отношение [22, с. 56], тогда как М. С. Каган пишет о существовании ценностного отношения в системе объектно-субъектных отношений как выявления значения объекта для субъекта [25, с. 66–67]. Н. И. Лапин характеризует ценности как а) обобщенные представления людей о целях и нормах своего поведения, б) выполняющие роль фундаментальных норм, в) выражающие смысл культуры, г) влияющие на интересы и мотивы действия людей и д) имеющие основания в индивиде и обществе [32].

Из приведенных источников, а их число можно значительно расширить, видно, что преобладающей в истолковании природы ценности является точка зрения, согласно которой ценностей вне человека (субъекта), равно как и вне общества, нет. Проблема ценностей рассматривается как проблема антропологическая и социальная, причем вне отношения к людям предметы сами по себе ценностной квалификации не подлежат. Эта точка зрения выглядит довольно очевидной и естественной. И тем не менее при более внимательном анализе здесь возникают вопросы, заставляющие усомниться в ее правомерности.

Во-первых, сама история аксиологии свидетельствует, что ценности далеко не всегда связывались с человеком. Такое стало возможно лишь в Новое время. Мировоззренческим истоком для этого оказалась интуиция абсолютизированной человеческой личности. Пока и поскольку человеческий индивид ставит себя в центр мира, то и опору для своего собственного бытия он вынужден искать в себе же самом. Потому в рамках данного мироотношения вполне естественно, что и ценность, которая сопрягалась прежде то с бытием, то с Богом, он переносит в себя, из себя же и «извлекает» и источники ценности предметов. Он же, кстати, из самого себя начинает решать и проблему бытия мира. Вспомним в этой связи знаменитое декартовское cogito. Потому трансляция ценностей в субъективный мир человека в этой связи выглядит вполне естественной, иначе и быть не может. В этой связи вполне естественным представляется также и гносеологическое истолкование ценности, то есть включение ее в систему субъект-объектного отношения. Ну, а поскольку восхождение от объекта к

субъекту здесь уже занято истиной, то на долю ценности в рамках этого отношения остается обратное возвращение от субъекта к объекту. Получается, что как истина, так и ценность могут вполне мирно «ужиться» в рамках все той же гносеологии, оказываясь двумя взаимно противоположными векторами одного и того же отношения. Такую позицию, как уже говорилось, занимает А. А. Ивин, причем он уточняет, что истина и ценность – это не просто свойства субъекта или же объекта, взятых самих по себе, но именно две стороны одного и того же субъект-объектного отношения.

Убедительность гносеологического подхода к ценности заключается в том, что истина и ценность предстают здесь как две разновидности одного и того же субъект-объектного отношения. Но этим такое понимание ценности фактически и исчерпывается. Дело в том, что здесь содержится, во-первых, психологизм, ибо ценности оказываются сопряженными с субъектом, стало быть, в известной степени от него же и зависят. Сюда, далее, примешивается онтологизм, приписывающий ценность самим предметам. Но в какой части и в каком смысле объекты обладают ценностью, об этом не говорится ни слова. Наконец, связывая существование ценности с субъект-объектным отношением, мы тем самым не упрощаем, а напротив, усложняем задачу раскрытия природы ценности. Дело в том, что по самому своему смыслу отношение есть то, что связывает оба его члена, что присуще им обоим одновременно. Стало быть, у субъекта и объекта имеется некая общая (одна на двоих?) ценность, в противном случае едва ли может завязаться между ними ценностное отношение. Но в таком случае ценность выходит как за рамки субъекта, так и объекта и оказывается на ничейной территории отношения, то есть между субъектом и объектом. Что, впрочем, справедливо и по отношению к истине, ведь она представляет собой другую сторону того же самого отношения. Но как, в какой форме ценность тогда может существовать?

Как видим, последовательного гносеологического подхода к проблеме ценности не получается, не случайно же Юм и Кант обнаружили, каждый по-своему, его ограниченность, если не сказать более резко, несостоятельность. К этому можно добавить, что, во-первых, субъект-объектное отношение не является универсальным, во-вторых, именно поэтому оно дополняется субъект-субъектным отношением, которое характеризует отношения людей в обществе, в-третьих, если быть более точным, отношения людей между собой

представляют одновременно субъект-объектные и субъект-субъектные отношения, которые объединяются в понятии общественных отношений в единое целое. Видимо поэтому некоторые авторы и переходят к квалификации ценности как субъект-субъектного и межсубъектного отношения. Какими бы интересными ни выглядели подобного рода шаги, они все же оставляют тем не менее последнее слово за человеком и социумом, вне которых ценности не имеют места. Но так ли это?

Встанем на точку зрения большинства исследователей, допустив, что ценности связаны именно с человеком, что они проистекают от него, что вне человека и общества никаких ценностей нет и быть не может. Что из этого получается?

Во-первых, ценности предметам объективного мира приписывает человек. А предметы сами по себе имеют ценность или же они ценностно нейтральны?

Если они *ценностно нейтральны*, то есть до человека и общества никакой ценностью не обладают, если ценность предметам приписывает человек, то откуда у него берется основание для присвоения им ценности? Если это основание заложено в полезности, нужде, удовольствии, наслаждении, потребности и чем-то подобном, то встав на такую точку зрения, мы сразу же попадаем в объятия субъективизма и психологизма в истолковании ценности со всеми вытекающими отсюда последствиями. Самым крайним среди них оказывается произвол в отношении к предметам, существующим вне человека и общества.

Если же подобные основания для придания предметам ценности мы усмотрим в нормах, традициях культуры, общества, то мы неизбежно оказываемся на позиции либо социологизма, либо нормативизма. А это совсем не избавляет нас от необходимости объяснить, откуда и почему возникают нормы и традиции, обычаи, почему они обретает ценность, с чем впоследствии начинают сопоставляться все остальные явления и предметы. Как видим, точка зрения ценностной индифферентности предметов совсем не приближает нас к объяснению природы ценности. Скорее даже напротив, отдаляет, хотя это не всегда сразу понимается.

Так что теперь следует рассмотреть другой вариант, допустив, что, во-вторых, *предметы обладают ценностью сами по себе*, вне и до человека.

В этом случае на долю человека выпадает благородная задача «извлечь» ценностное содержание из предметов, с которыми он имеет дело. Это уже существенно меняет отношение человека к ним. Действительно, если предметы вне человека, равно как и общества никакой ценности не имеют, то это рождает одно к ним отношение. Если предметы ценностны вне и до человека, то он уже не вправе считать, что ценности исходят от него, и вынужден считаться с бытием предметов самих по себе как обладающих ценностью и с учетом этого овладевать ими. Но в таком случае базаровское «природа не храм, а мастерская...» не годится, ибо природа является и должна являться прежде всего храмом, в котором надо сначала осмотреться, спросить у нее разрешения, что и как переделывать в ней, преобразовывать.

Позитивным моментом такого допущения оказывается то, что ценности предстают перед самим человеком уже не как нечто субъективное, не как что-то социально значимое, но в их объективности вне отношения к человеку и обществу. Но этот момент должен быть закреплен. Что здесь имеется в виду? То, что в этом случае ценность выводится из сферы действия человека и общества, значит область поисков природы ценности расширяется.

В-третьих, допустим теперь, что предметы обладают ценностью сами по себе, вне включенности их в отношение с людьми, людей друг с другом. И в этом случае возникает вопрос, ответ на который далеко не очевиден: если предметы ценны сами по себе, то они ценны *все сразу*, или же ценностью обладает лишь *какая-то их часть*?

Если ценны только некоторые предметы, то спрашивается, почему именно они? И каков в этом случае критерий для отделения ценных предметов от неценных, в чем заключается тогда сам принцип ценения? Кто, наконец, будет вправе присваивать ценность именно данной части предметов? Если человек, то мы благополучно возвращаемся ко всем тем проблемам, которые только что обсуждались. Ибо избирательность в этом деле оборачивается чистейшим произволом.

В самом деле, пусть лишь некоторые предметы обладают ценностью. Но почему именно они и почему только они? Если эти предметы – явления природы, причем ценны среди них только некоторые, то обладает ли ценностью вся природа? Если ценна только часть природы, то остальные ее части можно с успехом «задвинуть», не так ли? Но какое же у человека сложится (и ведь уже сложилось!)

отношение ко всей природе в целом? Разбойничье, варварское, уничтожающее саму основу ее существования. А это и есть экологическая катастрофа, о которой так много сейчас говорят и пишут, начиная учеными и кончая политиками. Разве сама эта катастрофа не является грозным свидетельством того, что к природе нельзя относиться как к чему-то, не имеющему ценности?

Зададимся теперь другим вопросом: человеческое общество, в котором мы сейчас живем, является ли оно ценностью само по себе, во всем разнообразии культур, народов или же ценны лишь избранные страны, народы, а остальные либо малоценны, а то и вовсе не имеют никакой ценности, особенно для цивилизованных народов и стран? Кстати, из истории хорошо известно, что идея избранности одних народов по сравнению с другими не раз оборачивалась кровавыми войнами, геноцидом не только против неполноценных народов, но и против своего же собственного. И XX век дает тому хорошие свидетельства, неся вместе с тем и грозное предупреждение всем тем, кто еще такими идеями питается и намеревается вновь их осуществить. Кстати, этим идеям не чужды не только политики, но и ученые, и даже существует целая наука, евгеника, задавшаяся целью модифицировать всю человеческую природу в нужном направлении. Тенденция вестернизации, а она сейчас проявляется довольно ощутимо [33], является хорошим свидетельством навязывания норм и ценностей одной цивилизации, западной, всем народам мира. Идея ценности как избранности, превосходства одного народа над другим неизбежно оборачивается геноцидом против народов, она является антигуманной и оправдывает насилие, войны. Так что сама эта идея в конечном счете губительна для общества в целом, для всего человечества.

Если теперь спросим, ценны ли все жившие и живущие индивиды, или же среди них есть более и менее ценные, а то и вовсе ценны только отдельные индивиды, а все прочие вообще не представляют никакой ценности, то чем отмеривается ценность «ценных» индивидов и кто ее «отмеряет»? Измеряется ли ценность людей богатством, властью, интеллектом, пронырливостью, трусостью, храбростью, добродетелью или же чем-то иным? Ценны ли, в свою очередь, те, кто берется оценивать других индивидов? Если ценны только некоторые, то, понятно, что рано или поздно такой элитаризм обернется против самого же человечества. Ибо в этом случае человек проявляет себя как эгоист, любящий и оценивающий лишь сам себя,

считающий, что именно он – не только ценность, но и самоценность. Но если каждый будет ценить только себя, то кто же оценит другого индивида? Будет ли индивид ценностью для другого, если каждый ценит только себя? И как в таком случае перейти от ценности одного Я к ценности другого? Вот и возникает проблема сопоставления и соотнесения ценностей, поиска общей основы для такого сопоставления. В конце концов все это грозит обернуться разрывом отношений между индивидами, той войной всех против всех, о которой в свое время говорил Т. Гоббс.

Итак, если ценна только часть предметов мира, то это оборачивается негативными последствиями в отношениях между человеком и миром, между народами, самими индивидами. К сожалению, реальная история свидетельствует, что эти последствия имеют место на самом деле, но менее очевидной является связь между ошибочными исходными принципами, на которых строится само отношение человека к миру, и деятельностью, которая на эти принципы опирается, исходит из них. Коротко говоря, тот принцип, на котором строится ценностное отношение человека к миру, а именно, что ценности исходят от человека, ценным является все то, что вовлечено в сферу человеческой деятельности, что вне человека и общества предметы никакой ценностью не обладают, оказывается *ошибочным*, он становится источником многих бедствий, которых человечество могло бы избежать, если бы... Впрочем, об этом говорить преждевременно.

Заметим еще, что та позиция, против которой мы привели ряд аргументов, помимо содержательной неправомерности несет в себе еще и логическую порочность. С одной стороны, утверждается, что человек – исток и основа всех ценностей, а с другой говорится, что ценности – это то, что зависит от человека, имеет, стало быть, социальное и человеческое содержание. Одно раскрывается через другое, а это другое определяется через первое, кроме того, в человека здесь уже имплицитно «вложена» ценность, которая потом и привязывается к нему в явном виде.

Продумывая различные варианты возникающих здесь ситуаций, мы неизбежно приходим к выводу, что единственно приемлемой и последовательной является та позиция, согласно которой *все предметы мира ценны сами по себе*, независимо от человека. Тем самым ценность распространена на все предметы и состояния мира, так что все, что содержится в мире, имеет ценность. Но все

существующее и есть то, что образует мир в целом, мир, взятый сам по себе, Универсум. Стало быть, ценность мы должны распространить на мир в целом. Тем самым мы приходим к чрезвычайно важному и *фундаментальному принципу аксиологии*: **МИР ЦЕНЕН** САМ ПО СЕБЕ, И НЕ В ОТДЕЛЬНЫХ СВОИХ ЧАСТЯХ, НО **В ЦЕЛОМ.**

Иными словами, условием ценности отдельных фрагментов мира, является его ценность в целом.

Ценность — это нечто такое, что объемлет собой весь мир, проникает каждую его часть, и ничто не выпадает из сферы ее действия. Вместе с тем каждая часть мира в силу ее особенной природы ценна по-разному, в разной степени. Высшей ценностью мира является его единство, благодаря чему он существует, не распадаясь.

Из данного принципа вытекает ряд важных следствий.

Во-первых, как известно, каждая вещь, как целое, обладает определенным смыслом, который не содержится в сумме составляющих ее частей. Вещь, обладающая смыслом как целое, по выражению А. Ф. Лосева, есть неделимая единичность, более того, абсолютная индивидуальность, поскольку она в своем существовании не совпадает с существованием любой другой вещи. Мир как Универсум, взятый в целом как все имеющееся, тоже есть неделимая единичность, обладающая, стало быть, определенным смыслом, который обычно именуют Абсолютом. При этом следует особо подчеркнуть, что смысл непосредственно в самой вещи не содержится, он трансцендентен по отношению к ней, равно как и Абсолют трансцендентен по отношению к миру в целом.

Бытие, истина и ценность образуют три различные сферы (стороны, аспекта) мира, которые обладают специфичностью, несводимы друг к другу, у них имеется своеобразие. И принцип Юма указывает именно на это. Но взятые вместе, они принадлежат данному миру. Раз эти три части являются частями единого (неделимого) целого – мира, то они каким-то образом *должны совмещаться* в составе целого, несмотря на их специфичность. Это значит, что они имеют нечто общее и являются в каком-то смысле даже *тождественными*, но эту тождественность еще необходимо вскрыть. Ведь только благодаря самой этой тождественности они и способны объединиться в составе мира. Бытие, истина и ценность образуют некий базисный треугольник мира, способствуя своим единством его существованию именно как мира. Здесь одно предполагает другое,

одно раскрывается через другое. И если верно, что они несовместимы и несводимы друг к другу, то не менее верно и то, что они неотделимы друг от друга.

Во-вторых, если, с одной стороны, мир в целом имеет смысл, то и каждая часть мира пронизана им, несет на себе смысл целого, пронизана Абсолютом, и если, с другой стороны, мир в целом имеет ценность и каждая его часть также обладает ценностью, то вполне логично предположить, что *ценность связана со смыслом*, с Абсолютом, что природу ценности надо искать именно здесь.

В-третьих, если существование мира в целом обеспечивается Абсолютом и если ценности тоже связаны с Абсолютом, то можно говорить о существовании *Абсолютной ценности*, о той первичной фундаментальной ценности, что присуща миру в целом. Не исключено, что мир в целом и есть абсолютная ценность, точнее, в мире в целом проявляется Абсолютная ценность как ценность самого мира. Признание существования абсолютной ценности методологически важно тем, что оно противостоит аксиологическому релятивизму, утверждающему, будто все ценности относительны. В самом деле, существуют относительные ценности, кто ж с этим будет спорить. Но суть проблемы в том-то и заключается, чтобы отчетливо понять, что абсолютизация относительных ценностей оборачивается в итоге *ценностным нигилизмом*. Действительно, существуют не только разные (относительные) ценности, но и разные системы отсчета ценностей, в пределах которых одни и те же ценности значат по-другому. Но сам факт существования этих систем свидетельствует о наличии в мире ценностей, независимых от любой системы отсчета и проецирующихся на каждую такую систему специфическим образом.

Итак, исходное понятие аксиологии – ценность. Одним из главных вопросов учения о ценности является вопрос о природе самой ценности: что такое ценность? Он влечет за собой целый ряд новых: 1. Что лежит в основе ценности? 2. Как «возникают» ценности? 3. В чем смысл существования ценностей? 4. Как они существуют? 5. Можно ли вообще говорить о существовании ценностей подобно тому, как мы говорим о существовании предметов, явлений? 6. Как ценности функционируют? 7. Можно ли вообще обойтись без ценностей? 8. Необходимы ли ценности?

Таков далеко не полный список вопросов, ответ на которые и призвана дать аксиология.

О соотношении смысла, бытия и ценности. Как же соотносятся между собой смысл, бытие и ценность? Вопрос это не имеет однозначного решения в философии. Существуют очень различающиеся между собой позиции. Здесь мы изложим лишь одну из них, являющуюся, как нам представляется, наиболее убедительной.

Все сущее обладает бытием, причем бытие – это то, что присуще вещам, идеям, указывая на их наличность, явленность, выраженность, которая и констатируется в том, что все они ЕСТЬ. Ценности также имеют всепроникающий характер, так что ничто не выпадает из сферы их действия, на что обращают внимание многие исследователи ценностей. Данное обстоятельство наводит на мысль о том, что в нераздельном слиянии бытия и ценности (онтологический этап аксиологии) содержится рациональное зерно. Но вместе с тем нельзя говорить об их полной тождественности, поскольку в противном случае одно из этих понятий стало бы совершенно излишним. Именно их несовпадение, несмотря на их неотрывность, как раз и послужило основанием их последующего отделения друг от друга и даже полного отрыва. При этом следует внести ясность в один дискуссионный момент. Как известно, различают два вида бытия: реальное и идеальное. Различие между ними сводится к различию типов утверждения ставшего. Реальное бытие – это бытие объектов в пространстве и во времени. К нему, например, Н. О. Лосский относит бытие вещей, психических явлений. Вещи занимают место в пространстве, имеют протяженность, существуют во времени, а психические явления в пространстве не локализуются, хотя обладают длительностью, развертываются во времени. Идеальное же бытие – это бытие вне пространства и времени. Таковым обладают понятия, идеи, идеальные объекты вроде математических конструкций, мысленных моделей, норм права и т.п. Классическим примером идеальных объектов являются платоновские умопостигаемые идеи.

К какому виду бытия следует отнести ценность? Обычно считают, что ценности обладают идеальным бытием. Но вопрос не столь ясен, как это кажется на первый взгляд. В самом деле, ценность материальных объектов не содержится ни в веществе, из которого они сделаны, ни в их форме, хотя очень часто мы склонны ценить их из-за формы, из-за материала, либо же из-за того и другого вместе, из-за тех функций, которые они выполняют и т.п. Но сама по себе ценность не тождественна ни материи вещи, ни ее форме, ни какому-либо другому ее свойству – такая позиция возвращает нас на точку зрения

онтологизма. Ценность есть нечто такое, что находится вне материальных предметов, вещей, хотя и неотделима от них.

Быть может, ценность идеальна? Ведь именно идеальное может быть сопоставлено материальным объектам как их собственная идея. Но, как известно, ценностью обладают и идеальные объекты, например, те же нормы права, нравственные принципы, идеи, понятия, красота, знания и т.п. И если бы ценность была исключительно идеальна, то ее нельзя было бы отличить от идеальных же объектов, хотя мы с этим великолепно справляемся на практике, не смешивая, скажем, какую-нибудь идею с ее ценностью, а напротив, очень четко фиксируя саму их разницу.

Все это наводит на мысль о том, что ценность не имеет никакого бытия – ни реального и ни идеального, она вообще выпадает из сферы бытия как такового, ведь только в этом случае можно объяснить причастность ценности как к реальному, так и к идеальному бытию. Но какой же сфере в таком случае принадлежит ценность?

Решение проблемы кажется невозможным, если мы будем исходить из существования лишь двух сфер бытия (реальной и идеальной). На самом же деле имеется еще одна сфера, которую обычно упускают из виду. А. Ф. Лосев говорит о существовании, во-первых, сферы чисто объективной, во-вторых, сферы, где субъективное и объективное совмещаются, это – социальная сфера, наконец, о сфере субъект-объектного безразличия, которая выпадает и из субъективного и из объективного бытия, и которая как раз и представляет собой сферу *смысла*. Особенностью смысла является то, что он *не есть*, но *значит*. Это, говорит, А. Ф. Лосев, если угодно, совершенно особый вид бытия [34, с. 41–51]. В чем же его особенность?

Прежде всего, отметим, что едва ли можно согласиться с теми авторами, кто вписывает ценность в субъект-объектное отношение. Ценность не находится ни на стороне субъекта, ни на стороне объекта, взятых самих по себе. И это довольно очевидно, хотя, как уже говорилось, существует устойчивая тенденция соотносить ценности именно с человеком, от которого до субъекта – рукой подать. Пытаясь выйти из сложившегося затруднения, многие авторы соотносят ценности с субъект-объектным отношением, дающим, как им кажется, решение проблемы. Но на этом пути раскрыть природу ценности нельзя. Прав, на наш взгляд, Г. Риккерт, констатировавший, что ценности находятся по ту сторону субъекта и объекта, следовательно,

по ту сторону и субъект-объектного отношения. Но для натуралистического ума, пишет А. Ф. Лосев, особый тип существования смысла – как значимости – не может быть сразу понят. А между тем именно здесь, в этой сфере, и следует искать природу ценности

Смысл нигде не находится, хотя определяет собой все свойства вещи, равно как и идеи тоже. Его существование нельзя представлять объективно-вещественно, что, кстати говоря, проливает свет на неудачность и даже нелепость многих реклам в средствах массовой информации, создатели которых пытаются изобразить смыслы в вещественно-наглядной форме. И чем сложнее передаваемый смысл, тем нелепее и бездарнее выглядит реклама. Смысл, как уже говорилось, трансцендентен вещи, но он от нее неотделим. К примеру, смысл лекции заключается в том, что она является одной из классических форм обучения студента в вузе, но лекцию нельзя сводить ни к аудитории, в которой она читается, ни к количеству студентов, для которых она читается, ни к дисциплине, по которой она читается, ни к лектору, который ее читает, ни к чему-либо другому. Ни в чем перечисленном смысла лекции нет вообще, хотя он присутствует одновременно сразу же во всем и все составляющие части соединяет в единое целое, в неделимую единичность, которая только тогда и обретает смысл лекции.

По своему «смыслу» смысл есть воспроизведение (выражение) бытия и только бытия. Смысл – это всегда смысл чего-то. Он имеет место только тогда, когда это что-то уже существует само по себе. Есть вещь – есть и ее смысл. Вещь в данном случае является носителем смысла. Нет вещи – нет и носителя смысла, впрочем, нет и самого ее смысла, ибо смысл всегда является смыслом чего-то. Когда есть бытие само по себе, как носитель смысла, когда есть смысл сам по себе, именно как смысл, а не как бытие, только тогда можно говорить о *смысле бытия*, то есть о нераздельности того и другого.

Если устранить из смысла бытия *смысл*, то все превратится в одно только бытие, лишенное всякого смысла. Если же устранить из смысла бытия *бытие*, то все превратится в один только смысл без всякого бытия, а потому неизвестно, смыслом чего он будет. Именно смысл придает вещи то, что она собой представляет. О цветке вне его смысла нельзя сказать, что он – цветок, о дереве, что оно – дерево. Всякая вещь, поскольку она существует, является вещью только тогда, когда у нее есть смысл. Бытие вне смысла есть бессмысленное бытие,

тогда как смысл вне бытия перестает быть смыслом, ибо он лишается своего носителя, ничего уже не воспроизводит. Носителем же смысла может быть как вещественный объект, так и идеальный. Сам же смысл существует, если вообще можно говорить о его существовании, не как вещь, и не как идея – он *значит*, выражает собой *значимость* вещи, идеи, и эта значимость «находится» одновременно и везде, и нигде, пронизывая собой все бытийственное содержание объекта.

Ценность как раз и принадлежит этой смысловой сфере, сфере значимости. Ценность есть смысловая выраженность бытия и в этом качестве она не является ни чем-либо физическим, телесным, ни каким-нибудь психическим актом, ни представлением, ни образом, ни мыслительным процессом, а только некоей смысловой конструкцией, способной выразить различные формы представленности смысла в бытии, разные модусы их выраженности, мельчайшие оттенки и подвижки смыслов. Смысл, замечает А. Ф. Лосев, весьма разнообразен по способу своего бытия и функционирования [34, с. 46], мы добавим к этому, что сфера смысла, по-видимому, является и наиболее обширной сферой, с которой имеет дело человек.

Вместе с тем следует различать *смысл, значимость, значение и ценность*.

Смысл есть осуществленность идейности бытия самой по себе в бытии же как таковом. Взятый в таком контексте он есть нечто предельно абстрактное, общее и трансцендентное. Смысл вещи есть то, делает вещь, ее многочисленные признаки, свойства одной неделимой вещью, неделимой единичностью, что, стало быть, отличает вещь от любой другой вещи и делает ее тождественной с самой собой.

Значимость в этой связи представляет способность перетекания смысла в определенную выразительную форму, то есть способность обретения бытием определенного смысла, способность бытия становиться бытием-для-себя. Это – уже форма ставшего, взятого самого по себе.

Значение есть степень воплощения и утверждения смысла, как значимости, в бытии-для-себя, то есть степень утверждения его в ставшем как соответствия некоторому образцу.

Наконец, *ценность* есть значение воплощенного в бытии-для-себя смысла, развернутого в отношении к другому бытию, к другой вещи. Именно поэтому о ценности какой-либо вещи мы судим на основе

сопоставления ее с другой вещью, с неким стандартом, образцом, нормой.

Если использовать категории трансцендентное и имманентное, бытие и небытие, то различие между данными категориями можно представить так. Смысл полностью трансцендентен, он инобытиен; значимость раскрывается на «стыке» трансцендентного и имманентного, то есть на границе перехода небытия в бытие; значение утверждается как сущее в противопоставлении его небытию, поскольку такова природа образца, с которым нечто сопоставляется; ценность же развертывается в бытии, то есть в имманентном. Можно сказать, что ценность есть низший уровень смысла, явленного в здешнем, имманентном мире, выраженного в бытии-для-другого. Можно сказать далее, что ценность всегда значима в сопоставлении с чем-то иным, причем именно это обстоятельство и улавливают интуитивно многие исследователи ценности, когда говорят о ней как об отношении, но ошибочно привязывают это отношение к субъекту и объекту. Ценность, действительно, может быть квалифицирована как отношение, однако, оно «находится» в безразличной к субъекту и объекту сфере, до всякого субъекта и объекта, потому она остается, развертываясь в имманентном мире, все же трансцендентной по существу.

Сопоставляя смысл, значимость, значение и ценность, следует учитывать и те специфические условия, и обстоятельства, при которых совершается сам процесс перетекания смысла в выразительную форму, то есть тот контекст, который, как считает А. Ф. Лосев, может быть бедным и богатым, разнообразным, противоречивым, а в количественном отношении – даже и бесконечным. Потому-то ценность как выразительная форма бытия получает не просто определенную ориентацию, но, со своей стороны, сама эта ориентация обрастает многочисленными градациями, раскрывается весьма различными способами для разных субъектов. Но, как бы то ни было, ценность репрезентирует (представляет) собой не свойства и качества предметов, а смысл их бытия, значение бытия вещи.

Ценность, рассмотренная в сопоставлении со смыслом, взятая через сферу смысла, получает вполне понятные свойства и особенности.

Во-первых, как смысловая значимость, ценность всепроникающа, вездесуща, все собой объемлет. Иными словами, в мире нет ничего

такого, чего не касались бы ценности, что не имело бы ценности, о чем, кстати, и говорит фундаментальный принцип аксиологии.

Во-вторых, ценность не имеет своего специфического носителя. Она не есть ни свойство, ни качество, ни предмет в целом, ни вообще какая-то вещь. Именно здесь становится очевидной несостоятельность онтологизма. Ценность есть выраженность и оформленность смысла в совершенно априори неопределимой форме.

В-третьих, у ценности нет собственной формы выражения, так что ее нельзя наглядно изобразить, нельзя указать на нее пальцем – вот-де, мол, ценность. У ценности нет никакого материально-вещественного коррелята, нет никакого предмета, никакой вещи, которая могла бы быть референтом ценности, то есть ее представителем, хотя, казалось бы, можно говорить о некоторых эталонах ценности, некоторых образцах. Но это – лишь один из способов представить ценность вещественно, что всегда имеет ограниченный характер.

В-четвертых, формой выражения ценности по причинам, обозначенным выше, может быть все, что угодно: качество и количество вещи, совершенно произвольно взятый предмет, вплоть до любой безделушки, денежного знака, высотное здание, психическое состояние, норма, закон, нравственный регулятив, художественный образ и т.д.

Ценность – это семантическое бытие, являющееся, в-пятых, чрезвычайно подвижным, многообразным в своих воплощениях и превращениях, а потому ценности разнообразны и многообразны, обладают различной иерархией.

В свете сказанного коснемся одного спорного вопроса, который так или иначе обсуждается в литературе по аксиологии: это вопрос о соотношении истины и ценности. Выше мы уже отмечали, что сфера ценности и сфера истины – это две принципиально разные сферы, различие которых фиксируется принципом Юма. Уже одно это обстоятельство дает многим исследователям основание утверждать, что истина аксиологически нейтральна, что она не является ценностью, но может быть носительницей ценности, иметь ценность, но может и не иметь ее [25, с. 69–76]. Истина, по их мнению, обладает лишь онтологическим и гносеологическим статусом, но никак не аксиологическим. Другие же считают, что если ценность и истина изначально истолковываются как противоположности, то поиски логического перехода от «есть» (истина) к «должен» лишаются смысла, тогда как грань между описанием и оценкой довольно зыбка

и неустойчива, она не является четкой [13]. Разумеется, если интерпретировать истину исключительно как соответствие знания действительности, то есть ограничиться лишь сферой субъект-объектного отношения, то истина и ценность окажутся принципиально несовместимыми, ибо ценность лежит по ту сторону субъекта и объекта, а также их отношения. Однако с традиционным, аристотелевским определением истины далеко не все ясно, поскольку истину можно в рамках данного отношения квалифицировать то как отношение (знания – действительности), то как само знание (о действительности). О том, что классическое, аристотелевское понятие истины нуждается в уточнении, пишут многие логики и философы [35, Гл. 3, §1; гл. 4, §§1, 6]. Одна из попыток подобного рода позволяет рассматривать истину в сопоставлении со смыслом [34]. Но коль скоро это так, то сама истина не может быть абсолютно противопоставлена ценности, напротив, она есть не что иное, как один из выраженных модусов смысла, подобно значимости, значению и ценности.

Разумеется, данное утверждение требует основательной проработки, что выходит далеко за рамки настоящей статьи. Здесь же отметим лишь то, что между значимостью, значением и ценностью можно установить некую последовательность снисхождения смысла вплоть до укорененности его в бытии-для-себя по отношению к бытию-для-другого, тогда как истина, по-видимому, есть особая сфера выразительного смысла со множеством собственных градаций (степеней истинности, меры определенности/неопределенности), которая развертывается и функционирует по своим собственным законам, относительно независимо от ценностей. Именно этот аспект их независимости и бросается в глаза прежде всего, тогда как более глубинный аспект их тождества остается вне поля зрения, если ограничиваться изучением мира лишь на уровне субъект-объектного и межсубъектного отношений.

Литература

1. Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М., 1994.
2. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1989.
3. Столович Л. Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. М., 1994.
4. Тугаринов В. П. О ценностях жизни и культуры. Л., 1964;
5. Тугаринов В. П. Теория ценностей в марксизме. Л., 1968.

6. Мшвениарадзе В. В. Марксизм и проблема ценностей // Философские науки. 1965. №1;
7. Попов С. И. Категории ценности и оценки и марксистская философия // Философские науки. 1965. №5;
8. Проблема ценности в философии. М.-Л., 1966;
9. Бакурадзе О. М. Истина и ценность // Вопросы философии. 1966. №7;
10. Дробницкий О. Г. Мир оживших предметов. М., 1967;
11. Ивин А. А. Основания логики оценок. М., 1970;
12. Ивин А. А. Ценности в научном познании // Логика научного познания. М., 1987.
13. Ивин А.А. Моральное рассуждение // Мораль и рациональность. М., 1995;
14. Ручка А. А. Социальные ценности и нормы. Киев, 1976;
15. Сержантов В. Ф., Гречаный В. В. Человек как предмет философского и естественно-научного познания. Л., 1980;
16. Брожик В. Марксистская теория оценки. М., 1982 (пер. со словацкого: Brožik V. Markxisticka teória hodnotenia. Bratislava, 1976);
17. Наука и ценности. Новосибирск, 1987;
18. Анисимов С. Ф. Духовные ценности: Производство и потребление. М., 1988;
19. Арутюнова Н. Д. Типы языковых значений. Оценка. Событие. Факт. М., 1988;
20. Микешина Л. А. Ценностные предпосылки в структуре научного познания. М., 1990;
21. Бургин М. С., Кузнецов В. И. Аксиологические аспекты научных теорий. Киев, 1991;
22. Выжлецов Г. П. Аксиология культуры. СПб., 1996;
23. Плотников В. И. Лекция 12. Ценностный мир человека и его судьба // Двенадцать лекций по философии. Екатеринбург, 1996;
24. Хайдеггер М. Феноменология и трансцендентальная философия ценности. Киев: Издательство «Cartel», 1996;
25. Каган М. С. Философская теория ценности. СПб., 1997;
26. Рыбаков Н. С. Н. О. Лосский: Онтологическая теория ценностей // Апология русской философии. Екатеринбург, 1997;
27. Философия ценностей: Тезисы Российской конференции (Курган, 26-27 марта 1998 г.). – Курган, 1998 и др.
28. Леонтьев Д. А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. 1996. №4.
29. Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм Д. Сочинения в двух томах. Т. I. М., 1996.
30. Риккерт Г. О понятии философии // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.
31. Лосский Н. О. Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994.
32. Лапин Н. И. Модернизация базовых ценностей россиян // Социс, 1996. №5.
33. Азроянц Э. А. Вестернизация // Полигнозис. 2000. № 2.
34. Лосев А. Ф. Диалектические основы математики // Лосев А. Ф. Хаос и структура. М., 1997.
35. Смирнова Е. Д. Логика и философия. М., 1996.

36. Ким В. В., Рыбаков Н. С. О природе истины // Эпистемы. Альманах. Екатеринбург, 1998.

О возможности ценности*

В статье «Ценность и смысл» [1] мы утверждали, что ценность есть значение воплощенного в бытии-для-себя смысла, но развернутого в отношении к другому бытию, к другой вещи. Потому о ценности какой-либо вещи, как правило, судят на основе сопоставления ее с другой вещью, которая нередко рассматривается как некий стандарт, образец или норма. Как значение, как воплощенный в ставшем смысл, находящийся на определенной ступени полноты своего развертывания, ценность может быть квалифицирована как отношение, точнее, она воплощается в отношении, предполагающем своих носителей. Это обстоятельство улавливают многие, но «привязывают» ценность как отношение к объекту и субъекту, рассматривая ее то на стороне одного, то на стороне другого члена субъект-объектного отношения. Потому анализ ценности многие авторы осуществляют, ориентируясь не на сферу смысла, а на реально существующие вещи, доверяясь только им и опасаясь потерять вещественно-наглядную опору самого понятия ценности. Весьма показательными в этой связи становятся поиски материального референта ценности, который, по нашему убеждению, не существует. Ценность находится вне субъект-объектной сферы, а потому выход в иную, невещественную, сферу – сферу смысла оказывается просто неизбежным. Именно здесь во весь рост встает вопрос об основаниях генезиса и об условиях возможности ценности (Н. О. Лосский).

Абсолютная ценность как абсолютная полнота бытия. Погружаясь в сферу смысла, обратим, прежде всего, внимание на то, что ценность как значение развертывается, то есть проходит различные ступени, достигая на каждой из них определенной полноты своего осуществления. Каков характер этого развертывания и что полезного можно извлечь из данного процесса для понимания ценности?

Согласно фундаментальному принципу аксиологии, мир имеет ценность в целом, вследствие чего он ценен и в каждой своей части.

* Опубликовано в: Философская мысль. Уфа, 2001. № 2. С. 6–17

Мир ценен всем своим бытийственным содержанием, так что ценность связана с бытием мира. Каким же образом?

Заметим прежде, что здесь мы в известной степени возвращаемся к идеям античности и средневековья, для которых единство бытия и ценности представлялось само собой разумеющимся, и в качестве отправной точки анализа берем мир в целом. Мы полагаем, что следует различать понятия «мир в целом» и «мир как целое»[6]. Мир в целом один. Мир как целое множественен. Как таковой мир и один и множественен. Мир есть единораздельная сущность, где каждая часть репрезентирует собой целое, целое же концентрируется в каждой своей части [5]. Для нас сейчас важно то, что миру присуще бытие, которое предполагает наличие небытия, а потому в своем существовании мир, вообще говоря, есть единство бытия и небытия. Единство же бытия и небытия есть, в свою очередь, становление [6, с. 15]. Становление же, как подчеркивает в «Диалектике художественной формы» А. Ф. Лосев, требует**,** чтобы было становящееся, совершенно тождественное во всех моментах своего становления, ибо иначе нечему будет и становиться. В то же время становление требует, чтобы становящееся было все время иным и иным, ибо только так может осуществиться само становление [7, с. 10–15]. В соответствии со сказанным мир есть становление, причем как становящееся он остается совершенно тождественным самому себе во всех моментах своего становления, в противном случае он перестанет быть именно миром, но вместе с тем и именно благодаря становлению мир оказывается все время иным и иным.

Бытие, точнее говоря, становление как единство бытия и небытия, взятое в аспекте бытия, выражает в становлении мира тенденцию к его сохранению, устойчивости, благодаря чему мир остается себе тождественным. Он сохраняется именно как мир. Для обозначения этого обстоятельства обычно используется категория ставшего (сущего). Небытие же в процессе становления выражает тенденцию к неустойчивости, несохранению мира, в конечном счете, нарушение (и даже разрушение) его тождественности. Для обозначения этого обстоятельства обычно используется категория не-сущего, иного. Не только мир в целом, но и всякая вещь есть единство бытия и небытия, становления и ставшего, где становление выступает синонимом

[6] О нашем понимании мира см.: ([2], [3], [3]).

текучести вещи, ставшее – ее отрицанием (иным). Процесс становления, взятый в аспекте небытия, есть исчезновение вещи, тогда как ставшее – это возврат бытия к себе, обретение вещью существования.

Становление вещи может оказаться ее развитием, то есть все более полным и насыщенным развертыванием ее свойств и качеств во взаимодействии с другими вещами. И чем полнее проявляются и раскрываются качества вещи, тем устойчивее ее существование и значительнее воздействие на свое инобытие, включая и окружающую среду. Спрашивается, существует ли предел развертывания свойств и качеств вещи?

На первый взгляд кажется, что не существует. На самом деле это не так. Предел этот существует и заключается он, во-первых, в *раскрытии всех* имеющихся сил и способностей вещи, во-вторых, в *полноте* их *реализации*, в-третьих, в *охвате всех* вещей и *всех взаимодействий* вещи с остальными вещами мира. О высшей точке развития не только в органических телах, но и вообще в органических явлениях как о высшей степени сложности говорил К. Н. Леонтьев, выделяя на примере небесных тел следующие ступени развития: период первоначальной простоты, период срединный, названный им цветущей сложностью, и период вторичной простоты [8, с. 239]. Предел развертывания сущностных свойств вещи заключается в осуществлении ею абсолютно полного бытия, в достижении абсолютной полноты бытия, когда реализованные и нереализованные потенции вещи стягиваются в одну-единственную точку, символизирующую вещь как целое. Разумеется, мы здесь должны констатировать, что сказанное не нужно понимать буквально натуралистически, будто действительно на какой-то ступени развития какого-либо органического явления достигается некое абсолютное состояние. Необходимо помнить о специфике философии, которая включает в себя три измерения, отличающих ее от частнонаучного знания: это всеобщее, предел, первоначало. Работа с предельными смыслами как раз и проясняет те ситуации, которые возникают в реальном мире. И в данном случае абсолютная полнота бытия есть тот предельный смысл, который позволяет логически разобраться в условиях возможности ценности.

Ясно, что в потенции каждая вещь содержит способность к такому взаимодействию и развертыванию, что она заключает в себе бесконечность и реализуется как бесконечность, как бесконечная цепь

взаимодействий и становлений, переходов в ставшее. Но что представляет собою абсолютно полное бытие? Оно вбирает в себя все осуществившееся, стало быть, и существующее, оказываясь носителем смысла существующего. В нем и через него раскрывается смысл существующего, высочайшая качественность бытия, совершенство, красота, то есть все то, чем характеризуется сущее, но в самом реально сущем это проявляется лишь в той или иной степени, с той или иной полнотой. Абсолютная полнота бытия в таком случае и есть самая высокая ценность, абсолютная ценность, где в нераздельное единство сливаются Благо, Добро, Совершенство, Истина, Красота. Абсолютно полное бытие – это наивысшее, все превосходящее бытие, заключающее в себе предельное воплощение смысла в мире. Ступени развертывания полноты бытия и представляют собой ступени восхождения бытийствующей вещи по степеням ее значимости в отношении других вещей.

Становление вещи, однако, может быть и ее деградацией, то есть свертыванием ее свойств и качеств. Существует ли предел этого? Да, существует, он проявляется как уход вещи в небытие, то есть полное ее исчезновение, прекращение существования. Небытие – это неосуществление потенций, неактуализация сил и способностей вещи, уход в ту сферу, где нет уже ни совершенства, ни несовершенства, ни красоты, ни уродства, ни добра, ни зла, одним словом, ничего... В этой связи абсолютное небытие – это полная неосуществленность, ибо в этом случае вещь никогда не появлялась, возможно, и не могла появиться, а потому оно сопрягается с отсутствием чего бы то ни было, то есть и с полным отсутствием ценностей вообще.

Бытие и небытие как исходные фундаментальные категории взаимно предполагают друг друга, имея смыслом свое иное. Да и сами они имеют смысл лишь в системе «бытие – небытие». Но поскольку они взаимораздельны (одно не есть другое), постольку они безусловны (абсолютны) в проявлении своих свойств. Так, бытие в системе «бытие – небытие» есть проявление безусловного совершенства в сопоставлении с небытием. Иными словами, всякое свойство, качество существующей вещи на фоне отсутствия самой вещи могло бы быть проявлением лишь ее абсолютных свойств, качеств. Небытие же в системе «бытие – небытие» есть безусловное (абсолютное) отсутствие всяких совершенств, качеств. «На “нет”, – говорит известная пословица, – и суда нет». Потому, как нам представляется, ценности проявляются именно в сфере бытия, а не

небытия – тут обнаруживается их асимметрия по отношению к небытию. Поскольку бытие и небытие взаимосвязаны (одно есть другое) (см. об этом в [6]), постольку всякое проявление их свойств есть проявление одного относительно другого. Стало быть, если мы учтем, что небытие тоже существует, то оказывается, что проявление их свойств различается по степеням на фоне своего другого.

Потому ценности не просто связаны с бытием. Здесь раскрывается смысл абсолютной ценности как абсолютной полноты бытия.

Во-первых, абсолютная ценность – как абсолютная полнота бытия, как предел всех возможных осуществлений совершенства – выступает в качестве исходной точки отсчета: всякая ценность имеет самодовлеющее значение только в сопоставлении с абсолютной ценностью, которая есть нечто единственное, ничем другим не заменимое. *Абсолютная ценность – начало отсчета ценностей вообще*!

Во-вторых, всякое относительное бытие отличается (на фоне небытия) от другого бытия степенью осуществленности свойств, развернутости качеств, совершенств, то есть относительной ценностью. Тем самым обосновывается существование не только абсолютной, но и относительных ценностей.

В-третьих, повышение степени совершенства приближает вещь к абсолютной полноте бытия. И все, что этому способствует, является положительной ценностью, добром. Понижение же степени совершенства означает удаление вещи от абсолютной полноты бытия. Все, что «работает» на это, представляет собой отрицательную ценность, зло. Таким образом, ценности биполярны, они раздвоены уже внутри самого бытия, что является следствием раздвоенности процесса становления на уход либо в бытие, либо в небытие.

Заметим, что далеко не все философы признают деление ценностей на положительные и отрицательные, считая, что ценности являются только положительными. Подобное расхождение во взглядах связано, по нашему мнению, с двоякостью природы ценности. Что здесь имеется в виду?

Дело в том, что ценность можно рассматривать как в сопоставлении с бытием, так и в сопоставлении с системой «бытие – небытие». Если мы берем ценность в сопоставлении с системой «бытие – небытие», то бытие здесь связывается с положительной ценностью (абсолютная полнота бытия как абсолютная ценность), тогда как небытие может быть взято как отрицательная ценность, как

абсолютно полное отсутствие чего бы то ни было. В данной системе бытие и небытие, положительная и отрицательная ценность как бы отсекаются друг от друга. Когда же ценность берется в сопоставлении с бытием, то всякое бытие в противоположность небытию есть положительная ценность, всякое содержание бытия, всякая степень развернутости качеств бытийствующей вещи – все это исключительно положительные ценности. Но если вести речь именно о степенях полноты бытия исключительно относительно самого же бытия, то речь здесь должна идти о совершенстве самого бытия, о повышении или же понижении степеней этого совершенства, о том, что способствует или же препятствует приближению к абсолютной полноте бытия. Потому происходит как бы «расщепление» ценности в сфере ее бытийной осуществленности, то есть расщепление самой положительной ценности на две противоположные тенденции, которые и получают наименование положительной и отрицательной ценности.

В-четвертых, значение абсолютной ценности как абсолютной полноты бытия в том, что она задает стремление к совершенству, направление совершенствования; все существующее, пишет Н. О. Лосский, восходит к Добру, Истине, Красоте, Благу: «Подлинною конечной целью всякой деятельности всякого существа служит эта абсолютная полнота бытия» [9, с. 273].

В-пятых, подчеркивает он же, (субстанциальный) деятель, осознавший абсолютные ценности и долженствование их осуществления, есть *личность* [9, с. 284]. На первый взгляд, данное утверждение может показаться чрезвычайно спорным. Но не стоит торопиться с выводами. Из него вытекает, что далеко не всякий деятель даже на уровне человека является личностью, и, прежде всего тот, кто не признает ценностей абсолютных. Это тем более важно подчеркнуть, что нововременная интуиция мировоззрения приводит к торжеству относительности, что выражено в ходячей и, добавим мы, довольно пошлой фразе «все относительно», так что становится трудно не то чтобы признавать, но даже и думать об абсолютных ценностях. Предложим в этой связи читателю самостоятельно поразмышлять над вопросом, что будет происходить с человеком, когда на место абсолютной ценности он поставит нечто неабсолютное, то есть относительное, точнее, возведет в ранг абсолютного саму относительность?

Итак, абсолютная полнота бытия как абсолютная ценность представляет собой Совершенство и Единство всего существующего. Это – устроенность мира в целом, препятствующая его распадению и исчезновению. Это, далее, осуществление связи всех его частей и обеспечение существования его как целого. Абсолют и ценность тут, по большому счету, совпадают, образуя абсолютную самоценность мира, где уже нет разделения ценности и бытия на самостоятельные сферы.

О генезисе ценности. Почему ценности существуют, как они возникают? И возможен ли вообще мир, лишенный ценностного измерения? Напомним, что в нашем понимании ценность неразрывно связана со смыслом, а потому проблема генезиса ценности, так или иначе выходит на проблему генезиса смысла. Откуда и как возникает смысл вещи? А. Ф. Лосев отмечает, что «в точнейшем логическом смысле слова мы должны сказать, что смысл данной вещи возникает только тогда, когда мы ее сравнили с ней же самой или когда мы эту вещь отождествили с ней же самой» [10, с. 103]. Иными словами, соотнося некую вещь *А* с ней же самой, можно раскрыть тайну рождения ее смысла. Согласившись с А. Ф. Лосевым в том, что смысл вещи возникает в отождествлении вещи с нею же самой, поставим вопрос: зачем нужно сопоставлять вещь с нею же самой, зачем надо говорить о тождестве вещи с самой собой?

Поиск ответа на этот вопрос приводит к интересным результатам. Прежде всего, акт сопоставления вещи с нею же самой, акт ее отождествления, по утверждению А. Ф. Лосева, впервые делает возможным говорить об этой вещи как о чем-то определенном. *А* есть именно *А*, чем оно и отличается от всего остального, что не является данным *А* [11, с. 320]. Тождество «*А* есть *А*» указывает на самость вещи и отделенность ее от всего остального. Для того чтобы существовать в качестве *определенной* вещи данная вещь должна быть самой собой. Отождествление вещи с нею же самой означает, что данную вещь мы отличили от нее же самой, в противном случае нечего было бы отождествлять. Но, отличивши *А* от него же самого в том же самом тождестве $A \equiv A$, мы сделали шаг к тому, чтобы охватить данное *А* со всех сторон: как со стороны его самого, то есть просто *А,* так и стороны его же самого, но в противопоставлении ему же, то есть со стороны некоторого *не-А*. Поэтому в тождестве содержится момент раздвоения и противопоставления самотождественной вещи *А* самой же себе, так что суждение «*А* есть *А*» имеет место, замечает А. Ф.

Лосев, только в паре с суждением «*А* не есть *А*». Вот это-то раздвоение, выраженное одновременно через отождествление и отличение *А* от самого себя, и содержит принцип осмысления этого *А*. «Смысл вещи есть, таким образом, сама же вещь, но только взятая в тождестве сама собой, а поскольку отождествлять можно только то, что различно, то смысл вещи есть сама же вещь, но взятая в то же самое время и в различии с самой собой. Ясно, что смысл вещи, формулированный таким образом, впервые делает возможным также «сопоставление всякой данной» вещи со всякой другой, то есть наделение ее специфическими (но, возможно, также и неспецифическими) свойствами и качествами» [10, с. 103]. Это, так сказать, методология развертывания тождества. Попробуем реализовать ее, помня, что ценность есть отношение, лежащее, правда, по ту сторону субъекта и объекта.

Отношение, как известно, есть взаимная обусловленность существования вещей. В основе всякого отношения лежит взаимодействие, которое есть связывание вещей друг с другом, или, как говорит А. Ф. Лосев, их общение. Что же может нам дать для выяснения генезиса ценности анализ общения вещей?

Допустим сначала, что в мире существует только одна вещь *А*, причем никаких других вещей больше нет. Можно уточнить, что раз в мире есть только одна вещь, то мир и эта вещь совпадают, что это – одно и то же. Можно оставить данное исходное положение без уточнения, полагая мир и вещь раздельными образованиями. Тогда просто получится, что мир содержит ровно одну вещь, правда, в этом случае мир и вещь вместе уже образуют не одно, а два, так что, вообще говоря, дальше исходное допущение потребует уже новых допущений и уточняющих условий, а потому мы для начала будем придерживаться первой ситуации. Возможно ли в этом случае общение вещи? Если да, то как оно возможно? И будет ли вещь обладать ценностью?

Раз существует только одна вещь *А*, то это значит, что она отделена от всего другого, что не есть *А*. Если вещь и мир суть одно и то же и раз есть один мир, то он должен быть отделен от всего, что миром не является. Если же в мире имеется ровно одна вещь и если мир и вещь не одно и то же, то в этом случае раз вещь одна, то она должна быть отделена от всего того в мире, что ею не является, по крайней мере, от самого мира в целом, ведь по исходному условию у нас есть только одна вещь и мир, ее содержащий, так как сам мир в

данном случае к сфере вещей не относится. Итак, раз в мире существует только одна вещь, то это означает, что она может соотноситься только сама с собой, соответственно общаться лишь с самой собой.

Отношение вещи к себе самой есть ее самоотношение. Смысл его заключается в том, что в самоотношении вещь сопоставляется лишь сама с собой. И в этом сопоставлении она сохраняет свою тождественность, то есть остается той же самой вещью, тем же самым *А*: *А≡А*. Данное тождество означает, что вещь является идентичной самой себе, и пока оно имеет место, вещь *А* остается именно вещью *А*. Заметим, что каждый из нас, соотносясь с самим собой, остается самоидентичным, сохраняется как определенная личность. Но, общаясь с самой собой, вещь *А* обладает значимостью, прежде всего для самой себя.

Тождество *А≡А* говорит о том, что хотя вещь и соотнесла себя с самой же собой, будучи ровным счетом одна в мире, тем не менее, она отличила себя от себя же, ибо только в том случае вообще может быть образовано само тождество, так как в нем предполагается наличие двух членов, составляющих левую и правую части. Без этого нет никакого тождества. Но что значит, что вещь отличила себя от себя же? Прежде всего, то, что она стала *не-А*, то есть какой-то другой вещью, обнаружив в самой себе свое иное по отношению к самой же себе, в противном случае она никак не смогла бы соотнести себя с собой же. Таким образом, вещь в самой себе заключает возможность и необходимость раздвоения на *А* и *не-А*, без чего оказывается невозможным даже ее простое соотнесение с самой собой, а стало быть, сохранение ее как данной вещи, как самоидентичной вещи вообще.

Тождество *А≡А* есть самоотношение, которое требует, что чтобы оно вообще могло состояться, то есть, чтобы вещь могла бы отнести себя к себе же самой, необходимо, чтобы помимо полнейшего совпадения *А* с самим собой было и его отличие от себя самого же. Иными словами, тождество *А≡А* требует, чтобы эти оба (левое и правое) *А* отличались друг от друга, чтобы они раздваивались, благодаря чему только и становится возможным поставить межу ними знак тождества, разделяющий одно на две части. Одним словом, само *А* требует для себя же наличия *не-А* в своей собственной природе. Так что тождество *А≡А*, чтобы оно вообще могло осуществиться, предполагает наличие другого тождества *А≡не-А*, где *не-А* есть то же

самое *А*, но уже противопоставленное исходному *А*, отличающемуся от него своим положением: *А* стоит в правой части тождества, тогда как *не-А* расположено в левой. Казалось бы, что это – сугубо формально-логическая деталь, которая может быть без всякого вреда опущена, однако, это не так, поскольку без нее, оказывается, нельзя разобраться даже в строении тождества, которое помимо формально-логической структуры имеет, что не менее важно, и онтологическое содержание, ибо не следует забывать, что за простым *А* скрывается существующая вещь.

И формально-логически и содержательно раздвоение одной вещи *А* в соотношении с самой собой на *А* и *не-А*, что и является условием ее самоотношения, означает, что данная вещь в отношении к самой себе и обусловленному этим ее раздвоением заключает возможность собственного сопоставления с другими вещами, иными по отношению к *А*. А это и означает возникновение связи, взаимодействия, общения. И обратно, если бы вещь не могла вступать в отношение с самой собой, образовывать самоотношение, то она не могла бы общаться и с другими вещами.

Существование, таким образом, одной вещи в мире никоим образом не противоречит возможности существования в мире множества вещей, даже наоборот, требует такого множества. Потому допустим теперь, что в мире существует уже не одна вещь, а две, например, *А* и *В*, и причем только эти две вещи. Раз вещей две, то это означает, что *А* не есть *В* и *В* не есть *А*, что они, стало быть, различны, как *А* и *не-А*. Раз вещь в самоотношении раздваивается на *А* и *не-А*, то в тождество *А≡не-А* вместо *не-А* подставим *В* и получим: *А≡В*.

Данное тождество выражает общение (связь) вещей, оно их единит, делает одним целым, так что можно чисто условно записать: *А*R*В*, где R обозначает именно общение[7] [12, с. 446]. При этом важно, что R (общение) не есть *А*, точно так же оно не есть и *В*. Все три члена *А*, R, *В* тут различны. Но если они различны, то как же осуществляется общение трех разных элементов? В случае, когда мы имели тождество *А≡А*, это общение осуществлялось само собой как самоотношение. Общение только так и может осуществляться – на базе тождественных элементов. Но у нас в данном случае *А* есть только *А*, *В* – только *В*, R –

[7] Здесь мы опираемся в несколько модифицированной форме на схему рассуждений А. Ф. Лосева (см.: [12, с. 446]).

только R. Поскольку вещи различны, то *A* не есть ни *B*, ни R; *B* не есть ни *A*, ни R, точно так же и R не есть ни *A*, ни *B*. Как же в данном случае образуется общение?

Выйти из сложившейся ситуации можно, лишь предположив, что раз общение R связывает и *A* и *B*, то оно присутствует в *A* и в *B*, то есть оно принадлежит им обоим одновременно и от них неотделимо. Можно сказать, что *A*(R) и *B*(R), то есть *A* и *B* содержат это R как свою собственную часть (свойство, функцию). Но если это так, то раз R входит в *A*, можно сказать, что R тождественно *A*, R≡*A*; аналогично имеем, что R тождественно *B*, то есть R≡*B*, так что получаем, *A*≡R≡*B*, или $A \equiv B|_R$, то есть *A* тождественно *B* в смысле R.

Сказанное означает, что в своем существовании *A* должно предвосхищать *B*, заключать его в себе как возможность, как потенциальную вещь. Это следует из того, что *A* в соотношении с самим собой заключает в себе возможность и необходимость раздвоения на *A* и *не-A*, где само иное *A*, то есть *не-A,* уже есть не данная вещь, а другая, скажем, *B*. *B* – это не *A*, но иное *A*. И если *A* есть некая определенность вещи, то эта определенность должна содержать в виде возможности свое инобытие, то есть *B*. Напомним, что каждая вещь есть единство бытия и небытия, откуда и проистекает возможность возникновения возможности иного. И при подходящем случае возможность становится действительностью, ирреальное переходит в реальное.

Пока и поскольку *A* и *B* – произвольные вещи, то *A*, как это следует из предшествующих рассуждений, всегда соотносится с самим собой, то есть любая вещь находится в самоотношении, благодаря чему только и возможно ее собственное существование. Стало быть, в этом самоотношении она обретает значимость для самой себя, становится самоценностью. Любая вещь *A* соотносится с любой другой вещью *B*, то есть она обладает способностью и возможностью ко всякому общению с любым своим инобытием и тем самым вмещает в себя все возможные общения, всю их бесконечность. Но это означает, что каждая вещь является не только потенциально, но и актуально пределом всех возможных общений, всех возможных проявлений вещи, а это и есть ее значимость для других вещей, то есть ценность вещи самой по себе.

Итак, если вещь *A* не имеет никакого смысла, то она не имеет и никакого бытия. То есть она не существует, но в таком случае нет ее самоотношения, нет ее значения, нет ее ценности. Ценность возникает

на основе взаимного общения (отношения) вещей и их слияния в единое целое. Если вещь не взаимодействует ни с одной другой вещью, то она не общается и с собой, тем самым она выпадает из целочастных отношений и перестает существовать.

Ценность как значимость обретается частью в составе целого, которое и придает частям значимость. Само же целое имеет ценность (значимость) благодаря присущему ему смыслу. Все обретает ценность (значимость) во взаимной связи, внутри целого. Эту позицию особо отстаивает Н. О. Лосский, который, исследуя природу ценности, допускает существование такого мира, где все сущее было бы лишено бытия-для-себя и бытия-для-другого. Он приходит к выводу, что такой мир не имеет никакой ценности, ибо он не имеет значения ни сам для себя, ни для чего бы то ни было. Такой мир есть мир совершенно изолированных объектов, к примеру, атомов, как у Демокрита, никак не относящихся даже к себе, не говоря уже о других объектах. В таком мире нет общения, поскольку в нем нет взаимодействия, общения. Он лишен цельности, рассыпаясь на изолированные части, так что существование такого мира, по большому счету, невозможно. Напротив, отношения связывают части, обеспечивая переход от одних частей к другим, к целому. Потому отношение несет в себе смысл целого, который, как мы говорили ранее, и связывает, стягивает воедино все существующее.

Таким образом, важнейшим основанием генезиса ценности как значения является, во-первых, спаянность событий мира общением (отношениями), значит, их связанностью, цельностью, во-вторых, в выходе этих событий за свои собственные пределы к другому бытию, в проявлении одного в другом.

Возвращаясь к принципу Юма. Обратимся теперь к принципу Юма, о котором мы говорили в предыдущей статье, и посмотрим, что можно извлечь полезного для прояснения соотношения сущего и должного в контексте развиваемых нами представлений о соотношении бытия и ценности. Но прежде напомним, что суть его заключается в том, что не существует логического перехода от посылок, являющихся дескриптивными высказываниями (со связкой «есть»), к заключению, представляющему модальное (оценочное или нормативное) высказывание, равно как невозможен и обратный переход. Иными словами, этот принцип гласит, что сферы сущего (того, что есть) и должного (того, что должно быть) несовместимы

друг с другом. Отметим также, что до сих пор не прекращаются попытки разобраться в его сути.

Для решения поставленной задачи, прежде всего, следует внести некоторые уточнения в используемые категории. Нередко в литературе по онтологии бытие, сущее, существование рассматриваются как рядоположенные, а то и вовсе взаимозаменяемые. Но это не совсем верно. Сущее – это, действительно, существующее. Но не просто существующее, а такое, которое выдвинулось в бытии и обрело своего носителя, благодаря чему, собственно, сущее и удерживается в бытии, то есть существует. И если, как мы утверждали, «бытие есть полагание смысла во вне себя» [6, с. 15], то для удержания смысла в бытии как раз и необходим носитель. Сущее как существующее является ставшим, то есть становлением, воплотившимся в бытии. Ставшее есть определенное бытие, точнее, определенное нечто, так что в ставшем бытие обрело свою границу, оказалось конечным, развернуло свое качество.

Эти особенности сущего представляют собою свойства, стянутые в неделимое целое благодаря своему носителю. В результате этого и возникает вещь, а если говорить более строго, то это не что иное, как определенная индивидуальность вещи, ибо всякий раз соединение свойств и носителя в неделимую единичность осуществляется особым образом. Благодаря индивидуальности мы, собственно, и отличаем одну вещь от другой, обращаем на нее внимание только благодаря исключительно ее индивидуальности. Это справедливо и в том случае, когда мы имеем дело с массой совершенно похожих друг на друга вещей, например, с хрустальными бокалами в великолепном сервизе, главное назначение которых заключается в том, чтобы быть одинаковыми и своей полной идентичностью создавать особый шарм за праздничным столом. Когда мы фиксируем какую-то определенную вещь, мы фиксируем ее качества, стянутые в ее индивидуальность, уникальность, то есть то, чем она отличается от других вещей, и соотносим их (качества) с ними же самими в данной вещи. Иначе говоря, мы фиксируем качества как определенность вещи и только через данную определенность мы выходим, уже вторично, на исследование данных качеств. Но вещь не просто существует сама по себе. Она действует в силу внутренних и внешних причин, изменяя себя и свое окружение, которое, со своей стороны, опять-таки влияет на саму вещь. Действие нельзя отрывать от вещи, поскольку оно является ее же собственной характеристикой. Действие задает

общение (взаимодействие) вещи с другими вещами, которые «окружают» ее.

Совокупность действий (общений) вещи с другими вещами и представляет собой действительность вещи в том или ином ее выражении, образе. Совокупная (полная) действительность есть: α) актуализированная, то есть осуществившаяся действительность, воплотившаяся в бытии, которое – в силу становления – ушло в небытие и стало прошедшим (прошлым); β) осуществляющаяся актуально в бытии в своем определенном образе (точнее, модусе) действительность (длящееся настоящее) и γ) еще не осуществившаяся, то есть пребывающая в стадии становления как перехода из небытия в бытие действительность (будущее). Таким образом, совокупная (полная) действительность включает в себя все, что было, есть и будет. Она структурно многослойна, включая в себя осуществление, длящееся и уходящее в небытие, – это актуальная бесконечность. И хотя каждая вещь конечна, но в силу смыслового содержания и наличия бесконечного количества вещей действительность всегда актуально бесконечна. Она же включает в себя возникающее из небытия бытие как свое собственное осуществление – это потенциальная бесконечность действительности, заключающая в себе исток ее многообразного и пока еще виртуального развертывания. Говоря другими словами, действительность многослойна следующим образом: *то, что есть* – это единство бытия и небытия, утвержденное в бытии и потому заданное структурно как ставшее; *то, что было* – это единство бытия и небытия, ушедшее в небытие; *то, что будет* – это единство бытия и небытия, находящееся в стадии перехода из небытия в бытие (то есть еще не осуществившееся становление). Таким образом, становление как бы расслаивает действительность, придавая разный смысл различным ее слоям. При этом, осуществляясь в бытии, действительность становится *реальной* (нам хотелось бы здесь за этим термином сохранить значение «вещественный» от латинского *re* – *вещь*), осуществляясь же в небытии, она оказывается *ирреальной*, лишь несущей в себе самой заданность осуществления (но не само осуществление!) в той или иной форме.

Сама действительность распадается на два состояния: реальное (бытие) и ирреальное (небытие). Реальное – это то, что осуществляется, это – осуществление, тогда как ирреальное – то, что не осуществляется, неосуществление. Но между ними нет непроходимой границы. Понятно, что граница связана со

становлением, которое делает ирреальное реальным, а реальное – ирреальным. Реальное и ирреальное совершенно исключают друг друга, они несовместимы. Ирреальные (небытийные) состояния действительности при определенных условиях могут быть названы возможными, то есть в том случае, когда среди них найдутся такие, которые могут осуществиться, воплотиться в бытие. Спектр возможных состояний представляет собой пространство возможного, или просто возможность. Совокупность всех спектров возможного образует возможный мир, тогда как способы образования совокупностей возможного задают спецификацию различных возможных миров.

Таким образом, ирреальное включает в себя возможность, но не покрывается ею полностью, ибо среди ирреальных состояний имеют место и такие, которые никогда не станут возможными, то есть ирреальное включает в себя и невозможное. Можно сказать, что действительность «беременна» возможными состояниями, «возможными мирами», несет их в себе как свое иное бытие, которое вместе с тем не тождественно небытию. Возможные миры обладают специфическим существованием, они существуют в сфере смысла, в сфере трансцендентного, то есть, попросту говоря, они значат. Существование же действительного мира, который есть реальность, отлично от существования миров возможных. Возможные миры ирреальны в том плане, что раз они заключают в себе некое смысловое содержание, то являются трансцендентными по отношению к действительному миру. Когда действительность есть, она находится, скажем, в состоянии F, то возможность этого состояния, этого «есть» уже отсутствует, ибо действительность и возможность оказываются взаимно ортогональными, их проекция друг на друга оказывается равной нулю. Это и означает, что они трансцендентны в случае какого-то определенного, фиксированного состояния. Однако действительность несет в себе возможность, поскольку заключает в себе определенный смысл, переходящий через бытие вещи в свое наличное выражение, в явление. И в этом плане действительность и возможность взаимно предполагают друг друга, так что и возможность (как ирреальное) содержит в качестве своего иного свой собственный смысл в самой действительности, точнее, в форме инобытия она содержит действительность, которой так или иначе суждено осуществиться, если она возможна, или не осуществиться, если она невозможна.

В силу того, что действительность имеет в своей основе становление, она процессуальна. То, что возможно в один момент времени τ_1, может стать действительным в другой момент времени τ_2 в реализации самой же действительности. Тогда возможность исчезает в действительности, но вообще из бытия мира она не устраняется. Возможность существует не только в качестве иного по отношению к действительности, но и как иное по отношению к другим же возможностям. Поэтому можно сказать, что возможность сама по себе возможна только в альтернативе, даже в системе альтернатив, где крайними точками выступают *P* и *не-P*. Заметим, что в этом состоит универсальность оппозиции, которая охватывает собой все варианты, включая и разные степени, градации ее развертывания. Потому к оппозиции не следует подходить догматически, видя в ней одно только дихотомическое расщепление. Нет, она расщепляется, так сказать, континуально, а потому всякий раз в выходе на ставшее как бы снимает себя. Именно это обстоятельство и лежит в основании имманентного расщепления самой действительности. Быть возможным – это быть одной из альтернатив. И то, что возможно, существует только в системе альтернатив, а потому – инобытийно, стало быть, смысловым образом. Но это означает, что возможности вкупе образуют неопределенность, причем ее устранение требует их сопоставления и выбора на основе каких-то предпочтений одной из них.

Если *P* действительно, то о нем нельзя сказать, что оно возможно, ибо *P* было бы возможно лишь в том случае, когда оно еще не наступило. (В скобках заметим, что данное утверждение не противоречит известному в модальной логике положению: если нечто действительно, то оно возможно. Символически: $p \supset \Diamond p$. Дело в том, что оно указывает на генетический и временной момент в самом онтологическом процессе становления действительности, когда в силу ряда обстоятельств некоторая возможность превращается в действительность: действительное событие *P* сначала когда-то было возможным, некоторое время спустя оно реализовалось. Наше же утверждение касается смыслового статуса действительности и возможности как таковых вне их генетических и временных сопоставлений). Хотя возможность и действительность тесно связаны друг с другом, тем не менее, обладают разными характеристиками, соответственно, принадлежат разным сферам: одно (действительность) – реально, другое (возможность) – ирреально;

одно – актуально, другое – потенциально; одно – осуществлено, другое не осуществлено; одно – бытие, другое – инобытие; одно – вещь, другое – смысл и т.д. Хотя они и сопряжены, но все же они и трансцендентны по отношению друг к другу, а потому между ними нет прямого, непосредственного перехода. Меж ними пролегает граница, отличаясь как от одного, так и другого, соединяя вместе с тем одно и другое. Действительность – это определенность, возможность – неопределенность, а потому, повторим еще раз, возможность живет только в альтернативе, без чего ее бытие становится проблематичным.

Быть возможным значит быть одной из альтернатив в развитии мира. Возможность рождается из двойственности бытия и небытия и ведет к множественности состояний, которые могут осуществиться на альтернативной основе. Превращение возможности в действительность предполагает наличие α) необходимости, β) случайности, γ) невозможности, δ) выбора.

Появление возможностей связано с расщеплением единой действительности на множественные состояния, на части, так что возможность опирается на смысловые связи частей внутри целого, охватывает альтернативы, связывая их между собой, ибо *Р* и *не-Р* смыслово выражают одну и ту же ситуацию во взаимном дополнении. То, что возможности существуют только в системе альтернатив, причем существуют как инобытие, как то, чего еще нет, а также раз они уже в силу своей «альтернативной» сущности требуют сопоставления друг с другом, выражающемся, как уже отмечалось в выборе одной из них среди некоторого множества, то это невозможно сделать без установления основания для сопоставления в самой ирреальности, то есть уже в аспекте несуществования. Выбор, предполагающий сопоставление в аспекте несуществования, сам по себе имеет исключительно смысловой характер, стало быть, он развертывается вне сферы сущего, реального, ибо сущего-то пока еще и нет. Выбор зависит от многих обстоятельств, но связан он не только и не столько с субъектом, а имеет место в самой действительности, не предполагая обязательной находимости в ней субъекта. Выбор происходит в самой действительности (скажем, естественные колебания климата, смещение полюсов Земли, естественная эволюция звезд и т.п.).

Выбор представляет собой ограничение возможностей и ликвидацию альтернатив, стало быть, и устранение неопределенности.

Происходит это на основе норм, смысловых принципов оформления мира. Нормы имеют смыслозадающий характер, играют в функционировании мира смыслозадающую роль, точнее, смыслоограничивающую функцию бытия вещей. Потому нормы являются прескриптивными (предписывающими) элементами в составе самой действительности и содержат в себе потенцию осуществления небытия в бытии, будущего в настоящем. В этом плане нормы принципиально отличны от дескрипций (описаний), поскольку в описании констатируется, *что* происходит, в норме же выражено то, *как* происходит, в сопоставлении с чем. Иными словами, норма требует сопоставления того, *что есть*, с тем, *что должно* быть, причем это «должно быть» в качестве неких параметров, границ, пределов, стадии развернутости и проч. норма как раз и содержит в самой себе, соединяя несоединимое: «должно» и «быть». Норма как прескрипция несет в себе основание, позволяющее говорить о том, как происходит нечто, как оно осуществляется, какую степень воплощенности в бытии обретает в процессе своего становления.

Содержательно превращение небытия в бытие есть процесс становления вещи, обретение ею определенности, качественности, всего того, чем она «наполняется» и благодаря чему становится именно как определенная вещь. «Наполнилась» она или же «не наполнилась» – все это выражается в описании и квалифицируется с точки зрения истинности или же ложности. Превращение же небытия в бытие с точки зрения нормы есть процесс не просто становления вещи, но приближения ее определенности, качества, «наполненности» к некоторому образцу, пределу, это – обретение степени наполненности, стало быть, обретение и степени совершенства, выраженного нормой. Именно степень наполненности, близости к норме и дает основания говорить о степени совершенства вещи, о ее ценности. Норма в своем пределе и есть то, что можно назвать полнотой бытия, стало быть, и ценностью в превосходной степени.

Содержательное и нормативное становление вещи есть двуединый процесс, в котором одно не только исключает другое, но и находит в нем свой собственный смысл, стало быть, предполагает это другое. И бытие, и истина – каждое по-своему, со своей стороны, но то и другое – обладают ценностью, смыкаясь друг с другом. А потому принцип Юма, противопоставляющий сущее и должное друг другу, справедлив лишь наполовину, в части разведения, но не соединения.

Сущее означает, что вещь осуществилась как ставшее, окачествованное, определенное нечто, тогда как должное выражает то, как осуществилась вещь по отношению к своему наивысшему, наисовершеннейшему образцу. И в этом аспекте должное всегда ирреально как смысл, однако он так или иначе, но непременно должен проявиться в самой действительности. Абсолютная полнота бытия и предстает здесь как абсолютная норма, как абсолютный идеал, образец и совершенство не только отдельной вещи, не только суммы вещей, но и всего мира в целом. И существует она не в сознании человека, а как смысл, трансцендентный по отношению к миру, но явленный ему же. И выявляя ценностный аспект бытия мира, человек лишь выражает общий напор, общую устремленность мира к должному как своему идеалу.

Литература

1. Рыбаков Н. С. Ценность и смысл //Философская мысль. Уфа, 2001. № 1 (1).
2. Рыбаков Н. С. Материализм, идеализм и основной вопрос философии // Мир человека: теория и история мировоззрений. Вып. 2. Нижний Новгород, 1997.
3. Рыбаков Н. С. Философское понимание мира // Философия преподавания философии: Материалы и тезисы докладов Всероссийской научно-практической конференции 21-23 сентября 2000 г. Калуга, 2000.
4. Рыбаков Н. С. Мир как тавтология // Современная социальная онтология: итоги и перспективы: Материалы конференции, посвященной открытию в БашГУ факультета философии и социологии. Уфа, 2001.
5. Рыбаков Н. С. О методологии цело-частных отношений // Полигнозис. М, 2000. №1.
6. Рыбаков Н. С. Становление: бытие и небытие // Бытие: Коллективная монография. Уфа, 2001.
7. Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А. Ф. Форма – Стиль – Выражение. М., 1995.
8. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. СПб., 1991.
9. Лосский Н. О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994.
10. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1995.
11. Лосев А. Ф. О коммуникативном значении грамматических категорий // Лосев А. Ф. Имя. Сочинения и переводы. СПб., 1997.
12. Лосев А. Ф. Са́мое само́ // Лосев А. Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994.

РАЗДЕЛ IV

СОЦИОГУМАНИТАРНЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ

Концепт мировоззрения и его модальные трансформации*

Под концептом мы понимаем некую мыслительную конструкцию, включающую в свой состав связанные друг с другом элементы более-менее завершенного интегративного формообразования. Разумеется, элементы можно видоизменять, изымать старые или же добавлять новые, если это необходимо. Концепт – довольно динамичная структура, предназначенная для относительно целостного изображения (воспроизведения) изучаемого феномена, способная включать в себя ряд аспектов, измерений. Можно сказать, в духе модных информационно-технических веяний, что концепт – это 3D-структура. Но концепт может заключать в себе и б*о*льшее число измерений или представлений. Все зависит от потребностей исследователя и поставленных целей. Потребности и преследуемые цели, в свою очередь, служат основанием для относительного замыкания концепта и консервации заключенных в нем смыслов в качестве дискретной целостности, неких квантов смысла, с которыми возможно работать, подвергая их определенным технологическим воздействиям, например, накладывать друг на друга, искать дополнения и проч. В этой связи относительно самого концепта могут быть поставлены вопросы о его генезисе, истоках и причинах возникновения, фундаментальности, универсальности, репрезентативности, о способах взаимосвязи его элементов, модификациях (как самих элементов, так и их связей), о видах концептов и их взаимодействиях, благодаря чему осуществляются не только порождение и оформление, но сохранение и трансляция смыслов из одной ситуации в другую, от эпохи к эпохе, в разные культуры. Существует «море» концептов, различающихся как по своей форме, так и по содержанию.

Вокруг понятия в отечественной философской литературе нет сколь-нибудь единого мнения в силу его относительной новизны.

---

* Опубликовано в: Мировоззренческая парадигма в философии: модусы и модальности теоретические и практические. Глава 16. Нижний Новгород, 2014. С. 315-331.

Понятие мировоззрения предполагает различные его толкования – в силу традиционности и даже классической фундаментальности.

Обратимся к работе М. Хайдеггера «Основные проблемы феноменологии» [1, с. 5], где во «Введении» дается значимое толкование мировоззрения. Обращаясь к истории данного понятия, он отмечает, что впервые оно появляется в кантовской «Критике способности суждения» и означает «миросозерцание в смысле наблюдения мира, данного в чувстве». Это – первое, изначальное, естественное, по его словам, значение, в котором употребляется данное слово: миросозерцание как простое восприятие природы в самом широком смысле. Другое значение, пишет М. Хайдеггер, идет от романтиков, в первую очередь Шеллинга, который мировоззрение приписал интеллигенции, подчеркнув в нем момент продуктивности, самостоятельного образования созерцания. В итоге слово «мировоззрение» приобрело нынешнее звучание: «осуществляемый самостоятельно, продуктивный и, стало быть, осознанный способ постигать и объяснять целокупность сущего» [1, с. 5]. М. Хайдеггер подчеркивает, что «под мировоззрением разумеют не только восприятие взаимосвязи вещей природы, но одновременно объяснение смысла и цели человеческого вот-бытия и, тем самым, истории. Мировоззрение всегда заключает в себе жизненное воззрение. Мировоззрение всегда вырастает из общего осознания мира и человеческого вот-бытия и притом, опять же, разными способами: одни создают его членораздельно и сознательно, другие перенимают господствующее мировоззрение. Мы вырастаем в таком мировоззрении и вживаемся в него. Мировоззрение определено посредством окружения: народа, расы, местоположения, ступени развития культуры. Всякое специально образованное мировоззрение вырастает из естественного мировоззрения, из некого окоема понимания мира и определений человеческого вот-бытия, которые всегда более или менее явно даны каждому Dasein. Мы должны отличать от естественного мировоззрения специально образованное мировоззрение.

Мировоззрение не есть предмет теоретического знания ни в смысле происхождения, ни в смысле употребления. Оно не просто удерживается в памяти как некий запас знаний, но представляет собой предмет взаимосвязанных убеждений, которые более или менее явно и прямо определяют житье-бытье. Мировоззрение по своему смыслу соотносится с соответствующим нынешним вот-бытием (Dasein). В

этой соотнесенности с Dasein мировоззрение указывает ему путь и дает силу в трудных обстоятельствах, с которыми оно непосредственно сталкивается. Определяется ли мировоззрение суевериями и предрассудками, или же опирается на чисто научное познание и опыт, или, как это обычно и бывает, сплетается из суеверий и знаний, предрассудков и попыток осознания, — не имеет значения и ничего не меняет в его сути» [1, с. 6–7].

Из приведенных характеристик мировоззрения особенно важны следующие. Оно есть не только (чувственное) созерцание бытия, но и постижение его смыслов, опирается на некое жизненное воззрение человека и потому укоренено в жизни человека, в налично данной ситуации. Мировоззрение столь же подвижно, стихийно и изменчиво, сколь есть и наличная ситуация. По своему генезису мировоззрение опирается на определенный жизненный мир, взятый в фокусировке его вот-бытия, т.е. в фокусировке ситуативности, которая, однако, экстраполируется на бытие как таковое. Потому каждый человек вырастает на таком мировоззрении как на некоем имманентном фундаменте собственного существования, равно как и погружается в него как в жизненно данную и им же самим сформированную среду. Мировоззрение человека, народа, культуры, истории вырастает естественным путем, а потому, по мнению М. Хайдеггера, оно *изначально* не есть предмет теоретического исследования ни «в смысле происхождения, ни в смысле употребления». Оно есть *данность*, подобно тому, как данностью для человека являются природа, другие люди, социальная среда и проч. Но это не простая данность, это – данность, которая жизненно важна для человека тем, что она придает бытию человека здесь-и-теперь определенный смысл, указывает ему направление движения и несет в себе энергетический заряд, который и есть некий квант смысла, стало быть, протоконцепт, который еще подлежит экспликации, оформлению и развертке.

И еще один момент. М. Хайдеггер пишет, что «мировоззрение по своему смыслу вырастает из всегдашнего фактического вот-бытия человека в меру его фактических возможностей размышлять и занимать определенную позицию и вырастает, таким образом, *для* этого фактичного Dasein. Мировоззрение есть нечто такое, что всегда исторически существует из фактичного Dasein, вместе с ним и для него» [1, с. 7]. Иными словами, мировоззрение рано или поздно коллапсирует, вырастая из фактического вот-бытия и существуя для него, стало быть, образуя некое завершенное целое.

Соединяя понятия «концепт» и «мировоззрение», получаем понятие «концепт мировоззрения». Это есть некая конструкция мировоззрения, опираясь на которую можно исследовать реальный феномен мировоззрения, его строение, динамику, историческую эволюцию, модификации, виды и проч. Когда исследователи пишут, например, о мировоззрении естествоиспытателя, религиозном, русском или восточном мировоззрении, о диалоге мировоззрений, то они явно или неявно подразумевают именно концепты мировоззрения, которые и сопоставляют. Разумеется, здесь могут быть варианты и варианты, так что приходится делать определенный выбор и обосновывать именно его. Отметим, что следует различать реальное мировоззрение как объективно складывающийся, функционирующий и эволюционирующий многосложный феномен общественной жизни, исторического процесса, индивидного бытия и его многочисленные конструкции, в которых предпринимается попытка воспроизвести этот феномен в виде определенной модели, запечатляющей те или иные стороны данного феномена в их взаимосвязи. Именно в этом случае мировоззрение становится предметом теоретических размышлений, равно как и тем средством (инструментом), с помощью которого пытаются разобраться в складывающихся ситуациях социокультурного, индивидного и тотально-исторического характера.

Итак, концепт мировоззрения – это мыслительная конструкция, в которой фиксируется ряд элементов. Но мировоззрение может быть рассмотрено на разных уровнях его представленности. Прежде всего, надо иметь в виду родовое понятие мировоззрения, которое вбирает в себя наиболее общие признаки различных мировоззрений. Это – мировоззрение вообще, мировоззрение как таковое, в котором снимаются дифференцированные признаки различных видов мировоззрений. Далее, можно говорить о типе мировоззрения, в котором фиксируются общие моменты разных мировоззрений, складывающихся в рамках определенных социально-исторических эпох. Так, когда речь заходит о моральном, поэтическом, научном, политическом, демократическом и прочих мировоззрениях, возникших и сосуществующих в рамках одной и той же социально-исторической эпохи, то, несмотря на различия в предметах мировоззрения и способах представленности самих указанных мировоззрений, все они принадлежат одному и тому же типу мировоззрения, поскольку ограничены одними и теми же временными рамками, генерируются в одних и тех же социокультурных условиях.

Наконец, можно говорить об индивидном мировоззрении, в котором отражается конкретное разнообразие отдельных мировоззрений, взятых как по предметной области, так и по субъекту (носителю) мировоззрения.

С учетом сказанного в мировоззрении как таковом мы выделяем следующие элементы, связанные между собой.

Во-первых, знания как базисный элемент мировоззрения. Без знаний мировоззрение вообще не может состояться как мировоззрение. Существует огромное разнообразие видов знания: донаучное (обыденное и религиозно-мифологическое), научное (естественнонаучное, социально-гуманитарное, технико-технологическое, логико-математическое, психологическое, философское), вненаучное (обыденное, паранаучное, эзотерическое, художественное, философское) и т.д. По характеру выражения предметного содержания знания различают явное и неявное знание, по форме существования – личностное и коллективное, по психологическим особенностям восприятия — очевидное и вероятностное, по логическим основаниям — обоснованное и необоснованное и т.п. Развитие науки неизменно сопровождается генерацией девиантных форм знания, привлекающих к себе внимание людей. По мере проявления негативных последствий научно-технической революции, становления информационного общества, усиления кризисных явлений в самой науке девиантные формы знания все чаще рассматриваются в качестве альтернативы научному знанию как доминанта мировоззрения. Потому говорить о рафинированном мировоззрении, строящемся исключительно на каком-то определенном, чистом виде знания, неуместно. Такого мировоззрения попросту не бывает.

Знания – не просто базисный, но информационно образующий элемент мировоззрения. Но именно здесь и начинаются противоречия, которые разрушают строгие каноны классически понимаемого мировоззрения. В частности, это сопряжено с нетождественностью знания и информации. Одной из серьезных иллюзий, существующей в отечественной философской литературе, является толкование информационного общества как общества знания. Информационное общество в качестве своей основы, действительно, имеет отношения информационной зависимости, бытие и функционирование различных структур «завязано» на информацию, но из этого еще не следует, что в таком обществе доминантой развития становятся знания, особенно

научные, как не следует и то, что в подобном обществе система (сфера) образования становится основой его дальнейшей эволюции.

Во-вторых, мировоззрение включает аксиологическую компоненту, иначе говоря, ценности. В генерировании и функционировании мировоззрения ценностям принадлежит исключительно важная роль. Вокруг тех или иных ценностей люди сплачиваются, объединяются в общности. Иными словами, ценности являются интегративной базой, ядром вот-бытия человека, народа, нации, культуры в целом. Потому так важно иметь общенациональную идею, которую разделяли бы и принимали все граждане государства, поскольку в этом случае они могли бы отчетливо представлять, ради и во имя чего осуществляется их собственная деятельность. Ценности ориентируют деятельность людей в том или ином направлении. Для смены вектора деятельности необходимо изменение базовой системы ценностей, реализующейся в определенное время. Объединение людей на основе разделяемой ими системы ценностей не только задает определенное направление исторического действия, но способно ускорить или же затормозить саму деятельность, придать ей дополнительный импульс, либо, напротив, блокировать любые усилия по активизации деятельности. По поводу тех или иных ценностей между людьми складываются межсубъектные отношения, формируются индивидуальные, групповые, общенациональные предпочтения и интересы.

По своей природе ценности биполярны, в результате чего разные субъекты одну и ту же ситуацию (вот-бытие) могут квалифицировать различными, в том числе альтернативными, способами. К тому же в историческом процессе имеет место дрейф ценностных значений: то, что в некоторый момент времени квалифицировалось как хорошее (позитивное), в другой момент может быть оценено как плохое (негативное) и наоборот. Уже это беглое упоминание о свойствах ценностей показывает, сколь различными, с точки зрения доминирующих в них ценностей, могут быть те или иные мировоззренческие позиции, даже опирающиеся на одну и ту же информационную базу.

В-третьих, в состав мировоззрения входят нормы, которые схожи с ценностями, но вместе с тем существенно от них отличаются. Ценностный элемент мировоззрения заключается в том, что та или иная ситуация, фактическое вот-бытие квалифицируется субъектом как хорошее, плохое, либо же безразличное, прескриптивный же

элемент мировоззрения, или норма, есть предписание, говорящее, как д***о***лжно действовать, чт***о*** следует делать, чтобы достичь определенного результата. Нормы, как и ценности, бывают разного типа, причем они взаимодействуют между собой, «накладываются» на другие элементы мировоззрения, вступая с ними в довольно сложные отношения, что делает картину состояния индивидного мировоззрения чрезвычайно запутанной. Но без учета прескрипций концепт мировоззрения оказывается недееспособным.

В-четвертых, знания, ценности и нормы «сплавляются» в некое единство, называемое убеждением. Убеждение лежит в основе отношения субъекта к происходящему и означает, что на основе полученных знаний, исходя из приемлемой системы ценностей, руководствуясь теми или иными нормами, субъект принимает или отвергает то или иное событие, признает его или нет. Иными словами, убеждение есть некая внутренняя потенция, готовность субъекта к действию «во имя, ради чего-то», но еще не само это действие, не его действительное осуществление, не актуализация действия здесь-и-теперь. Впрочем, уклонение от действия, пассивное «спускание ситуации на тормозах» уже есть некая виртуализация реального действия, не преступающая, однако, порога потенциальности. Имеет место множество убеждений индивидов, которые далеко не во всем совпадают друг с другом. Убеждение есть внутреннее достояние субъекта, которое при определенных условиях может реализоваться в физически проявляемой, материализованной и фиксируемой позиции.

Переход потенциально внутреннего в актуально проявившееся предполагает затрату энергии, приложение определенных усилий, осуществление которых невозможно без волевого напряжения самого субъекта. Именно в этой связи, в-пятых, в составе мировоззрения выделяется воля в качестве того необходимого энергийного элемента, благодаря которому реализуется замысел, совершается действие по достижению поставленной цели. Без воли любые правильные слова и убеждения так и останутся лишь благозвучным сотрясением воздуха, что чревато негативными последствиями особенно на уровне политических заигрываний государственного масштаба.

Убеждение, которое сложилось у субъекта, рано или поздно потребует своей реализации, проще говоря, своего выхода наружу. Потому, в-шестых, важнейшим имманентным элементом мировоззрения становится поступок как действие, как процесс и результат, где причудливо переплетаются материальные, духовные,

психические, логические, интуитивные и прочие составляющие. Поступок есть актуализированное состояние мировоззрения, мировоззрение-в-действии, реальный мировоззренческий акт. Потому совершенно недостаточно определять мировоззрение лишь как совокупность наиболее общих взглядов на мир. Оно выражает отношение человека к миру, обозначает позицию, направленную на преобразование мира, на овладение им, насколько это возможно. Именно это позволяет квалифицировать поступок как интегральный элемент мировоззрения, выражающий участие субъекта в фактическом бытии мира, в оформлении вот-бытия, ибо он (субъект) принципиально не в состоянии отстраниться от мира и смотреть на него со стороны. М. М. Бахтин охарактеризовал поступок как мое ответственное «не-алиби-в-бытии» [2].

Многообразие знаний, ценностей, норм, убеждений, проявлений свободы воли, сплавленное воедино, делает мировоззрение каждого индивида почти что уникальным, неповторимым. Если к тому же учесть, что каждый из указанных элементов чрезвычайно динамичен, то нельзя не прийти к выводу о существовании огромного разнообразия индивидных мировоззрений. Ситуация усложняется тем, что мировоззрение в той или иной его части меняется по мере того, как субъект приобретает новые знания, как обогащается его аксиосфера, как модифицируются под влиянием тех или иных факторов существующие нормы. Индивидное мировоззрение может и вовсе радикально трансформироваться под воздействием каких-либо знаковых событий, жизненных обстоятельств, в которых оказался субъект. Со своей стороны, поступок как действие реализации убеждений оказывает обратное влияние на элементы, входящие в состав мировоззрения, равно как и на способы их соединения. Поэтому мировоззрение изменяется, то плавно эволюционируя, то скачкообразно преобразуясь. Наибольшей подвижностью и чрезвычайным разнообразием, разумеется, обладают индивидные мировоззрения, носителями которых являются отдельные субъекты, обладающими присущими только им уникальными комбинациями знаний, ценностей, норм, волеизлияний и т.д. В каждом индивидуальном случае элементы мировоззрения, равно как и их сочетания носят неповторимый характер. Но какими бы особенностями индивидуальное мировоззрение ни обладало, суммарная комбинация всех его элементов всякий раз должна выводить на определенный тип мировоззрения. Иными словами, если

в социуме на данном этапе эволюции сложилось и господствует, скажем, религиозное мировоззрение, то за его пределы, разумеется, с учетом некоторого статистического разброса, выйти почти невозможно. Многообразие наличных индивидуальных мировоззрений – это разнообразие внутри единого типа мировоззрения, детерминирующего параметры дифференциации мировоззрений на уровне отдельных субъектов. Подобно тому, как смысл березы как дерева – не в отдельно взятой березе, а в породе этих деревьев в целом, так и смысл индивидных мировоззрений не в них самих, а в принадлежности их к определенному типу, в рамках которого и генерируется все разнообразие этих мировоззрений.

Можно сказать, что тип мировоззрения характеризуется относительной однородностью, «монистичностью», которая задает параметры и границы функционирования индивидных мировоззрений. В истории человечества рано или поздно происходят качественные изменения, в результате которых один тип мировоззрения сменяется другим. Изменения происходят по мере того, как меняется общество, меняются условия жизни людей, по мере обогащения жизненного опыта конкретных индивидов. Сказанное обязывает нас выделить две стороны единой проблемы: необходимо рассматривать изменение мировоззрения на уровне социума (типическое мировоззрение) и на уровне индивида (индивидное мировоззрение).

Оставаясь на уровне бытия социума, мы обнаруживаем, что история человечества есть непрерывный поток самых разнообразных событий, которые, на первый взгляд, совсем не расчленены. В то же время она имеет относительно самостоятельные периоды своего зарождения, расцвета, упадка, в ней обнаруживаются переходы из одного состояния в другое. Данные периоды отражаются в специфических видах мировоззрений, представляющих собой особые состояния тотального мировоззрения, в котором и воспроизводится общая история человечества. Специфические виды мировоззрений основываются на так называемых базовых интуициях, которые можно попытаться вычленить и проанализировать ([3], [4]). В рамках функционирования определенного вида мировоззрения наблюдается относительное единообразие действий людей, принципов и оценок событий, обнаруживаются единые образцы порождения знаний и осмысления важнейших проблем. Это – периоды такого развития социума, для которых характерно более или менее однородное мировоззрение. Разброс индивидных мировоззрений в этом случае

происходит в границах данной однородности. Естественноисторическое развитие социума осуществляются естественным путем, соответствующее типическое мировоззрение социума тоже эволюционирует естественным образом.

Смена мировоззрения, если пользоваться терминологией Т. Куна, сопровождается нарастанием кризиса, в рамках которого единодушие и единообразие сменяются разногласиями по коренным вопросам. Мировоззрение вступает в фазу плюралистичности, фрагментарности, в фазу несамосогласованного функционирования, для которой характерно разнообразие точек зрения, позиций, оценок, открытое столкновение мнений. Естественная эволюция социума в складывающейся ситуации испытывает сильное воздействие как извне (возможно, этому способствуют другие страны, оказывая экономическое, техническое, финансовое, политическое и прочее давление на своих партнеров), так и изнутри (когда активность индивидов, осознающих, что «так больше жить нельзя», резко возрастает). В итоге естественная эволюция уступает место усиленным искусственным воздействиям на социум, что сказывается и на характере изменений в самом мировоззрении. Естественная эволюция либо стихийно, либо целенаправленно сменяется трансформацией, сопровождающейся характерной для этого процесса ломкой сложившихся связей между элементами мировоззрения, сами связи деформируются, одни его элементы подвергаются сильнейшим мутациям, другие остаются сравнительно неизменными и пр. В результате происходит ломка прежней структуры мировоззрения, причем здесь могут возникать и возникают неестественные, нередко уродливые соединения элементов, которые ранее были невозможны. Сказанное требует четко различать естественное постепенное историческое изменение мировоззрения, его непрерывную эволюцию, и искусственное преобразование собственной структуры мировоззрения, модификацию его типов, трансформацию мировоззрения с определенными целями.

Само понятие трансформации, ставшее чрезвычайно употребительным в последнее время, тем не менее, оказывается довольно проблемным, употребляющимся зачастую весьма произвольно. С одной стороны, оно означает «преобразование», сводящееся к повышению или понижению исходных показателей, например, повышение напряжения на выходе. С другой, оно означает преобразование внутренней структуры с сохранением своей

векторности: изменение возможно в каком-то определенном направлении, что допускает не только количественное измерение (выше-ниже, сильнее-слабее, длиннее-короче и т.д.), но и аксиологическую (лучше-хуже), эстетическую (красивее-уродливее) и др. квалификацию. Вместе с тем в литературе встречается такое толкование понятия «трансформация», которое освобождает его от «векторной нагрузки» [5], как «движения из ниоткуда в никуда», топтание на месте, неудачности и неэффективности реформирования различных сфер (в современной России).

Однако при более пристальном рассмотрении оказывается, что трансформация должна быть проанализирована на ином методологическом уровне. Дело в том, что непременный атрибут векторной направленности свойственен трансформации лишь в том случае, когда к процессу изменений мы подходим в рамках линейной бинарной оппозиции А–не-А, которая непременно требует либо понижения, либо повышения чего-либо. Постмодернизм, который в нашей литературе довольно часто и усиленно подвергается критике, в том числе и автором этих строк, выходит за рамки этой линейности и бинарности в сторону объемности, нелинейности, в сторону нелинейного и неплоскостного видения мира. В этом случае исходной точкой методологических размышлений о мире наиболее подходящей оказывается ризома. Судя по ее свойствам, ризома может только трансформироваться, но не развиваться; изменяться, но не прогрессировать. Ризома способна трансформироваться из одного своего партикулярного состояния в другое безо всякого изменения направленности, ибо для *функционирования*, точнее, пульсирования ризомы такое понятие, как направленность, просто излишне: она изначально, из-источно а-линейна, а-параллельна, фрактальна. Она не растет подобно дереву (корни, ствол, ветви), не развивается, становясь более сложной, не изменяется от низшего к высшему, а просто изменяется или преобразуется, становясь лишь инаковой по отношению к любому своему предыдущему состоянию. Ризома изначально множественна, будучи, как это ни парадоксально, единой. Но это такая пронизанность единого множественностью, в которой нет бинарности, нет оппозиции – здесь имеет место нечто такое, когда одно (множественность) оказывается не просто условием, а сущностным принципом бытия другого (единичности), а это другое (единичность) есть то, что оконтуривает и овременивает первое (множественность). Их связь, их слиянность есть некая

топологическая вывернутость, некая изнанка (наружа и нутрь (Нанси)) другого.

Если эволюция мировоззрения идет естественным путем, то в этот процесс не считают необходимым вмешиваться. В итоге складываются вариации, модусы мировоззрений, которые подлежат учету, классифицируются в соответствии с теми факторами, которые влияют на их формирование. Но когда речь заходит о трансформации мировоззрения, то под этим понимают сознательно направляемый и управляемый процесс, который становится тем опаснее, чем больше он маскируется под естественный ход событий. В этом случае трансформация мировоззрения скрывает попытку его конструирования по заранее проработанному образцу с заданными свойствами и в соответствии с поставленными целями. Нарисованная здесь картина – это не только умозрительная схема, но и вполне реальное явление. Существуют соответствующие методики по целенаправленному рассечению индивидуальных мировоззрений на отдельные элементы с последующим «склеиванием» их по определенному масштабу и плану. В этой связи наибольших успехов достигло так называемое нейролингвистическое программирование, вносящее много новых моментов в способы представления знаний и организацию мыслительного процесса. Оно не может не настораживать своими многообещающими возможностями в деле вмешательства в психику и сознание человека, а по сути дела – реальной способностью тотального манипулирования его сознанием.

Искусственное конструирование индивидного мировоззрения, основанное на преднамеренном изменении убеждений и предпринятое с благородной целью – сделать индивида более совершенным, совсем не предохраняет от появления не только отдаленных, но и более близких негативных последствий, если сращивание элементов мировоззрения становится насильственным и произвольным. В этом случае повышается риск возникновения мутаций индивидного мировоззрения, которые, суммируясь, неизбежно приведут к мутациям типического мировоззрения, отвечающего своей эпохе. Последствия этого могут оказаться гораздо более опасными, чем самое разрушительное оружие массового поражения, ибо это неизбежно приведет к перекоммутированию идентичности целых народов. Не случайно же мы являемся свидетелями массовых протестов граждан современной Франции против введения закона об однополых браках и введения в школе предмета полового воспитания,

в котором говорится, что между мальчиками и девочками в половом отношении никакой разницы не существует. От микротрансформаций индивидуальных мироощущений к смене восприятия субъектами друг друга и далее к трансформации мировоззрения широких масс до смены мировоззренческих ориентаций целых народов – такова возможная цепочка трансформаций разного уровня, ведущая, в конце концов, к радикальной ломке мировоззрения как такового. Вот почему так важно заботиться о чистоте естественноисторической эволюции мировоззрения, ибо этот процесс оказывается базой и условием формирования и сохранения культурно-национальной идентичности субъектов исторического процесса, социальных общностей, народов и государств. При этом следует учитывать, что сама идентичность в силу дрейфа мировоззрения так или иначе модифицируется. Но тем и важна естественноисторическая эволюция как спонтанно идущий процесс, что живущие и действующие исторические субъекты, творящие этот процесс, исподволь, незаметно для себя, «плывут» в этом мировоззренческом потоке, они «укоренены» в нем, и эта укорененность лежит у истоков общего чувства собственного самостояния, собственной самобытности, идентичности друг другу. Между типовыми мировоззрениями, сложившимися естественным образом, и идентичностью субъектов истории, тоже формирующейся естественным путем, имеется определенная зависимость, так что одно соответствует другому.

Возможно ли искусственное конструирование мировоззрения, приводящее к его различным модусам? Вспомним, что базисным элементом мировоззрения являются знания. Именно они подвергаются наибольшей трансформации через развертывающийся процесс реформирования системы образования, выражающийся в перекраивании содержания и форм обучения. Одна система ЕГЭ, о которой спорят с момента ее введения, чего стоит! Но система образования имеет дело преимущественно с научным знанием, хотя и сюда уже проникают элементы вненаучного знания. В формировании мировоззрения, как уже говорилось, участвуют самые разнообразные виды знания, удельный вес которых по сравнению со знаниями научными субъекта неуклонно растет. Изменения обыденного знания сопряжены с изменениями условий и образа жизни, с ломкой сложившихся стереотипов поведения. Паранаучное знание в виде гороскопов, через средства массовой информации, разные сообщества, Интернет приобретает в условиях нынешней информационной

цивилизации весьма широкое распространение, что само по себе является парадоксом, поскольку в основе этого процесса лежат научно-технические достижения. В информационной составляющей мировоззрения современного человека происходят весьма серьезные подвижки, причем растет объем информации, которой владеет субъект, но качество знаний, а вместе с ним и образованности оставляет желать лучшего.

Наряду с информационной трансформацией в современных условиях наблюдается значительный дрейф ценностей, что также является важнейшим фактором трансформации мировоззрения. Дрейф ценностей может быть естественным, но его можно организовать искусственно, даже довольно примитивным и грубым способом. Естественный дрейф ценностей, как правило, протекает медленно и долго, что для быстрых социальных преобразований явно не подходит. А. Ф. Лосев писал, что условием быстрой смены системы ценностей является создание атмосферы вседозволенности. В итоге система базовых ценностей расшатывается и перекраивается, причем тут имеются безграничные возможности и варианты, обусловленные внедрением в сознание людей, скажем, в виде рекламы, фильмов (боевиков, ужасов, порно), зрелищных игр и телешоу различных стереотипов, ориентирующих восприятие событий в определенном русле. Здесь одни только названия передач говорят о многом: «Алчность», «Слабое звено», «Кто хочет стать миллионером», «Битва хоров» и т.д. После того, как с экранов телевизоров назойливо твердят о неординарности, гениальности, увлекательности и зрелищности фильма «Сталинград», многие обыватели, очарованные этим навязчивым вдалбливанием, начинают на все лады повторять, что этот фильм – самый захватывающий, самый зрелищный, самый-самый… И тут уж просто дело техники, замешанное на самом беззастенчивом лукавстве, с тех же экранов телевизоров глубокомысленно констатировать: таково, мол, объективное мнение рядовых граждан, зрителей, – фильм и в самом деле исключительно гениальный, даже если он представляет собой самый заурядный исторический фальсификат.

Наконец, весьма эффективным оказывается постоянное видоизменение существующих прескрипций (норм), регулирующих действия индивидов в тех или иных условиях, устанавливающих границы самих действий. Они вносят существенные коррективы в

убеждения людей, переквалифицируют оценку ими событий, особенности приятия/неприятия происходящих событий.

Фактически одновременная трансформация знаний, ценностей и норм лежит в основе Концепции нового учебно-методического комплекса по отечественной истории. Среди методологических принципов ее разработки указываются, в частности, следующие: базовые ценности гражданского общества, исторический подход, многофакторный подход, толерантность[8]. Все, казалось бы, великолепно и мировоззренческое единодушие среди историков и учащихся, а заодно с ними – и рядовых граждан будет наконец-то достигнуто. Но более пристальный анализ исходных принципов почему-то заставляет в очередной раз усомниться в грядущем успехе хорошей затеи.

Дело в том, что гражданское общество – концепт, рожденный в недрах нововременной философии применительно к ситуации общественного развития тогдашней Европы, и базируется он на иных мировоззренческих принципах, нежели принципы, лежащие в основе развития России. Понятие гражданского общества является неясным и нечетким по форме и содержанию, хотя оно идеологически назойливо культивируется среди философов, политологов, юристов и иной мыслящей братии современной России. В брежневскую эпоху застоя нечто похожее случилось с понятием развитого социализма, на разработку которого затрачивались усилия огромной массы обществоведов, но которое так и осталось на бумаге. Но без четкого знания, что есть гражданское общество, каковы его модификации (модусы) в России, возможно ли оно в России вообще. Вряд ли можно четко сформулировать и базовые ценности этого общества. И даже в случае их более-менее внятного обозначения не исключено появление ошибки презентизма, когда в прошлое России мы внедряемся с современным пониманием социальной солидарности, свободы и ответственности, когда с неадекватно истолкованных принципов беремся анализировать, скажем, татаро-монгольское иго, деятельность Ивана Грозного и т.д.

Среди базовых принципов разработчики концепции называют исторический подход, почему-то забывая о том, что он предполагает, как свое дополнение, логический подход – они едины суть. Игнорирование логики исторического процесса в угоду историзму

[8] См. текст данного комплекса на сайте Российского исторического общества.

равносильно тому, что при ходьбе человек должен отдавать предпочтение, скажем, левой ноге и забыть о том, что вторая нога также важна и работает на успешность его локомоции.

Исторический подход конфронтирует с многофакторным подходом, который почему-то интерпретируется как освещение истории всех сторон жизни российского государства, но не как учет различных факторов, влияющих на историческое событие. Среди множества факторов непременно отыщутся разномасштабные: крупные и мелкие, доминирующие и второстепенные, необходимые и случайные, объективные и субъективные. Стало быть, возникает необходимость классификации самих факторов и рассмотрения их собственной внутренней скоординированности, что представляет довольно сложную методологическую задачу.

Наконец, столь модное ныне «понятие» толерантности было и остается чрезвычайно спорным и темным, не имеющим четких контуров, без обозначения которых оно перестает выполнять свою категориальную функцию. Неискушенному взгляду толерантность кажется практически всеядной, особенно без критичного осмысления ее границ и возможностей. Замешанные на толерантности, неолиберальные политика и пропаганда становятся в современных условиях разрушительным оружием, направленным против классического, категориального мировоззрения. Толерантность без границ – самое антигуманное и чудовищное, что может быть навязано людям.

Давая мировоззренческую оценку предлагаемой Концепции, нельзя, во-первых, удержаться от ощущения, что она написана отнюдь не с адекватных русской культуре и ментальности позиций, ее западнические «уши» торчат отовсюду, во-вторых, она представляет собой концептуальную диверсию в области не только исторического, но и мировоззренческого знания, через разрывы смыслов направленную на разрушение русской идентичности. Говоря о русских культурных кодах, С. В. Хапров подчеркивает, что «попытки перенести европейское понимание бизнес-процессов и управления кадрами и многими другими процессами, способами, инструментами соединения людей в целое не подходят для нашего общества» [7, с. 44]. И с этим утверждением нельзя не согласиться. Остается лишь сожалеть, что, даже понимая это обстоятельство, мы почему-то так и не научились реализовать его в жизни, предпочитая ему невероятную смесь «французского с нижегородским».

Обращаясь к истории человечества, можно выделить определенную стадийность смены способов восприятия и осмысления мира. Для античности характерным оказывается преобладание принципа космоцентризма. В средневековье на первый план выходит теоцентризм. В Новое время формируется принцип индивидуализма, в Абсолют возводится обычный человеческий индивид. В античности и средние века имеет место доминирование целого (космоцентризм и теоцентризм как раз и выражают это обстоятельство), в Новое время на первое место выдвигается часть, целое же уходит на второй план.

Культивируемое со второй половины XX в. постмодернистское мировоззрение направляет свои усилия на то, чтобы вовсе уничтожить целое, оторвать множественность от единства, превратив первую в некий Абсолют. Однако это оказалось для него непосильной затеей. Дело в том, что единое дает о себе знать своим неожиданным присутствием. Оно в том, что даже если на передний план выставляются плюральность, множественность, децентрация, деиерархизация, тут же обнаруживается, что они существуют не иначе, как в рамках какого-то скрытого целого, которое удерживает разбегающиеся было части. Здесь обнаруживается классическая проблема диалектики единого и многого, вокруг которой в настоящее время развертываются довольно бурные баталии, хотя далеко не всегда они методологически четко оформлены.

Логически эта проблема может быть выражена следующим образом: исходным является либо единое для множественного, либо множественное для единого. Европа сначала пошла по линии доминирования единого, потом постмодернисты попробовали идти в обратном направлении: от многого к единому, доведя ситуацию до крайности, до элиминации единого. То есть они допустили ситуацию: многое без единого, многое само по себе. Фактически здесь сложилась вариация на тему платоновского «Парменида», где, как известно, из допущения, что существует только одно, вытекает вывод, что оно существовать не может, равно, как не может существовать и мир, где имеется только одно единое. Постмодернизм же положил в качестве допущения, что многое (множественное) одно. Но без внутреннего противоречия этого допустить нельзя, ибо раз есть множественное, и оно есть абсолют, то ни о каком едином речи вообще не может быть. Ситуация смягчается тем, что многое имплицитно включает в себя понятие иного, потому все же можно вести разговор об ином многом, стало быть, можно допустить ряд (множество) иных многих. Из этого

вытекает, что мир есть множественность, содержащая много различных ситуаций, событий, явлений, каждое из которых, в свою очередь, есть некая множественность. Но рано или поздно все равно должна обнаружиться, что между многими множественностями существует какая-то связь, единение, стягивающее фрагменты в некое отношение, либо же такой множественный мир сам по себе невозможен. Результат оказывается таким: если существует только множественное, то есть если это многое только одно, то существование мира невозможно.

Экзотика постмодернизма, привлекшая к себе внимание многочисленных почитателей, заключается в том, что в разных формах он попытался изобразить тот невозможно возможный мир, в котором имеет место абсолютная множественность вне малейшей попытки помыслить единое, и показал, каково жить человеку в таком мире. Постмодернизм произвел трансформацию мировоззрения как на типическом, так и индивидном уровнях. Но при всей этой внешней ясности глубокой концептуальной проработки многого (множественности) в литературе почти не обнаруживается, за исключением, разве что Ж.-Л. Нанси [8] и П. Вирно [9]. Множественность – трудная штуковина, о которой русский философ А. Позов говорит, что она всегда была камнем преткновения для людей [10, с 79]. Вместе с тем в повседневной жизни люди постоянно встречаются с множественностью, которая представляется более естественной по сравнению с абстрактным единым. Не случайно прагматизм возводит множественность в принцип отношения человека к миру. Спору нет, множественность – непременное условие видение мира во всей его объемности и полноте. Но одного этого мало, если двигаться к полифоничному изображению мира. Способность видеть единство во множестве является важнейшей пробой на диалектическое видение мира. Восхождение к единому как основе множественности предполагает построение мировоззренческого концепта, требующего продумывать всевозможные вариации исследуемого феномена.

Космоцентрим, теоцентризм, антропоцентризм, плюроцентризм – сменяющие друг друга линейные трансформации западноевропейского мировоззрения. Русская культура строится на идее соборности, всеединства (ризомности?), а это предполагает иные принципы, иные парадигмы действия. Понятие соборности чаще используется интуитивно, его трудно выразить на рациональном

языке, ведь оно характеризует некое целое (собранное), некое множество как таковое, но не каждый его элемент в отдельности. В логике, к примеру, квантор общности имеет два варианта выражения: «для всех…» и «для каждого…». Первый указывает, что утверждаемое относительно целого далеко не всегда распространяется на его часть. Второй же говорит, что одинаково справедливо утверждать нечто как по отношению к целому, так и по отношению к каждой его части. В этом заключаются различия между собирательным и разделительным смыслами квантора всеобщности. Интуиция соборности выражает собирательный смысл, принцип антропоцентризма (индивидуализма) исходит из разделительной природы множества. Потому понятно, что мировоззрение должно строиться на ином модусе.

Литература

1. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. Спб.: Изд. Высшая религиозно-философская школа, 2001.
2. Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социологии науки и техники. Ежегодник 1984-1985. М., 1986.
3. Рыбаков Н. С. Аналитика базовых интуиций мировоззрения // Мировоззренческие поиски современности (тематический сборник). Уфа, 1998.
4. Рыбаков Н.С. Отношение *Я–не-Я* как выражение базовой интуиции мировоззрения // Труды Псковского политехнического института. С-Пб./Псков: Изд-во СПбГТУ, 2002. № 6.
5. Ядов В.А. Россия как трансформирующееся общество (Резюме многолетней дискуссии социологов) // Общество и экономика. 1999. № 10-11.
6. Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Введение: Ризома. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
7. Хапров С. В. Цифровой коммунизм. М.: Московский финансово-промышленный университет «Синергия», 2013.
8. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Мн: Логвинов, 2004.
9. Вирно П. Грмамматика множества: к анализу форм современной жизни. М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013.
10. Позов А. Основы христианской философии. Ч. 2. Диалектика. Мадрид, 1970.

Мировоззренческие основания ценностных трансформаций*

В статье обсуждается проблема разработки политической аксиологии. Автор выделяет ряд моментов, которые неизбежно возникают в данной ситуации и требуют осмысления: во-первых, понятие ценности, во-вторых, многообразие ценностей, в-третьих, трансформация ценностей, в-четвертых, мировоззренческие основания происходящих трансформаций.

Ключевые слова: Ценность, ценностный симулякр, политическая аксиология, трансформация, ризома, мировоззренческая интуиция, индивидность, соборность.

Worldview Grounds for Value Transformations

The article discusses the problem of working out the political axiology. The author points out a series of issues that inevitably appear in this situation and require consideration. These issues are: the concept of value, the diversity of values, value transformations, and the worldview grounds for on-going transformations.

Keywords: Value, value simulacra, political axiology, transformation, rhizome, worldview intuition, individity, sobornost (unity).

Проблемы, которые заключены в названии заявленной темы, разнообразны и многогранны. Потому приходится накладывать ограничения и выделять для обсуждения некоторые, да и то лишь пропедевтически. Разумеется, в названии статьи ключевым является слово «ценностный» («ценность»). Поскольку речь заходит о ценностных трансформациях, постольку возникает вопрос о генезисе и динамике ценностей, об их векторной направленности (откуда и куда?) и преобразованиях. Понятно, что эти вопросы затягивают исследователя в лоно метафизики, однако, можно попытаться остаться на плаву и держаться в поле зрения спасительных берегов, если ограничиться видовыми ценностями – политическими. Наконец, раз речь-таки заходит о происхождении ценностей, надо попытаться найти те основания, на которых они только и могут произрастать, стало быть, добраться до каких-то мировоззренческих указателей и

* Опубликовано в: Материалы Первого съезда Российского общества политологов: «Национальные интересы России: глобальные приоритеты, политические стратегии и перспективы», 30 июня-3 июля 2014 года, Суздаль / Российское общество политологов; под общ. Редакцией А. Ю. Шутова; сост. А. И. Волошин. М.: Издательство Московского университета, 2014. С. 247–254.

ограничителей. Вот об этих проблемах и пойдет дальше речь, хотя и с разной глубиной проникновения в них.

Не секрет, что в отечественной обществоведческой литературе ценностная проблематика весьма сильно западает. А то, что появляется в различных публикациях, требует тщательного просеивания. Здесь не место говорить о причинах и истоках такого состояния дел, потому сразу перейду к обозначению проблем, которые имеют не только теоретический интерес, но и весьма значительные практические приложения.

Прежде всего, это природа самой ценности. По данной проблеме обнаруживаются весьма существенные расхождения в позициях разных авторов. Существование ценностей связывают то с социумом, то с человеком, то с социальными группами, то с культурой, то с религией. Сами ценности авторы относят то к сфере субъект-объектного, то субъект-субъектного отношения, некоторые считают, что ценности не субъективны и не объективны, они значат. Существенные расхождения обнаруживаются и при обсуждении свойств ценностей. При выявлении ценностей довольно часто встречаются впадения в натурализм (ценности – это предметы, вещественно-предметные свойства, психологические характеристики, явления общественной жизни), психологизм (ценности – это отнесенность чего-либо к субъективному восприятию, они представляют собой комплекс волевых, эмоциональных и т.д. переживаний), социологизм (ценности – это свойства общественного предмета, призванные удовлетворять определенные потребности субъекта (человека, группы людей, общества)) и т.д. В итоге ценностью может быть объявлено решительно все: любая вещь, любое действо, любое отношение, любая связь, любое устройство общества, любая социальная группа, включая и девиантные образования. Ценности всеядны, но тем они и коварны, ибо любое ценностное образование сразу же норовит обернуться банальностью, не только не заслуживающей внимания, но при этом вызывающей огромное недоумение: а о чем же тут говорить и спорить, и так все ясно.

Когда речь заходит об истоках ценностей, то здесь встречаются, как минимум, две позиции, мы не берем сейчас проблему религиозного происхождения ценностей. Согласно одной из них, ценности имманентны самому миру, и человек лишь извлекает их из него благодаря своей деятельности. Согласно другой, ценности в мир вносит человек, наделяет ценностью все, что он ни производит, на что

ни положит свой глаз. Мир как таковой при этом оказывается ценностно нейтральным. Если первая позиция побуждает человека несколько благоговейно походить к проблеме ценностей, то вторая рано или поздно оборачивается субъективизмом, волюнтаризмом, а, в конце концов, полнейшим пренебрежением по отношению к миру и социуму.

Все эти проблемы следует иметь в виду при построении концепта «политическая ценность». Казалось бы, можно попытаться отвлечься от всех этих метафизических, квазифилософских и прочих нюансов и начать разработку на совершенно чистом фундаменте. Но, увы, эта затея рано или поздно заставит обратиться к философским концепциям, их плюсам и минусам. К тому же политическая ценность есть видовое образование от родового понятия ценности, а потому все родовые свойства и обременения (!) этого понятия так или иначе обнаружатся в видовом образовании. Хорошо бы вообще заняться основательной разработкой политической аксиологии. Хотя трудностей на этом пути, повторяем, хоть отбавляй, но без нее сам разговор о ценностях, ценностных предпочтения, рангах ценностей применительно к политической сфере едва ли будет предметным и конструктивным. Стало быть, будет проблематичной и результативность, которая так важна в политологии.

В частности, объектом пристального внимания в политической аксиологии могли бы стать а) проблема универсальности ценностей, б) проблема ценности самой ценности, в) объективное и субъективное в ценности, г) проблема абсолютных и относительных ценностей и связанная с этим проблема аксиологического релятивизма и его следствий. Особо важной представляется проблема общечеловеческих ценностей. В частности, на вопрос о том, что они собой представляют, мы так и не находим в литературе вразумительного ответа, если не считать различных иллюстративных банальностей. Размышления над их природой (а ведь они тоже видовые по отношению к родовому понятию ценности) наводит на мысль, что случившееся в перестроечный период культивирование общечеловеческих ценностей привело к развалу мощного советского государства, радикальному изменению облика мира. Общечеловеческие ценности – отнюдь не безобидная вещь. Как и ценности вообще, они амбивалентны: и разрушительны, и созидательны. Но вот куда направить их энергию – это уже вопрос не только теоретический, но и практический, включая усилия различных социальных субъектов, вплоть до политиков.

Возможно ли, наконец, говорить о трансчеловеческих ценностях, аналогично тому, как говорят о транскультуре, трансгуманизме и т.д.? Ведь в литературе уже давно дискутируется проблема трансчеловека, идущему на смену нам, современным людям.

Не менее важным и сложным является вопрос о многообразии ценностей и их классификации. В современных условиях к нему можно было бы добавить вопрос о различиях между ценностями, антиценностями и псевдоценностями. Наконец, не следует упускать из виду и вопрос о ценностных симулякрах, природа которых практически нигде не рассматривается, но от этого они не становятся исключительно плодом воображения субъектов.

Политтехнологов может и должен интересовать вопрос о том, как воздействуют ценности на людей, социальные группы, как они могут изменять облик культуры, образования, семейных отношений, власти и проч., какие они выполняют функции в жизни человека и социума. Но коль скоро эти вопросы встают, то мы неизбежно приходим к необходимости исследования механизмов формирования, трансляции ценностей, к проблеме обмена ценностями, смены ценностей не только в исторической, но и ближайшей перспективе. Каковы пути и способы сопоставления и соизмерения ценностей, на чем следует строить ценностные диалоги, существуют ли какие-либо глубинные основания, позволяющее сопоставлять несопоставимое – ценности различных культур и цивилизаций, различных социальных групп и не менее разнообразных политических сил, которые особенно близко сталкиваются в периоды избирательных кампаний? Соотнесение ценностей и попытки приведения их к общему знаменателю особенно важны в условиях интенсификации довольно противоречивых глобальных процессов.

Сказанное относительно ценностей свидетельствует об их чрезвычайном динамизме, многообличье, разнообразных способах проявления и выражения, одним словом, о многочисленных и неугомонных трансформациях. И потому представляется необходимым исследовать проблему трансформаций, начиная с прояснения того, что же такое есть эта самая трансформация. Существует многочисленная литература по экономическим, политическим, социальным, историческим и иным трансформациям. Но при этом понятие трансформации, ставшее чрезвычайно распространенным в последнее время, вместе с тем употребляется зачастую весьма произвольно. С одной стороны, оно означает

преобразование, заключающееся в повышении или понижении начальных параметров. С другой, оно говорит о преобразовании внутренней структуры с сохранением направленности, скажем, изменение возможно в сторону повышения или понижения и допускает не только количественные вариации (выше-ниже, сильнее-слабее, длиннее-короче и т.д.), но и аксиологическую (лучше-хуже), эстетическую (красивее-уродливее) и др. квалификацию. В литературе обнаруживается такое толкование понятия «трансформация», которое лишено «векторной нагрузки» [1]. Не говоря уже о том, что это – хорошая иллюстрация «движения из ниоткуда в никуда», заметим, что в подобное толкование трансформации имплицитно вкладывается оправдание топтания на месте, неудачности и неэффективности реформирования различных сфер современной России.

Уходя от упрощенного толкования трансформации, считаем, что ее анализ должен быть осуществлен на ином методологическом уровне, поскольку непременный атрибут векторной направленности присущ трансформации лишь в том случае, когда к анализу изменений мы подходим в рамках линейной бинарной оппозиции А–не-А, которая непременно требует либо понижения, либо повышения какого-то параметра. Однако возможно и иное понимание трансформации, которое можно найти в постмодернизме, который выходит за рамки линейности и бинарности в сторону нелинейного и неплоскостного видения мира. В этом случае исходной точкой методологических размышлений о мире наиболее подходящей оказывается ризома [2], которая может только трансформироваться, но не развиваться; преобразовываться, но не прогрессировать. Ризома трансформируется из одного своего партикулярного состояния в другое безо всякого изменения направленности, ибо для функционирования, точнее, пульсирования ризомы такое свойство, как направленность, просто излишне: она изначально а-линейна, а-параллельна, фрактальна. Ризома не растет подобно дереву (корни, ствол, ветви), не изменяется от низшего к высшему, а преобразуется, становясь лишь инаковой по отношению к любому своему предыдущему состоянию. Ризома изначально множественна, будучи, как это ни парадоксально, единой. Но это такая пронизанность единого множественностью, в которой нет бинарности, нет оппозиции – здесь имеет место нечто такое, когда одно (множественность) оказывается не просто условием, а сущностным принципом бытия другого (единичности), а это другое (единичность) есть то, что

оконтуривает и овременивает первое (множественность). Их связь, слиянность есть некая топологическая вывернутость, некая изнанка (наружа и нутрь (Ж.-Л. Нанси)) другого. Потому если ограничиться одним лишь отрицанием векторной направленности трансформации, то нельзя не впасть в весьма ощутимое упрощенчество, но если попытаться перейти к ее ризоматической интерпретации, то это может помочь в создании голографической, или, как сейчас модно говорить, 3D-мерной картины изучаемого процесса.

От многомерного представления общего, родового понятия трансформации неизбежен переход к видовым, в частности, экономическим, социальным, политическим, религиозным и т.д. – их существует превеликое множество. Можно говорить о глобальных и сетевых трансформациях, об антропологических и социокультурных, микро- и макротрансформациях в самых различных областях общественной жизни, на государственном и межгосударственном уровнях. И не только говорить, но и пытаться разбираться в них, непременно учитывая в реальных политических условиях.

Соединяя вместе понятия ценности и трансформации, приходим к новому понятию ценностных трансформаций, а вместе с этим – и к необходимости поставить вопрос об их основаниях. Разумеется, не о тех, которые оказываются, что называется, на плаву, эмпирически и даны нам в неких ощущениях, а об имплицитных, скрытых, глубинных, до которых исследовательская мысль порой и добираться не отваживается. Помнится, в 2005 г. на базе МГУ проходил IV Российский философский конгресс. Автор этих строк принимал участие в работе секции аксиологии. После бурных и долгих споров о природе, статусе, роли ценностей в жизни человека и социума я предложил обратиться к анализу мировоззренческих оснований ценности и был крайне удивлен реакцией участников дискуссии, которые буквально замахали на меня руками и заявили, что нет, мы так глубоко забираться не будем. Но без углубления в недра мировоззрения напрасно ожидать каких-то серьезных результатов в эксплицировании природы ценностей.

Выступающие на I съезде Общероссийского общества политологов отмечали, что политологии, разработанные на Западе, дают сбой, когда начинают применяться для анализа политической жизни России. Объяснение этому довольно простое: у России и Запада, если говорить обобщенно, различны мировоззренческие базы, они функционируют в разных мировоззренческих системах отсчета,

опираются на различные мировоззренческие интуиции, вследствие чего одни и те же термины, например, справедливость, равенство, демократия, власть наполняются различным содержанием. В качестве мировоззренческой интуиции русской ментальности образца выступает интуиция соборности, всеединства, тогда как западная мировоззренческая интуиция, начиная с эпохи Нового времени, представляет собой интуицию индивида (индивидности), эмпирической личности. В исследованиях по русской философии, например, А. Ф. Лосевым, показано, что русская ментальность опирается на объемное и многозначное понятие Логоса, тогда как западное мышление оперирует более усеченным и определенным понятием рацио.

Соборность – явление, трудно выразимое на рациональном языке. Она характеризует множество в совокупности, в целом, но не каждый его элемент. Заметим, что в логике квантор общности имеет два варианта выражения: «для всех…» и «для каждого…» Первое означает, что нечто, справедливое применительно к целому, далеко не всегда справедливо по отношению к его частям. Это – различие между собирательным и разделительным смыслами квантора всеобщности. Интуиция соборности концентрируется на собирательном смысле, интуиция же индивидности исходит из разделительной природы элементов некоего множества объектов.

Нетрудно видеть, что соборность задает иную по отношению к бытию индивида онтологию: здесь каждая личность обязана своим существованием целому, индивидность же предполагает, что целое по отношению к индивиду вторично. Индивидность констатирует, что индивиды автономны в своем существовании, тогда как соборность ставит их автономию под вопрос. Автономия означает рациональность, прозрачность, линейность отношений между равными индивидами. Бытие индивида не только автономно, но и вследствие этого самодостаточно. Он делает себя сам. Этакая self-made person. Об этом довольно много говорят и пишут, говоря и данном устремлении индивида как о высшей ценности.

Онтология соборности иная: в ее основе лежит некое трудноуловимое целое, связи внутри которого никогда рационально не охватываются. Соборность непрозрачна, нелинейна, не иерархична. Пронизывая и охватывая всех агентов целого, она никогда полностью не раскрывается, проявляясь всякий раз в новом облике. Бытие в рамках соборности не может быть полностью

автономным, оно зависит от этого мистического целого, потому в принципе не может быть полным и самодостаточным вне данного целого, всякий раз требуя восполнения до него. Причем не по причине ощущения своей ущербности, неполноценности, но в силу стремления обрести все богатство связей с другими агентами целого, с самим целым. В эфире соборности полнота личности достигается не за счет самодеятельности и желанной самодостаточности, после чего индивиду уже ни до кого нет никакого дела (самодостаточен – и баста!), а за счет расширения и укрепления связей как внутри целого (между агентами), так и с целым. Потому-то именно в условиях достраивания себя до полноты связей с целым агент необходимо приходит к идее единства, в пределе – тождества с этим таинственным целым. Заметим, что в рамках мировоззрения, построенного на интуиции индивида, идея единства, равно как и тождества с неким целым, вовсе не является необходимой.

Бытийная динамика в условиях соборности оборачивается необычайно интересными приключениями всех составляющих этого целого. Маленькая иллюстрация: сколько раз в постперестроечной России заходила речь о прозрачности финансовых потоков – от выдачи зарплат и рядовым работникам, и руководителям до финансирования предприятий и даже целых отраслей, но с каждым очередным шагом в этом направлении прозрачность становилась все тусклее и тусклее… На обыденном языке политиков невозможность постигнуть тайны целого выражена, как известно, знаменитой фразой: «Хотели как лучше…».

Индивидность и соборность – это разные мировоззренческие системы отсчета, которые несовместимы между собой, причем они не взаимодополнительны, как хотелось бы об этом думать оптимистически, но, напротив, взаимоисключительны. Именно поэтому «умом Россию не понять». Чтобы предпринять попытку понимания, западному человеку надо поменять мировоззренческую систему координат, стало быть, расстаться со своей идентичностью, в пределе – лишиться своей самости, стать иным, Другим. Но насколько это возможно и чем это чревато? Об этом в нынешних условиях мало кто задумывался, мало просчитывал возможные последствия. А ведь вот уже пару десятков лет политика в России назойливо строится с каким-то необъяснимым желанием прогнуться под западные стандарты, перестроиться на «ихний» лад и манер. Как тут не вспомнить слова русского философа И. А. Ильина: «Каждый народ и

каждая страна есть *живая индивидуальность* со своими особыми данными, со своей неповторимой историей, душой и природой.

Каждому народу причитается поэтому *своя, особая, индивидуальная государственная форма и конституция, соответствующая ему, и только ему*. Нет одинаковых народов и не должно быть одинаковых форм и конституций. Слепое заимствование и подражание нелепо, опасно и может стать гибельным.

Растения требуют индивидуального ухода. Животные в зоологическом саду имеют – по роду и виду – индивидуальные режимы. Даже людям шьют платье по мерке... Откуда же эта нелепая идея, будто государственное устройство можно *переносить механическим заимствованием* из страны в страну?» [3, с. 48].

Разумеется, это не означает, что заимствования и подражания невозможны и неуместны. Без этого не существует взаимоотношений ни между людьми, ни между государствами. Надо, однако, отчетливо представлять, что между частями и целым имеются довольно сложные отношения, нарушать которые недопустимо, аналогично тому, как нельзя без неприятных последствий нарушать законы природы. Однако применительно к социальным системам, которые устроены на несколько порядков сложнее природных, это делается сплошь и рядом. В частности, в крутые 90-е годы российским реформаторам казалось, что стоит только взять «аргентинскую модель» за основу, добавить к ней немного экономического устройства Германии, демократическую систему США, особенности права Италии, своеобразие финансовой системы Японии и соединить все это на российской почве, так Россия тотчас зашагает вперед в деле построения рыночной экономики семимильными шагами. Но, увы, эти надежды никогда не сбудутся. Почему? Да потому, что здесь нарушен основной принцип тождества частей своему целому [4]. Россия, как целое, совсем не то, что Франция, Германия, любое другое государство, так что даже весьма схожие части устройства ее структуры имеют иные нюансы смысла, нежели подобные элементы устройств в других государствах. Тождественность частей целому в составе целого особенно важно иметь в виду, когда речь идет о сложных социальных системах, об обществах. Этот же принцип в полную силу проявляет себя и в глобализационных процессах, правда, с одной разницей: если отдельные государства как целые уже существуют и могут быть описаны и сравнены между собой, то мегагосударство, о котором можно было вести речь как о некоей цели

глобализации, пока не существует и говорить о его параметрах и контурах как целого можно лишь умозрительно, стало быть, лишь с некоей натяжкой, хотя, разумеется, прогнозов и описаний в литературе на этот счет довольно много. Потому совершенно неясно, какому мегагосударственному целому могут и должны соответствовать уже реально существующие части – отдельные государства, интенсивно втягивающиеся в глобализацию.

Еще раз подчеркнем, что, хотя многое из сказанного известно, тем не менее, удивительное, что дальше этой известности в исследованиях по философии, социологии, культурологии, политологии почти не идут, а ведь с фиксации этих расхождений только и начинается обстоятельный анализ возможностей соотнесения мировоззренческих, следовательно, и всех остальных понятий, вплоть до прогнозов и практических следствий. Выскажем, быть может, не совсем бесспорную мысль, которая, однако, в свете сказанного оказывается вполне релевантной. Изучая западные варианты политологий и преподавая политологии западного образца в России, мы способствуем распространению – через преподаваемые дисциплины – западного образа (стиля) мышления, утверждению в сознании россиян, прежде всего, студенческой молодежи, матрицы западного мышления, западного видения мира, стало быть, работаем на вымывание из менталитета русского человека мировоззренческой интуиции соборности, следовательно, на ослабление иммунитета ко всему западному, на расплывание собственной национальной идентичности. Кстати, на это же работает и психология, которая сейчас валом валит в Россию с Запада. Через СМИ фактически напрямую внедряются в сознание россиян западные ценности, вплоть до самого обывательского уровня. Так, в одной из утренних передач по каналу «Россия-1» ведущие восторженно рассказывают о том, что у нас вроде бы грядет очередная реформа полиции, что на государственном уровне уже продумывается идея учреждения на местах института шерифов – точь-в-точь по американскому образцу! Как будто у нас и Россия – не Россия, будто у нас нет, и никогда не было ничего своего, исконно русского. Потому как ни прятать мировоззренческие проблемы в фигуры умолчания, при разработке политологии без них не обойтись.

Литература

1. Ядов В. А. Россия как трансформирующееся общество (Резюме многолетней дискуссии социологов) // Общество и экономика. 1999. № 10-11.
2. Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Введение: Ризома. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
3. Ильин А. И. Наши задачи // Ильин И. А. Собрание сочинений в десяти томах. Т.2. Кн. 1. М., 1993.
4. Рыбаков Н. С. О методологии цело-частных отношений // Рыбаков Н. С. Cogito. Избранные работы по философии. Псков: Издательство АНО «Логос», 2008. С.426–527.

Трансформации социального*

Маркс писал, что мы должны знать, что такое человеческая природа и как она модифицируется в каждую историческую эпоху. По аналогии с этим сформулируем проблему социального (социальности) следующим образом: мы должны знать, какова природа социального (социальности) и как она модифицируется в каждую историческую эпоху. Данная проблема, распадается на ряд довольно сложных и дискуссионных вопросов, каждый из которых не имеет однозначного ответа.

Вопрос первый: что есть социальное (социальность)?

Вопрос второй: каковы пути и способы его генезиса?

Вопрос третий: существуют ли модификации социального (социальности) или оно выпадает из трансформационного процесса, оставаясь одним и тем же по своей природе?

Вопрос четвертый: если модификации социального существуют, то какие формы и способы выражения они принимают?

Вопросы пятый и шестой: сколько их существует и по каким критериям они различаются, как их вычленить?

Вопросы седьмой, восьмой, n-ный: какова динамика социального (социальности), в чем состоит трансформационный процесс, каковы перспективы его на будущее?

Обратимся к первому и второму вопросам. Сделаем терминологическое уточнение: есть социальность и есть социальное.

* Опубликовано в: Социальное: содержание, смысл, поиск в современном культурно-историческом пространстве и дискурсе: материалы Международной научно-практической конференции. Казань: Казанский университет, 2011. С. 517-526.

Это не одно и то же, социальность как таковая выражает сущность, природу совместного существования людей, т.е. выражает смысл общества, общественного как специфического феномена по отношению к природе. Социальность есть родовое понятие по отношению к социальному, подобно тому, как лошадность выражает смысл и множественные представления лошадей. Понятно, социальное не уподобимо лошади, оно несет в себе смысл конкретных презентаций различных фрагментов социальности, т.е. раздробляет социальность как некую целостность на раздельные части, позволяя им благополучно сосуществовать наряду друг с другом. Именно в этом специализированном и дробном смысле мы говорим о социальном государстве, социальных классах, социальных пособиях, социальной защите, социальной работе, социальной политике и т.д. Государство как орган и орудие осуществления власти, властных отношений возможно только в обществе, несоциальных государств не бывает – любое государство есть социальное образование. В стае волков, в прайде львов, в сообществах «социальных» животных существует жесткая иерархия, указывающая место и обозначающая роль каждой особи в данной иерархии, но это не обозначается термином «социально-классовая структура», «социальная организация». Классы могут быть только социальными, даже если речь заходит и о деклассированных элементах. Потому теоретически социальное вторично по отношению к социальности, хотя эмпирически на первом плане, как правило, фиксируется именно социальное. Можно сказать, что социальное есть множественное проявление социальности как сущности. Сущность является, явление существенно. В проявлениях сущности, в нашем случае, социальности, заметное место занимает кажимость, многочисленные превращенные формы, динамика которых, равно как и способы деформации ими социальной реальности (=аутентичной социальности) практически не изучается. Превращенные формы есть органическое порождение социальности, благодаря им социальное реализуется преимущественно в неадекватных образованиях и феноменах. Из-за превращенных форм эмпирически фиксируемое в общественной жизни оказывается нередко совсем не таким, каким оно есть по своей сути. Как заметил Станислав Лец, в действительности все происходит совсем не так, как на самом деле. Потому не следует обольщаться, что в общественной жизни все прозрачно и понятно.

Социальность есть взаимодействие людей, их совместное действие, разворачивающееся в пространстве и времени. Она базируется на деятельности, есть процесс деятельности, всякий раз переходящий в результат. Социальность по своей природе синергийна, она есть отношение, которое принадлежит одновременно всем акторам (агентам деятельности) и тем самым втягивает их в процессы обмена самой деятельностью и ее продуктами. Социальность «повязывает» всех акторов в единую сеть, из которой выбраться принципиально невозможно, но концептуализировать это обстоятельство можно по-разному. Получается, что по своей природе социальность (социальное в широком смысле) одна на всех, на все времена и народы, она универсальна и, как ни парадоксально, единственна. Стало быть, внеисторична и напрочь догматична? Но не слишком ли категорично это утверждение? Думаем, что нет.

Обратимся к С. Л. Франку: «Что такое есть собственно общественная жизнь? Какова та общая ее природа, которая скрывается за всем многообразием ее конкретных проявлений в пространстве и времени, начиная с примитивной семейно-родовой ячейки, с какой-нибудь орды диких кочевников, и кончая сложными и обширными современными государствами?» [1, с. 244]. Путь философа, изучающего мир, противоположен пути представителя частной науки. Для последнего на первый план выступает задача фиксации различий между разными социальными образованиями и их детальное описание. Задача эта сложна, интересна, значима и актуальна. Но во всей своей полноте проблема встает тогда, когда будет поставлена цель найти то общее, единственно основательное, что присуще всем многообразным проявлениям и конкретным социальным организациям, столь несхожим на первый эмпирический взгляд. Частные науки фиксируют многообразие, изучают его и почти всегда на этом останавливаются. Философия неодолимо идет от многого к единому, от частностей к всеобщему. Неслучайно С. Л. Франк замечает, что философия есть «самая конкретная», «вернее, единственная конкретная наука», имеющая дело «с реальностью во всей ее полноте», «с единственно подлинной реальностью» [1, с. 248]. И когда частные науки переходят к обобщениям, к поиску фундаментальных законов бытия, в чем так преуспела физика, то они неизбежно покидают свою ограниченную нишу и вторгаются в иную для них область философии, как бы это и неприятно звучало для отдельных представителей частных наук, нелестно отзывающихся о

роли философии в научных исследованиях. Утверждением об универсальности и единственности социальности на «все времена» мы только и обретаем возможность поставить эту проблему во всей ее полноте и фундаментальности.

Социальность базируется на взаимодействии субъектов (акторов) и предстает в форме их отношения. Отношение принадлежит одновременно двум (в пределе – всем) субъектам взаимодействия, акторам, которые как бы погружены в субстанцию взаимодействия. Проводя параллель между социальностью и поисками природы взаимодействия в рамках концепций дальнодействия и близкодействия в естествознании, заметим, что нам ближе идея близкодействия, согласно которой взаимодействие передается через некоторую промежуточную среду и конечной скоростью. В истории естествознания на роль такой среды претендовал эфир, но оказалось, что носителем взаимодействий оказываются различные поля.

На этом параллель с социальностью, исчерпывается, оставляя вопрос о возможной субстанции социальности – «социальном поле» отношения между акторами. Что это за субстанция? Однозначного ответа на этот вопрос нет, поскольку ее конкретно-историческое наполнение оказывается различным, на ее роль претендуют разные кандидатуры. Природу социальности одни авторы видят в человеческой психике – связь между индивидами носит психический характер (П. Сорокин), другие – в духовности (С. Л. Франк), третьи – в Божественном провидении (разные религии), четвертые – в материальном производстве (К. Маркс), пятые – в коммуникации (Н. Луман) и т.д.

В зависимости от занимаемой позиции получаются разные концепции и генезиса социального. В предисловии к книге К. Вульфа «К генезису социального» В. В. Савчук пишет, что «среди исследователей существует целый ряд устоявшихся подходов к проблеме происхождения социальности: орудийно-трудовая теория, психологическая, антропологическая, социокультурная, магическая, игровая» [2, с. 8]. И отмечает, что у нас наиболее разработана орудийно-трудовая теория. Подчеркнем, что вопрос о субстанции социальности есть вопрос о (перво)началах социальности. Гегель писал: то, «с чего следует начинать, не может быть чем-то конкретным, чем-то таким, что содержит некое соотношение *внутри самого себя*», начало «должно брать в его простой ненаполненной непосредственности» [3, с. 132]. Это означает, что попытки исходить в

поисках природы социального из различных конкретных наполнений, будь то психика, коммуникация, мимезис, игра, производство и проч., обречены на провал, поскольку ни одно из них не удовлетворяет требованиям простоты и всеобщности. Это же будет побуждать исследователей к поиску новых, более изощренных претендентов, благо здесь многое зависит от изобретательности авторов.

Необходим иной путь решения проблемы. Кроме того, какое бы наполнение мы ни взяли, в его основе так или иначе лежит взаимодействие (отношение деятельности и деятельность отношения), которое и продуцирует разные и многочисленные конкретные формы их реализации, вплоть до самых экзотических. Мы полагаем, что тем самым обозначен источник различных концептов генезиса социального и одновременно указано на ограниченность каждого из реализуемых подходов.

Перейдем теперь к вопросам три-шесть. Решение вопроса о модификациях, формах и описаниях социального мы находим у Маркса. Он выделял следующие типы социальности: стихийный первобытный коллективизм, отношения личной зависимости (полной и частичной), отношения вещной зависимости и отношения свободной индивидуальности. Они рассматривались в философии советского периода, хотя нельзя сказать, что их эвристический потенциал полностью раскрыт. Маркс четко и определенно говорит о трансформации социальности, исходя из общего ее понимания как взаимодействия (отношения) субъектов исторического процесса. Неразвитость первобытных кровнородственных связей обусловливает и неразвитый тип социальности, личностные отношения между субъектами обладают спецификой непосредственной прозрачности, хотя не исключают возможности их мистификации, вещные отношения достаточно обстоятельно описаны за последнюю сотню лет в литературе. В них посредником в отношениях между субъектами становится произведенная людьми вещь (товар), куда и смещается содержательный аспект отношений. Вещь становится чувственно-сверхчувственной субстанцией, вносящей изрядную путаницу в понимание самого характера этих отношений. Одним из достоинств вещных отношений является сохранение именно вещной, стало быть, доступной чувственной восприятию, основы, субстратности. Теоретические рассуждения по их поводу могут быть скоррелированы эмпирическими наблюдениями. Отношения же свободной индивидуальности могут быть рассмотрены пока что умозрительно –

они не имеют своего референта в социальной действительности. И любые попытки анализа судеб социальности в современном мире оказываются неопределенными.

Возникающее и утверждающееся с середины XX в. информационное общество поражает исследователей и обывателей своей необычностью, перед которой теряются и те, и другие. Вторых оно пугает и восторгает своей неожиданностью, открывающимися перспективами, тогда как первые чаще теряются в однозначных оценках новой событийности. Политики же выступают в роли известного кота из басни дедушки Крылова: они слушают (точнее, никого не слушают) и гнут свою информационную линию в масштабах всей планеты.

Информационное общество по типу социальности оказывается продолжением отношений вещной зависимости со всеми вытекающими отсюда последствиями, но с одним отличием: посредником в отношениях между субъектами здесь становится не вещь, а информация. Для этого общества характерны отношения информационной зависимости. Сохраняя формальную структуру отношений вещной зависимости, они оказываются принципиально отличными от них, чувственно-сверхчувственная вещь впрямую замещается идеально-семантическим феноменом, который принципиально недоступен чувственному восприятию. Субстанция этих отношений радикально иная по своей природе. Попытки реифицировать их, сделать доступными не только с рационально-интеллигибельной, но и чувственной стороны приводят к понятию виртуального мира, онтологически отвечающего за формирование симулякрированного бытия, ведущего к появлению вещных двойников, фальсификатов во всех без исключения сферах жизни – от продуктов питания и косметических товаров до клонов-животных и человека. Этот тип бытия в перспективе устраняет саму онтическую необходимость в референтах, чем создается мир объектов-образов без объектов-оригиналов. Эта ситуация – не возможность отдаленного будущего, а реальность информационного общества, являющаяся источником многих удивлений и спекуляций.

Информационные отношения, «повязывающие» индивидов, образуют социальную сеть, субстратом которой становится коммуникация на базе информационных технологий, переходящих уже в цифровую фазу. Их особенностью становится, не ручаемся за корректность терминов, повышенная проницаемость, способность

охватывать с одной и той же степенью интенсивности огромное количество индивидов. Если одну и ту же вещь не могут одновременно потреблять несколько индивидов, скажем, носить одну и ту же рубашку, то одну и ту же информацию в виде копии (клона) одновременно могут использовать много людей. Внешние, чувственно осязаемые отношения, свойственные прежним типам социальности, становятся невидимыми. Создается впечатление, что они отмирают, индивиды отдаляются друг от друга и появляется повод для заявлений о конце социального (Ж. Бодрийяр). Возникает парадокс современности, где «развитие средств коммуникации, информационных и цифровых технологий вопреки исходной интенции со-общать все более и более разобщает и отчуждает людей» [2, с. 8]. Социальность как имплицитный синоним (со)общности, совместности переходит в эксплицитный план осуществленности, коллапсируясь в отдельном индивиде-субъекте, для которого потребление и производство информации больше не предполагает наличие иного индивида, отпадает необходимость существования другого. Индивидуальное бытие становится сингулярным (Дж. Агамбен, Ж.-Л. Нанси, Ж.-Ф. Лиотар и др). Становление сингулярной социальности в глобальных масштабах оказывается внутренне противоречивым процессом. Б. Ридингс констатирует: «Одним из эффектов глобализации является подрыв способности отдельно взятого субъекта справляться со сложностью социальных связей…» [4, с. 297]. Сингулярность взваливает на индивидов непосильную ношу тотальной социальности, которая ранее распределялась между ними фрагментарно.

Литература

1. Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Русское зарубежье. Из истории социальной и правовой мысли. Лениздат, 1991.

2. Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал. СПб.: Интерсоцис, 2009.

3. Гегель. Наука логики. Т.1. М.: Мысль, 1970.

4. Ридингс Б. Университет в руинах. М.: Изд. Дом Гос. Ун-та – Высшей школы экономики, 2010.

Трансформации человека*

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

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

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

* Опубликовано в: Многомерность и целостность человека в философии, науке и религии: материалы Международной научно-образовательной конференции / Под ред. Э. А. Тайсиной. Казань: Казан. Ун-т, 2012. С. 174–179.

сконструировать и прагматически целесообразно воспроизвести человека как рядовой и утилитарный механизм (организм), более-менее совершенный или требующий технико-биологической доводки.

Всевозможные изменения, модификации и прочие превращения исследователи обозначили весьма звучным термином «трансформация», правда, далеко не всегда поясняя, что же под ним понимается. Но прижился этот термин повсеместно, от экономики до политики, от образования до искусства, возникла даже целая методология, известная под именем трансформационного анализа, которую ученые пытаются применить в самых разных ситуациях. Возьмем и мы термин «трансформация» в значении преобразования и попробуем обозначить контуры трансформаций человека в современную эпоху, отчетливо понимая, что наша попытка окажется неполной.

Что это такое – трансформация человека? Где, как, по каким параметрам ее отслеживать? Является ли трансформация одномерным процессом, однолинейно и однонаправлено протекающим, или же это – объемный, многомерный, разнонаправленный процесс? О какой трансформации должна идти речь: моно- или мульти-? Возможно, человек вовлечен одновременно в разные и независимые трансформационные процессы, которые – каждый на свой лад – разворачивают его в некую одноповерхностную топологическую фигуру, подобную листу Мёбиуса. Зачем, далее, нужна трансформация(и) человека, какова в том цель? И если трансформация – это преобразование, то где проходит водораздел между постоянно идущими изменениями (преобразованиями) человека, оставляющими неизменными его идентичность и самость, и теми радикальными превращениями, после которых миру является нечто совсем невиданное, но никак не человек – даже не новый человек, а нечто иное человека, идущее ему на смену, предстающее после него – постчеловек? На эти и другие вопросы стремятся ответить многие философы. (См.: [1], [2], [3], [4] и др.).

Обращаясь к обсуждению обозначенной проблемы, подчеркнем, что мы различаем понятия «сущность» и «природа» человека. Сущность – то главное, человекообразующее, доминирующее, без чего человек не может быть именно человеком. Природа – все то многообразное содержание, что образует полноту, а вместе с тем – органичность и целостность бытия человека и что «расцвечивает» его сущность, придавая ей различные красочные оттенки и разнообразные

лики. И когда речь заходит об изучении трансформаций человека, следует уточнять, что трансформации должны рассматриваться как по линии сущности, так и по линии природы человека, а это – весьма разные субстанции.

Итак, сущность человека. Рискуя оказаться банальным и устаревшим, с точки зрения тех, кто ратует за быстрейший концептуальный прорыв в этой области, констатируем, что сущность человека социальна и таковой остается при всех попытках инновационных изобретений в этой области. О социальности, в смысле совместности, человеческой жизни писал С. Л. Франк. О том, что сущность человека есть ансамбль общественных отношений, как утверждал Маркс, знал когда-то любой советский студент, изучавший в вузе марксистско-ленинскую философию. За последние 20 лет противников подобного понимания сущности человека прибавилось, хотя проблема так и осталась без существенного прорыва. Разве что многие философы «додумались» до того, чтобы вообще отрицать наличие у человека сущности.

О проблемах в понимании социального коротко говорилось в одной из наших статей. (См.: [5]). Не следует думать, что заявлением о социальной сущности человека сразу же сняты все имеющиеся концептуальные трудности. В частности, если сущность человека есть совокупность всех общественных отношений, а самих этих отношений в социальной системе насчитывается превеликое множество, то возникает вопрос об эмпирической интерпретации данного положения, и ответ на него должен быть, скорее, отрицательным, нежели положительным. Ведь далеко не очевидно, что, скажем, г-н N, живя в одном месте, вступает в какие-то там отношения с г-ном М, живущим в другом месте: они могут и вообще не подозревать о существовании друг друга. В ансамбле общественных отношений должно содержаться доминантное отношение, на которое «нанизываются» все остальные. Такое отношение связано с понятием типа социальности, которое мы опять-таки находим у Маркса, выделившим следующие типы: стихийный первобытный коллективизм, отношения а) личной зависимости (полной и частичной), б) вещной зависимости и в) свободной индивидуальности. В этом перечне обнаруживаются как динамика, так и модификации социальности. Вполне правомерно вести речь об изменении социальной сущности человека, доводя ее динамику до современных трансформаций и даже до радикальных заявлений о ее

исчезновении. Но исчезает не сущность человека, а тот предел, до которого до сих пор распространялась мысль философов.

Формирующееся с середины XX в. информационное общество по типу социальности оказывается продолжением отношений вещной зависимости, но с одним отличием: посредником в отношениях между субъектами оказывается не вещь, а информация. Потому имеет смысл говорить о становлении отношений информационной зависимости. Сохраняя формальную структуру отношений вещной зависимости, тем не менее они принципиально отличны от последних: чувственно-сверхчувственные вещи замещаются идеально-семантическими феноменами, принципиально недоступными чувственному восприятию.

Отношения информационной зависимости по-новому организуют жизнь человека, изменяют пространство и время его бытия. В частности, возникает зависимость индивида от потоков информации, способов их передачи и подачи, он переподчиняется некому анонимному и могущественному информационному полю, через которое осуществляется регулирование отношений между индивидами. Эти отношения снимают дифференциацию индивидов по социальному положению, возникает новый тип неравенства людей в обществе – информационный. Эмпирически зависимость от данного поля усиливается у всех индивидов, она гасит индивидуальность человека, делает ее излишней: человек при всей своей внешней индивидуализированности становится неотличим от других, превращаясь в анонимного псевдоиндивида. Не случайно большинство блогеров входит в Интернет не под своим именем, а берет себе анонимный ник.

Потому разговоры о том, что сущность человека, будучи социальной, остается, якобы, неизменной, не имеют под собой никаких оснований. Напротив, только идея социальности позволяет поставить вопрос о трансформациях сущности человека во всей полноте. Но еще более остро звучит тема трансформации человека, когда мы обращаемся к рассмотрению его природы.

То, что природа человека множественна, включает в себя множество элементов, что человек в своем содержании плюрален, не оспаривается фактически никем из мыслителей. Но интерпретируется это обстоятельство различно, следствия из него выводятся зачастую прямо противоположные, и именно природа человека является точкой бифуркации в выдвижении разных концепций.

Говоря об иерархической структуре человека, Б. П. Вышеславцев подчеркивает, что он несет в себе все ступени космического бытия. [6, с. 283–286]. Можно привести десятки, даже сотни свидетельств в пользу подобной позиции, но вопрос, тем не менее, будет упираться в главное: сколько бы элементов ни включала в себя человеческая природа, как в них разобраться? Можно ли привести в какую-либо систему, с чего начинать рассмотрение? Идем ли мы вслед за Б. П. Вышеславцевым по ступеням иерархии от физико-химической энергии до мистической самости, говорим ли о рядоположенности бесконечного числа элементов человеческой природы, – везде на передний план выходит мысль об особой миссии человека в мире. Она заключается в том, что человек, утверждает М. Шелер, «соединяет в себе **все** сущностные ступени наличного бытия вообще, а в особенности – **жизни**, и, по крайней мере, в том, что касается сущностных сфер, **вся** природа приходит в нем к концентрированному **единству** своего бытия». [7, с. 37]. Тем самым идея единства бытия человека и должна стать начальной точкой, отправляясь от которой надо исследовать природу человека и ее трансформации. Единство бытия человека означает, что на арене бренного существования он выступает как неделимая, нераздельная единица, как нечто цельное. Только при условии изначальной цельности человека можно вообще вести речь о множественности его природы, о многомерности, дробимости, фрактальности, о многообразных реальных и потенциальных дифференциациях и модификациях, случающихся с человеком в развертывании его собственного существования. Существует ли какой-либо предел дифференциации? Ведь до поры до времени дифференциация являет собой невинное изменение, по достижении же некоего предела она оказывается уже такой трансформацией, после которой возврат индивида в нормальное состояние становится невозможным.

О распыляющемся, постчеловеческом Я, в литературе говорится много и с разными подробностями [8]. О беспредельной изменчивости, пластичности самой природы человека, по замечанию С. С. Хоружего, свидетельствует современный антропологический опыт [9, с. 38–39]. Он, правда, пишет, что в современных условиях вопрос об отыскании неизменного сущностного центра человека оказывается сомнительным и предлагает иное решение, но, полагаем мы, все же пока еще рано говорить об исчерпании идеи сущностного центра.

Для внесения определенности в наше понимание природы человека (см.: [10], [11]) начнем с того, что наиболее наглядной и распространенной является позиция древнецерковной антропологии, согласно которой в состав природы человека входят дух, душа и тело. Вопрос о количестве частей природы человека – это одновременно вопрос о полноте ее представления именно данным числом, но также и вопрос о необходимости каждой части и достаточности их вместе взятых для целостного представления человеческой природы.

Человеческая природа вбирает в себя содержание мира неорганического и органического, мира социального, в нее входят психика, сознание, способности к постижению скрытых смыслов бытия, потому христианская идея триединства не покажется уж столь поверхностной. Напротив, она вбирает в себя очень многое, обладает высокой эвристичностью. Цельным является такой человек, все части которого функционируют совместно. Если они функционируют раздельно, то гармонии меж ними не получится. Если они подавляют друг друга, то и результат будет соответствующий – какофония. Они должны функционировать совместно, не подавляя друг друга, не поглощаясь и не смешиваясь. В этом заключается основной систатический закон христианской антропологии, который, однако, в реальном бытии человеку выполнить весьма сложно.

Как только между частями тримерии возникает рассогласование, цельность человека деформируется, может и вовсе разрушиться. Для поддержания цельности человек должен постоянно прилагать значительные усилия. Всегда найдутся факторы, препятствующие сохранению гармонии, разрушающие цельность. Каждый член человеческой тримерии имеет сложное строение. Потому для осуществления цельности человека необходимо, чтобы внутри каждой из этих частей имела место гармония, и их совместное функционирование осуществлялось синергийно. С учетом сказанного можно уточнить понятие цельного человека: цельным является такой человек, у которого функционируют синергийно не только все части его тримерии (природы), но и реализуется гармония внутри каждого его члена. Так что достижение единства, цельности человека есть чрезвычайно сложный процесс. Цельный человек является идеалом, даже утопией, без которой, однако, человеческая жизнь утрачивает смысл.

Практически степень достижения цельности зависит от многих обстоятельств, и каждый человек в действительности представляет

индивида с той или иной степенью воплощения цельности. Гармонизацию частей человеческой природы необходимо осуществлять систематически и целенаправленно, причем христианство считает, что должен существовать соответствующий центр, откуда эта координация осуществляется. На роль такого центра выдвигается сердце человека, в разных религиях существует разработанное учение о мистике сердца слабо освоенное в отечественной философской литературе.

Обозначим теперь в заключение те линии трансформации природы человека, которые связаны с трехчастным строением природы человека и которые довольно явственно обнаруживаются в антропологических практиках современности. Начнем с тела человека. Оно наиболее сложно и множественно по своему составу, через него явлено все многообразие мира. Сущность человеческого тела есть в то же время и сущность природы вообще. Трансформации тела, начиная с безобидного культуризма, что сейчас больше известно под именем бодибилдинга, пластической хирургии и заканчивая операциями по изменению пола – вот далеко не полный комплекс физических преобразований, который становится все более массовым по своему охвату, но последствия от которого в деле радикальных трансформаций природы человека в целом пока еще трудно вычислимы. Ясно только, что манипулирование с телом не может не сказываться на природе человека и его мировоззрении. «Чтобы перейти с одной духовной стадии на другую, надо измениться физически». [12, с. 352].

Душа – важнейшая составляющая человеческой природы, имеющая многосостаавное строение. В ней выделяют ум малый (душевный), желание (эпитимию) и чувство (тимос). Каждый из этих элементов подвергается воздействию в определенном направлении: ум малый трансформируется, например, через систему образования; желание – через формирование влечения и вожделения, выдвижения на первый план стремления, к примеру, стать миллионером, рассмешить комика и т.д.; чувство – через разжигание страстей, эмоций и аффектов. Причем эти направления трансформаций могут реализовываться как независимо и спонтанно, так и целенаправленно, системно. Насколько глубока, бездонна душевная жизнь, можно судить по трудам священномученика Петра Дамаскина, насчитавшем около трех сотен разных страстей и свыше двухсот добородетелей.

Потому при наличии разработанных психотехник трансформировать душевную жизнь человека не так уж и сложно.

Дух ассоциируется со свободой, безграничностью, подвижностью, активностью, высшей разумностью, вечностью, бессмертием. В его состав входят ум (духовный), воля и сила. Воля направляет действие, на ее основе человек принимает решение действовать или отказаться от действия. Исполнение действия зависит от приложенной силы, без нее ни ум**,** ни воля не могут проявиться и реализоваться. Цельность духа заключается в гармонии совместного действия его частей, без чего дух деформируется и даже распадается. Направления трансформации духа диктуются его составом: лишение духа его интеллектуального начала, нейтрализация воли различными способами и разрушение направления и концентрации силового действия. Человек, лишенный духа, превращается либо просто в оболочку человека, либо в бессловесную скотину.

Литература

1. Юдин Б. Природа человека: конструктивизм против натурализма // Высшее образование в России. 2005. № 5.
2. Нариньяни А. С. Между эволюцией и сверхвысокими технологиями: новый человек ближайшего будущего // Вопросы философии. 2008. № 4.
3. Хоружий С. С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии // Философские науки. 2008. № 2.
4. Гуревич П. С. Феномен деантропологизации человека // Вопросы философии. 2009. № 3.
5. Рыбаков Н. С. Трансформации социального // Социальное: содержание, смысл, поиск в современном культурно-историческом пространстве и дискурсе: материалы Международной научно-практической конференции. Казань: Казанский университет, 2011.
6. Вышеславцев Б. П. Что такое я сам? // Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994.
7. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
8. Тульчинский Г. Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб.: Алетейя, 2002.
9. Хоружий С. С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии. 2003. № 1.
10. Рыбаков Н. С. Христианский мыслитель Авраам Самуилович Позов // Полигнозис. 2003. № 1.
11. Рыбаков Н. С. Элементы древнецерковного учения о человеке // Апология русской философии: Сб. Статей: К 70-летию профессора Б. В. Емельянова. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2005.

12. Лосев А. Ф. История эстетических учений // Лосев А. Ф. Форма – стиль – выражение. М.: Мысль, 1995.

РАЗДЕЛ V

ОСНОВАНИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

Дело философии – дело образования*

Хочешь мыслить – бросайся в бездонную пучину мысли. Вот и начнешь мыслить. Сначала, конечно, поближе к берегу держись, а потом и дальше заплывай.

А. Ф. Лосев

Оглядываясь на нашу первую научную конференцию, хочу сказать, что она удалась и вызвала живой интерес у сотрудников института.

Она показала, сколь велик научный потенциал ученых и методистов ПОИПКРО, который, к сожалению, пока еще раскрылся не полностью. С чувством удовлетворения хочу отметить и то, что мы, занимаясь разными проблемами, придерживаясь разных ориентации, смогли быть терпеливыми и внимательными друг к другу. Более того, все мы, на мой взгляд, учились друг у друга. Разумеется, я не смогу охватить в своем выступлении все те проблемы, что обсуждались на пленарных и секционных заседаниях, тем более что по многим из них не считаю себя специалистом. Тем не менее несколько слов в связи с услышанным сказать хотелось бы, разумеется, сказать так, как это мне представляется с философской "колокольни".

1

Многих из нас одно только слово "философия" ввергает в уныние, всякая попытка сказать что-либо на философскую тему вызывает нередко неподдельный страх у слушателей, а то и просто "смертную" тоску.

Как известно, в переводе с греческого слово "философия" означает "любовь к мудрости". Можно ли назвать мудрым того, кто

---

* Опубликовано в: Педагогический поиск. Традиции, инновации, результативность. Материалы I научной конференции ПОИПКРО 25–29 ноября 1996 г. Вып. I. Псков, 1996. С. 134–148. Статья представляет собой расширенный и заново отредактированный вариант выступления автора на заключительном пленарном заседании I научной конференции ПОИКРО.

бранит философию как стремление, тягу к мудрости? Понятно, чтобы освоить философию, требуется приложить немало усилий. Если же эти усилия не хочется тратить, то значит ли, что философию следует бранить именно за трудность ее усвоения? Предметно, со знанием дела о философии можно высказываться лишь при условии, если ее основательно освоишь.

Философия существует более двух с половиной тысяч лет, она видела за это время множество хулителей, которые пытались закрыть, похоронить ее. Ей не один раз предрекали скорый конец, запрещали, преследовали и философов, и философию – она все живет и исчезать не собирается. Но зачем же она нужна человеку и человечеству? Ответить на этот вопрос не так-то просто, тем более что у самих философов в отношении к философии нет единодушия.

Одни утверждают, что философия – наука. Другие категорически отрицают это. Одни считают, что философия абстрактна и безличностна. Другие уверены, что занятие философией – дело сугубо интимное. Ф. Ницше как-то заметил, что всякая великая философия до сих пор была самоисповедью ее творца. А что может быть интимнее исповеди?

Задача философии, пишут одни, – делать вещи более темными, сложными. Нет, возражают другие, ее задача вообще часто заключается в сведении сложного и запутанного на примитивное и очевидное. Философия есть система, констатируют одни. Нет, возражают другие, философия не должна заниматься системотворчеством. Философия есть учение о чем-то отвлеченном, ей нет дела до земных проблем. Нет, твердо стоят другие, если философия не питается учением о Родине, то она есть наивная и ненужная философия.

Объект философии, пишет испанский философ Х. Ортега-и-Гассет, в отличие от объектов частных наук, неизвестен. И, чтобы изучать его, философия вырабатывает предельно широкие понятия, не имеющие, как говорят логики, ни ясного содержания, ни четкого объема. Очень часто у них нег денотата, то есть мы не можем указать пальцем: вот – материя, вот – идеальное, вот – добро... Потому овладеть такими понятиями непросто, но нужно. Чтобы хоть как-то объяснить свое бессилие перед напором универсальных понятий, люди придумали понятия "строгость", "точность" и приписали характеристики, отражаемые ими, например, математике. Мол, это уже совсем-таки точная и строгая наука. Но так ли уж просто со

строгостью и точностью в математике? А приближенные вычисления? А разные определения функции? Существуют разные концепции, скажем, курса математического анализа у разных авторов – достаточно взять в руки разные учебники и сравнить как общую структуру, так и доказательства отдельных теорем. До что там доказательства! Одних определений одного и того же математического объекта наберется несколько. Какое же из них выбрать? Где же тут строгость и точность? Но дело не только в этом, не просто в субъективных предпочтениях разных авторов. Все гораздо серьезней. Прежде чем рассуждать о строгости и точности той или иной науки, надо бы поставить вопросы: что такое строгость? что такое точность вообще? И попытаться ответить на них.

Строгость обычно связывают с определенностью понятий. Логика действительно требует в большинстве случаев определять понятия. Но что значит: определить понятие? Определить — значит раскрыть содержание понятия, указав признаки предмета, отраженные в понятии. Признаки "извлекаются" из предмета. Но хорошо известно, что, во-первых, у предмета может быть огромное множество признаков, во-вторых, предмет как целое не сводится к сумме признаков, не исчерпывается ими. Потому определить — это на самом деле о-предел-ить, т. е. установить предел, стало быть, раздробить на части, отделить одну часть от другой, один предмет от другого. Определение — это определивание, установление границ, стало быть, насильственное лишение предмета его целостности с помощью понятия. О какой же строгости и точности здесь может идти речь? Философия требует брать предмет в целостности, потому предлагает и соответствующие универсальные понятия. Остальные же (частные) науки рвут его на части, потому и называются частными. О какой же полноте предмета в рамках частных наук может идти речь? Даже и вопрос-то этот как-то неловко ставить, но приходится.

Приходится по следующей причине. Каждое понятие как бы "погружено" в семантическое поле, то есть в некую смысловую сферу, в которой оно живет, перемещается, переливается смыслами. Не случайно русские философы интуитивно чувствовали это биение жизни в самом понятии, его цельность и органичность. Как только мы попытаемся о-предел-ить понятие, так сразу же мы делаем его мгновенный срез, который останавливает пульсирование смысла и фиксирует лишь одно значение понятия. Именно такое, однозначно фиксированное значение обычно отождествляют с точностью, а

оперирование выхваченными и зафиксированными значениями понятий называют строгостью. Точное и строгое понятие похоже на мгновенный снимок движущегося человека: там и тут фиксировано лишь одно состояние, изображен один его срез. Но кому придет в голову утверждать, что фотография и есть строгое и исчерпывающее изображение человека, целиком высвечивающее его суть? Ведь множество других столь же мгновенных снимков-срезов представляют уже иные стороны человека, иные его черты. Относительно же так называемых "точных" наук именно так и поступают, не замечая того, что точность и строгость здесь, по сути дела, есть выхолащивание и даже вырождение смысла, смыслового поля понятия, стягивание его в одну точку. Тогда всякое оперирование с понятием предстает в концептуальном пространстве как одномерная линия, точнее, вытягивание понятия в линию, укладывающуюся на плоскость. Когда человек привыкает мыслить такими точными и одномерными понятиями, то его мышление становится вроде бы точным, но и плоским, вырожденным. Заметим, что такое мышление все же невозможно, вырождение понятия полностью не осуществимо. Гегелю принадлежит интересное замечание о том, что математика – наука точная, потому что математика – наука тощая. Абсолютность понятия — это и есть вырождение его смысла, превращение его в тощее, одномерное мысленное образование, что, само собой понятно, ставит предел и творчеству. В связи со сказанным рискну раскрыть смысл понятий "грамотный", "образованный" и "мудрый".

Грамотен тот, кто умеет пользоваться понятиями в их определенном фиксированном значении. Понятно, что безграмотен тот, кто вообще не фиксирует значения понятий, путается в них.

Образован тот, кто способен на основе множества понятий, приведенных в надлежащую связь, выходить за рамки их ближайших значений и улавливать, хотя бы интуитивно, скрытый смысл целого.

Мудр тот, кто видит богатство смысловых полей понятий, их суперпозицию, умеет извлекать из этого внешне видимого хаоса смыслов именно те, которые "четко высвечивают" суть проблемы в контексте смыслового целого.

Грамотны мы в основном все. Образованы же далеко не все, включая даже и тех, у кого имеется ученая степень. Ученая степень, к сожалению, не является обязательным показателем образованности человека. Ну, а мудрыми становятся и вовсе единицы. И даже

философия — это еще не сама мудрость, а только стремление к ней, ибо она, ставя свои предельные и вечные вопросы, как бы приоткрывает тайные пути, что ведут к мудрости. Только ими еще надо уметь воспользоваться. В этой связи спрашиваю еще и еще раз: за что же ругать философию? За то, что она призывает к мудрости?

Русский философ Л. Шестов считал, что задача философии – научить человека жить в неизвестности, не успокаивать, а смущать людей. Разве нам не хотелось бы научиться искусству жить в неизвестности?

Философия есть расширение смыслового горизонта бытия человека — это есть открывание, обнаруживание некоего смыслового поля, где один смысл предполагает сопоставление с другим смыслом. А это – выход за непосредственные границы всякого понятия. Это, далее, есть процесс вывода, размышления, за которым следует оценка и на этой основе – выбор. Выбор позиции, делание дела. Когда вывод сделан и позиции прояснены, вдруг всё освещается новым светом, люди обретают зрение и знают, что теперь должны делать, куда двигаться. А без этого – блуждание в потемках.

Философия учит спокойному отношению (ох, как нелегко это дается!) к жизни. Не могу в этой связи не процитировать А. Ф. Лосева: "Кто видел мало зла, тот хлопочет, суетится, ерзает, ужасается и убивается. Но кто знает, что весь мир лежит во зле, тот спокоен, ибо самая эта суета мира как лежащего во зле уже сама по себе предполагает, что мир не есть зло, что это его временное состояние, что существуют истина и правда, превысшая жизни, и что каждому велено природой отдать свою дань и злу, и добру". Как это мудро сказано: каждому велено отдать свою дань и злу, и добру. Эти слова заставляют каждого из нас примерить их к себе, ты сполна ль отдал свою дань и злу, и добру? Или какой-то еще там должок (долг, должище) добра (а может, зла) еще числится за тобой?

Так за что же ругать философию и чураться ее? Она в нас, надо только нащупать свою меру и задуматься... О чем же? О философии. И о жизни.

2

Часто приходится слышать, что философия абстрактна и оторвана от жизни. Так ли это? Обратимся на этот счет за свидетельствами к крупнейшим философам XX века.

И. А. Ильин: "...жизнь есть *страдание, ведущее к мудрости,* а философия есть *мудрость, рожденная страданием...",* ...философия

больше, чем жизнь: она есть *завершение жизни,* а жизнь первое философии: она есть ее источник и предмет". Запомним это: предмет философии – жизнь.

А. Ф. Лосев: "Философ любит "мудрость", *хочет понять* жизнь. Но жизнь не есть только понимание. Поэтому ради *понимания* жизни, т. е., казалось бы, ради приближения к ней, философу приходится *отходить* от нее на известное расстояние, иногда очень большое, а иной раз даже совсем уходить от нее. Нельзя понять жизнь, не живя и не творя жизни, иначе – что же и понимать философу? Но нельзя понять жизнь, не отходя от нее и не удаляясь в отшельническое "созерцание идей", иначе – как же, *когда же* останется и понимать-то жизнь? В этом противоречии – существо философа".

В этом, добавлю я, исток трудностей понимания самой философии. И когда кто-то говорит о ее абстрактности, то прежде следует спросить говорящего: о какой абстрактности идет речь? Что есть абстрактное? И что такое конкретное?

Разумеется, все жаждут конкретности. Но мало кто знает, что это означает. Чрезвычайно четко объяснил суть конкретного И. А. Ильин, написавший исследование «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека».

Термин "конкретность" происходит от латинского "concrescere" – срастаться. Конкретное — это сращенное. Это – то живое бытие понятия, которое образует целостную семантическую сферу. А чтобы сращение состоялось, нужны, как минимум, два начала, две стороны. Вообще же в конкретном срастается, слияется, смешивается множество частей. И чтобы понять такое конкретное (сращенное), надо его изучить, опреде́лить, отделить одну сторону от другой, разложить на составные части. То есть придать ему некоторую фиксированность смыслов, прежде отделив один смысл от другого.

Тот мир, с которым мы сталкиваемся в обычной жизни, как правило, есть сращенная реальность, в которой части так сильно переплетены меж собой, что не всегда ясно, где – начало, а где – конец. Видимая предметность, которая фиксируется нами, есть то, что философы называют *конкретно-эмпирическим. Конкретно-эмпирическое,* по замечанию И. А. Ильина, есть первая, но пока еще не истинная реальность. Оставаясь на уровне конкретно-эмпирического, человек впадает в иллюзию, будто он все видит и понимает, но это – *мнимое понимание о мнимой реальности,* поскольку человек находится в плену множества событий, лишенных

видимой связности, видимого единства. Эта конкретно-эмпирическая реальность не может быть предметом мысли, ибо мысль имеет дело с всеобщим, а тут фиксируются и воспринимаются единичные события и фрагменты. Человек, находящийся во власти обыденного сознания, здравого смысла, ограничивается, как правило, конкретно-эмпирическим восприятием реальности.

Задача философа и ученого – тут их пути совпадают – преодолеть первую (мнимую) реальность, освободиться от нее. Как это сделать? Путь здесь один – надо "расколоть" эту реальность на составные части. Вот тут-то обретают свое значение и роль в познании частные науки, опирающиеся на формальную логику; разложить явление в мышлении на составные части и значит абстрагировать его. В итоге появляются абстракции как односторонние, отвлеченные, но в то же время важные для познания характеристики предмета. Только абстрагируя, можно "внести" мыслимость в конкретную эмпирию. Но эта процедура означает, по сути дела, уничтожение первичной (мнимой) реальности, ибо мысль всегда есть нечто абстрактное и общее. Смысл абстрагирования – в разрывании целого на части и оперирование ими, отраженными в соответствующих понятиях. Из всего множества наук наиболее изощренных методов в абстрагировании достигла математика, потому-то ей приписывают характеристику самой точной и строгой науки. Но надо помнить, что абстрактность математического знания весьма своеобразна, специфична, как бы одностороння.

Итак, конкретно-эмпирическое, будучи абстрагированным, предстало через множество понятий, абстрактное обнаружило особый строй понятий, каким-то образом соотносящихся друг с другом. Как правило, абстрагирование помогает очиститься от случайностей, а потому сущность следует искать в том, что абстрактнее всего, так как именно в абстракциях она может явиться в наиболее чистом виде. Из абстракций и связей между ними как раз и слагается корпус частных наук, которые в большинстве своем и застывают на этой стадии познания мира.

И. А. Ильин подчеркивает, что конкретно-эмпирическое — это среда тупого безмыслия, хаос случайных обстоятельств. *Абстрактно-формальное* есть первая и элементарная культура мысли, первое восхождение к всеобщности. В этом разложении на элементы и в выращивании культуры всеобщности мышления и заключается **ценность образования**. Формирование абстрактной мысли есть

очищение мышления от бессмысленных и бесплодных представлений. Именно здесь, на этом этапе, формируется логическая культура мышления. Вместе с тем мысль не может остановиться на этапе абстрактно-формального разложения предмета, поскольку абстрактные элементы надо привести в надлежащую связь, отвечающую природе предмета, привести их в движение в соответствии с изменениями самого предмета, внести в них живительные соки, осуществив в мышлении подлинный синтез самого предмета, то есть поняв его как цельное образование.

Это достигается на новой, диалектической, *конкретно-теоретической* ступени мысли. Здесь надо отвлечься от всего, что отягощает мысль. Здесь надо мыслить по-особому, диалектически. Без *диалектики,* иными словами, не обойтись.

А. Ф. Лосев пишет: "Что значит быть диалектиком? Быть диалектиком значит уметь вывести из всего этого целого каждый отдельный едва заметный его момент и уметь *возвести* его к этому целому. Быть диалектиком значит быть зрячим, зрячим не просто глазами, но и умом, быть чистым умом". Он утверждает, что быть диалектиком *значит мыслить антиномично.* "Жонглирование антиномиями, – подчеркивает А. Ф. Лосев, – часто заставляло меня видеть то, чего другие совсем не видели или, видя, боялись сформулировать, опасясь впасть в противоречия." Умение мыслить антиномиями и образует саму суть философствования. Но для этого требуется особая культура ума, этому нужно учиться. Надо учиться мыслить оппозициями: это – иное, единое – многое, целое – часть, космос – хаос, организация – дезорганизация и т. п.

За всем этим скрывается один великий диалектический принцип, который С. А. Левицкий, анализируя творчество С. Л. Франка, выразил так: "...всякое определенное А можно мыслить лишь в его соотнесенности с каким-то не-А. Но сама соотнесенность А и не-А предполагает, что оба они (А и не-А) являются членами некоего объемлющего единства, которое... не вмешается в рамки логической системы именно потому, что оно есть то, что является условием возможности системности.., точнее – оно есть... "Всеединство".

Иными словами, любой объект есть некая сверхлогическая цельность, в которой, когда абстрагируешь ее, всегда можно выделить некое А (некую сторону, характеристику т. п.), вместе с этим следует искать и противоречащее ему не-А, без которого одна только абстракция А не может образовать целого. А и не-А вместе образуют

такое целое, которое выше, и А и не-А, которое включает их как по отдельности, так и во взаимосвязи. Это и есть всеединое живое конкретное целое, выраженное категориально с помощью оппозиций. Кстати, в этом я усматриваю философский смысл весьма популярной французской поговорки: "Cherchez la femme". Ищите свою противоположность, объединясь с которой, вы обретете цельность.

А. Ф. Лосев приводил немало примеров переходов в противоположность, указывая путь к отысканию А и не-А. Дня категории "бытие" он указывал категорию "небытие". Для категории "становление" пределом будет "ставшее". Для "движения" противоположностью окажется "покой". Или в другой сфере: "эстетическая сущность цыганщины" "есть отчаяние и восторг одновременно", а фокстрот есть "синтез бодрого марша и развратного безвольного томления".

3

С учетом сказанного выше, хотелось бы остановиться на ряде проблем, идей, прозвучавших в пленарных и секционных докладах конференции.

1. Проблема менеджмента, то есть научно обоснованного управления той или иной социальной сферой, учреждением, процессом. Спору нет, эта проблема важна, тем более что чаще мы действуем по наитию, нежели на основе каких-либо принципов и правил. Впрочем, отсутствие принципа тоже есть вполне определенный принцип... Вместе с тем настораживает своего рода мода, конъюнктурность самого нашего внимания к этой проблеме. Туг попахивает очередной кампанией, тогда как серьезного продумывания проблемы пока еще не получается, все остается где-то на задворках хорошего намерения. Почему?

Прежде всего надо помнить, что управление — это процесс согласования функций элементов системы, это, далее, координация их действий, иначе говоря, приведение в единый темпоритм. Но что такое система? Это – совокупность элементов и связей между ними. Каждый элемент, каждая связь не только активна, но и реактивна. Воздействие на элемент, подсистему требует времени, затрат энергии. На изменение состояния элементов системы требуется время, на ответную реакцию также затрачивается определенное время. Потому уже в сам процесс управления как внесения порядка в функционирование системы встраивается, причем изнутри, беспорядок, размывающий конечный результат воздействия. Таким

образом, управление изначально имеет свой предел, свою меру неопределенности-неуправляемости. Особенно важно это для сложных систем, причем, как показывает опыт, любая попытка улучшить, усовершенствовать деятельность одной подсистемы оборачивается ухудшением общего состояния системы в целом. Потому без методологии целочастных отношений здесь не обойтись. В ее свете весь менеджмент укладывается в три позиции: 1) координация частей в составе целого; 2) гармонизация их связей в составе целого; 3) симфонизация, т. е. обеспечение многоуровневого взаимодействия частей на основе подчинения их единой цели. Мы, по правде говоря, еще не подступились даже к первой позиции...

2. Теперь о фазах личности с точки зрения диалектики. Понятно, что категория "личность" по содержанию многопланова, вокруг нее постоянно вспыхивают дискуссии. Одно из определений личности связывает ее с категорией духа, дух же есть бытие, способное к самопорождению. Дух, далее, есть нечто неделимое, цельное. Потому, вообще говоря, когда заходит речь о развитии личности, о тех фазах, которые она проходит, то возникает парадоксальная ситуация.

С одной стороны, личность как категория духа неделима, цельна, самоактивна. С другой же, говорит Н. А. Бердяев, человек еще должен исполниться как личность, то есть сформироваться, значит, пройти ряд ступеней. Но как цельное (неделимое) может стать нецельным, делимым? Фазы, которые выделяются в развитии личности, говорят о правомерности и даже необходимости членения неделимого. Как же сохранить целое при выделении в нем дробных состояний? Это – опять-таки проблема целого и части. Путей решения проблемы здесь много. Но надо учесть одно: линейное расположение ступеней, следующих друг за другом, лишь искажает реальное положение дел, хотя оказывается в то же время наиболее наглядным.

Личность – неделимое целое. В ней, как и в целом вообще, присутствуют разные части, фазы, состояния, которые сосуществуют, взаимодействуют, проникают одна другую. Они как бы "выворачиваются" друг перед другом, образуя всякий раз новый лик личности. Эти фазы нельзя расположить линейно. Они образуют пучок актуально и потенциально представленных состояний личности, развертку бытия личности вовне, причем каждая фаза (а сколько их?) играет и первую (доминантную) роль, и в то же время повторяется в каждой другой. Тем самым анализируя развитие личности, надо опираться на абсолютную диалектику, требующую

выведения и рассмотрения каждой категории (фазы) в свете остальных, так что получается, что каждая фаза развития личности как бы повторяет внутри себя весь ряд (целое) своих состояний, но и каждая фаза, и все они вместе взятые – это новое раскрытие целою, в данном случае, личности. Тем самым развитие личности предстает как чрезвычайно динамичный многомерный, многообъемный процесс, который надо исследовать и исследовать...

3. В марте 1994 года ИУУ стал ИПК. Что произошло с тех пор? Какие изменения мы претерпели? Разумеется, изменения есть, они достаточно ощутимы. Об этих изменениях говорят и методологический семинар (март 1996 года), и последовавшая за ним первая научная конференция. Идут структурные изменения, появляются новые формы работы со слушателями. Но, как представляется, дело пока идет не столь быстро. Не потому, что мы этого не хотим, а, скорее, потому что психологически еще не пообвыклись с необходимостью изменений, да и концептуально пока еще "зависаем". Надо четко понять, что эмпирические изменения нашей жизни должны сопровождаться солидной теоретической проработкой, взаимной корреляцией эмпирии и теории, выделением четкой перспективы, постановкой ясных целей, как ближайших, так и отдаленных.

С 1992 г., с тех пор как я начал работать в институте, прошло уже 5 лет. За это время сменились три проректора по учебной работе. Это – прямое свидетельство того, что в данной сфере у нас не все благополучно, скорее, именно здесь – самое слабое звено нашего ИПК, ибо мы во многом остаемся в прежней концептуально-идеологической нише. Оставляют желать лучшего и качество управления и контроля над этой важнейшей сферой деятельности института.

Повышение квалификации — это сфера послевузовского образования. На нашей конференции звучала мысль, будто ИПК должен выявлять те качества, которые необходимы учителю и которые не формируют ни вуз, ни практика. И затем надо сосредоточить усилия на выработке этих самых качеств.

Что ж, эта идея вполне достойна внимания. При одном, однако, условии. Нам надо иметь своего рода "параметрический портрет", "образец" если не идеального учителя, то, во всяком случае весьма близкого к такому состоянию. И тогда каждого живого учителя мы

можем сопоставить с набором этих желанных для нас качеств, выявить, у кого чего не хватает – и начинаем действовать.

Все было бы просто, кроме одного: кто возьмется за составление образца, кто проверит полноту желанного набора необходимых качеств, кто даст в руки критерий определения практического соответствия реального учителя и образца, кто, наконец, учтет, что, во-первых, как каждый параметр, так и все они вместе взятые изменяются, и что, во-вторых, "идеальный учитель математики" совсем не похож на "идеального учителя истории", а оба они не равны в сумме "идеальному классному руководителю".

Ну, и самое "простое": между идеалом и его реальным воплощением всегда существует неустранимый зазор, куда, как в "черную дыру", могут без остатка провалиться все наши усилия.

С такой постановкой вопроса согласиться трудно. И дело, видимо, должно заключаться совсем в ином. Если мы будем работать в "режиме дополнения учителя" до необходимого образцового состояния, то вместо института повышения квалификации станем институтом коррекции педагогического образования, рискуя превратиться в этаких "санитаров от образования". По сути дела, такая "мудрая идея" обрекает ИПК на вторичную роль, на работу на подхвате. Кому будет нужен такой ИПК?!

Само собой понятно, что субъектом повышения квалификации является специалист, окончивший вуз. Понятно также, что диплом о высшем образовании и реальная практика (скажем, в школе) не совпадают друг с другом. Потому-то и кажется, что надо заняться корректировкой. На самом деле речь должна идти о другом. Субъект повышения квалификации – не только специалист, окончивший вуз, стало быть, завершивший на определенном этапе процесс своего образования. Это – субъект, который внутренне осознает необходимость совершенствоваться, причем непрерывно и постоянно. Но не всегда знает, как реализоваться. Вот тут-то ему и должен прийти на помощь ИПК.

Повышение квалификации – это непрерывное послевузовское образование, в рамках которого осуществляется не только переформатирование унаследованных из вуза проблем и указание на новые способы их решения, но и **расширение круга проблем,** раскрытие их глубины, формирование способности видеть и разрешать новые проблемы. При этом важно учесть, что студент в педвузе, в основном усваивает теорию, как бы иллюстрируя ее на практике,

подтверждая опытом. Учитель в школе начинает видеть проблемы в ином свете, прежде всего на уровне необходимости их решения, осуществления, ибо он – участник реального образовательного процесса. Если же он начинает скептически относиться к теории, которая, как оказалось, учит его далеко не всегда тому, с чем он столкнулся, то у такого учителя сформируется стойкий иммунитет неприятия теории, он перестанет к ней обращаться. Именно для преодоления этой проблемы и нужна методология. Без методологии учитель не способен ни опыт сопоставить с теорией, ни теорию приложить к реальной ситуации.

О методологии считаю необходимым сказать особо, поскольку, во-первых, в педвузах методологии почти не учат, во-вторых, никакая методика не способна возместить ущерб от незнания методологии, ибо сама методика должна строиться на определенных методологических принципах. Вот и получается нередко, что учитель обучается методикам, не зная того фундамента, на котором разрабатываются методы, а потому его знания и в области методики зачастую оказываются поверхностными.

Субъект повышения квалификации как профессионал и специалист своего дела должен повышать свою квалификацию прежде всего в области методологии, сочетая предметно-профессиональное обучение и переобучение с "погружением" в методологические основания своей профессиональной сферы. Методологический профессионализм означает умение видеть возникающие проблемы, находить теоретические нуги их разрешения и воплощать найденные решения на практике. Здесь методология смыкается с творчеством, поскольку проблема всегда содержит элемент неопределенности и требует способности просчитывать возможные ситуации, предлагать способы их решения, оценивать последние и делать выбор в пользу проблем эффективных стратегий.

Последнее означает, что хотя предметно-профессиональное повышение квалификации должно строиться на методологической основе, тем не менее одного этого мало. Субъект повышения квалификации есть личность, причем неповторимая, воплощающая в себе единство субъективного и объективного. Особенностью же личности, как я уже говорил, является ее непрерывное развитие. Это возможно лишь в том случае, если мы будем не просто "вести" слушателя к новым проблемам, но и формировать (опять-таки на базе методологии) в нем способность и потребность размышлять над

проблемами, размышлять над своим собственным состоянием, развитием.

Слушателя надо учить умению размышлять над собой, то есть рефлексии. Вполне возможно, что сверхцелью повышения квалификации должно являться не развитие профессионального мастерства, но пробуждение и закрепление рефлексии субъекта личности над собственным образовательно-интеллектуальным и нравственно-духовным уровнем. Пробужденная рефлексия рано или поздно "озаряет" личность и рождает стремление выйти за пределы достигнутого.

Главный признак профессионала в том, что он непрерывно учится, стало быть, не удовлетворен наличным, имеющимся уровнем своего развития. Надо хорошо представлять, что пробуждение рефлексии у субъекта возможно не только и не столько на методологической, сколько на ценностно-мировоззренческой основе, ибо мировоззрение как осмысление своего места в мире и есть, по сути дела, важнейшая сфера развития рефлексии. Формой пробуждения и закрепления рефлексивного (творческого, ценностно-ориентированного) мышления является приобщение субъекта к культуре. Отсюда вытекает важная роль блока культурологических дисциплин в системе повышения квалификации.

Если уместно ввести в оборот понятие "стандарт повышения квалификации", то можно сказать, что он, стандарт, должен включать: 1) предметно-профессиональную, 2) личностно-психологическую и 3) ценностно-мировоззренческую составляющие. Но надо помнить и еще одно: ни одна из этих составляющих не должна выпадать из процесса повышения квалификации. Это, однако, не значит, что простое включение лекций и практикумов по этим трем составляющим сразу же даст автоматическое решение проблем, стоящих перед нами. Напротив, с осознания того, что есть повышение квалификации, настоящие проблемы для нас только еще начнутся.

Перед ИПК стоят проблемы, которые надо решать. Одна из них – разработка целостной концепции-программы работы ПОИПКРО на 1999 год, ибо 1998 год нами уже упущен. Разработка требует совместных усилий, координации действий, сотрудничества всех секторов института. К сожалению, идея сотрудничества осознана пока еще далеко не всеми, значит, о реальном решении этой важнейшей проблемы речь пока не может идти.

4. Наконец, несколько слов о взаимодействии и сотрудничестве секторов. Оно должно строиться на определенных принципах. Понятно, что полноценное сотрудничество достигается не вдруг – здесь необходимы и психологическая готовность к сотрудничеству, и усилия секторов по движению навстречу друг другу, и осознание значимости, и практические шаги как со стороны рядовых работников, так и руководителей секторов и ректората. Необходимо учесть и содержание сотрудничества. Что я имею в виду?

Напомню прежде об абсолютной диалектике, о которой шла речь выше. Полноценное повышение квалификации имеет место лишь тогда, когда в нем присутствуют все три составляющие, что также было обозначено выше. Существование трех составляющих не означает, что они вытесняют друг друга.

Полноценное сотрудничество, на мой взгляд, начинается тогда, когда все три составляющие повышения квалификации начинают работать друг на друга. Это значит, что выносимые на курсы проблемы рассматриваются комплексно, всесторонне, в свете всех трех составляющих. Это значит, далее, что проблемы рассматриваются, преломляясь одна через другую. Вот этой-то стадии мы пока еще долго не достигнем, ибо туг нужна полная саморефлексия института, расширение и углубление видения каждого направления в свете остальных. Например, история – в контексте ценностно-мировоззренческом, математика – в культурологическом аспекте, проблемы бытия-человека-в-мире – через естествознание, дисциплины технологического цикла, курс ОБЖ. Потому сотрудничество секторов видится мне как на уровне межпредметного взаимодействия (первичный уровень), так и на уровне совместной разработки сводных, интегративных проблем (вторичный уровень). Важно при этом выйти за рамки узкоцеховых интересов и представить саму проблему в глобальном плане.

Хочу особо подчеркнуть, что кафедра философии и социологии образования не намерена подменять и не подменяет собой другие секторы – не в этом ее задача. Но твердо и однозначно констатирую: нельзя надеяться на эффективность повышения квалификации, если продолжать игнорировать ценностно-мировоззренческое развитие специалистов, если продолжать игнорировать участие кафедры в аттестации учителей. Задача кафедры в том, чтобы работать на расширение смыслового и мировоззренческого горизонта восприятия мира учителем. Тот, кто далеко видит, многое понимает, многое

может сделать более качественно, нежели узкий специалист-профессионал, который, как говаривал незабвенный Козьма Прутков, подобен флюсу, ибо полнота ею одностороння.

Переориентация работы ИПК требует решения еще одной важной проблемы, которая, к сожалению, от ИПК полностью не зависит. Опыт работы ИПК прошлых лет, особенно институтов повышения квалификации преподавателей общественных наук, а также понимание того, что повышение квалификации есть работа со специалистом-личностью, наводит на мысль, что полноценной работы с каждым слушателем, когда перед тобой сидят 25 и более человек, не получается. Она в принципе невозможна.

У нас в сознании, к сожалению, прочно сидит ориентация на вал, на массовость охвата, а не на штучную работу и не на работу с малыми группами. В ИПК преподавателей общественных наук нормой является учебная группа из 5-8 человек, в которой каждый работает с каждым, а профессор успевает "охватить" всех членов группы, поработав с ними как индивидуально, так и совместно. Одним словом, повышение квалификации — это дело чаще всего индивидуальное.

Мне, разумеется, можно возразить, что нет денег, что экономически это невыгодно, нецелесообразно. Едва ли надо дополнительно доказывать, что индивидуальная работа является более качественным и сложным видом работы со слушателем, нежели лекция в массовой аудитории. Как это ни парадоксально, но в массовой аудитории примерно треть слушателей "выпадает" из процесса. В аудитории, где сидят 5-8 человек, ты видишь сразу же, кто из слушателей перестает работать. Слушатели мгновенно реагируют на качество преподавания, живое общение достигается намного естественнее. Тут контроль и внимание взаимные. Прямая и обратная связь замыкаются в данном случае накоротко, и через некоторое время становится трудно разобрать: то ли читаешь лекцию, то ли идет проблемный семинар, в который вовлечены на равных условия все его участники. Одним словом, зачастую одно перерастает в другое, но и нагрузки на преподавателя (я имею в виду интеллектуальную и психоэмоциональную составляющие) здесь резко возрастают. Потому к процессу организации повышения квалификации следует подходить более гибко, дифференцированно.

4

Заканчивая обсуждение проблем, хочу вернуться к тому, с чего я начал, именно, к размышлениям о философии, о деле философии, которое, как оказывается, весьма тесно соприкасается с делом образования. Хочу, в частности, еще немного сказать о духе философии, сославшись на ряд авторитетов.

Дух философии таков, писал в свое время Дж. Беркли, что те, кто посвятил ей свое время и труд и размышляет о природе вещей, неизбежно сталкивается с тысячами сомнений "относительно тех вещей, которые ранее казались нам вполне понятными", и "мы незаметно запутываемся в странных парадоксах, затруднениях и противоречиях, которые умножаются и растут по мере того, как продвигаемся далее и далее в умозрении..."

Декарт, как известно, вообще положил *принцип сомнения* в основу своей философии.

Дух философии таков, подчеркивал А. И. Герцен, что в ней "все движется, течет, живет, над каждой точкой одинаковая глубина; в ней, как в горниле, расплавляется все твердое, окаменелое, попавшее в ее безначальный и бесконечный круговорот..."

Мораль этих и множества аналогичных высказываний в том, что настоящая, подлинная философия – лучшее средство против догматического мышления. Она помогает избавиться от иллюзий относительно простоты и одномерности мира. В то же время нет ничего хуже, когда догматизируется сама философия, что случилось с марксистско-ленинской философией в советский период.

Освобождение от догматизма — это возврат к подлинной философии, существующей 2,5 тысячи лет. Она, несмотря на всю сложность своего положения, тем не менее не стареет и все более прочно утверждается в качестве одной из основных дисциплин в учебных заведениях в разных странах мира.

Идет она и в школу. Широко известна подготовленная ещё в 60-е годы в Институте по развитию философии для детей (Монтгелер, США) программа профессора М. Липмана "Философия для детей", которая утвердилась более чем в 20 странах мира. Эта программа адаптируется и к условиям России, в том числе и в Пскове, где предприняты первые шаги по ее апробации в одном из дошкольных учреждений. Мне уже неоднократно приходилось говорить об этой программе, но мои слова, к сожалению, особого интереса в органах управления образованием не вызвали.

В заключение приведу слова московского профессора Н. С. Юлиной, которая отслеживает программу "Философия для детей" и сотрудничает с профессором М. Липманом. *Это* – слова о роли и значении философии в образовании, я с ними согласен полностью.

"Смещение акцентов с усвоения готового знания на умение мыслить гибко, не по шаблону открывает для философии, в силу дисциплинарной специфики, более обширную нишу в школьном образовании. Ее вечно проблемный, "вопрошающий" характер, допущение поливариантных ответов, рефлексивное отношение к инструментам познания, требование логичности и последовательности задействованных в ней когнитивных, этических и эстетических способностей сознания делают ее инструменты уникальными и незаменимыми для выработки навыков недогматичного, гибкого, контекстуального и одновременно строгого и доказательного мышления. Математика, история, литература, компьютерное обучение и другие "предметы" не имеют таких инструментов. Универсальность философских категорий позволяет преодолеть фрагментарность школьного знания, сделать его связным и осмысленным для детского восприятия. Не говоря уже о том, что для вступающих в жизнь людей дисциплинированные рамки философии дают возможность рассуждать на самые различные, в том числе и "смысложизненные", сюжеты, тем самым рефлексивно, не стихийно определяться в своих жизненных ориентирах. И ещё. Философское знание дает возможность искать эти ориентиры на универсалистском, не местническом уровне, что немаловажно для нашего, раздираемого национальными, политическими и религиозными распрями, мира".

Вот неожиданно возникает и еще одна пара антиномий, мимо которых никак нельзя пройти: с одной стороны, это пара "вариативность – стандартизация" образовательного процесса, с другой же, "региональный – федеральный (универсалистский)" уровни организации учебного процесса. Можно утверждать, что за парой "вариативность – стандартизация" скрывается диалектика "множественного и единого*", за парой "региональный – федеральный" – диалектика "части и целого". Решение данных проблем не может быть удовлетворительным на одном только местническом или же на одном только федеральном уровне.

Как только сделан крен в сторону вариативности, так сразу же рассыпаются стандарты образования на уровне государственном, содержание образования расплывается, нарушаются связи разных

типов образовательных учреждений как по горизонтали (попробуйте-ка в этом случае перевести ученика из одной школы в другую!), так и по вертикали, поскольку продолжение образования требует определенного соответствия, преемственности среднего и высшего образования. Если же стандарт абсолютизирован, то разрушается вариативность, а это также оборачивается неминуемыми издержками и потерями в системе государственною образования в целом.

Абсолютизируя региональное образование, мы неминуемо нарушаем целостность образования на государственном уровне, ибо в этом случае наносится ущерб таким дисциплинам, которые не укладываются в рамки региональности. Это – философия, политология, культурология, этика, аксиология, математика, физика, … перечень дисциплин можно продолжать и продолжать. В этом случае как раз и начинает культивироваться узко прагматическое понимание образования, неизбежно оборачивающееся в условиях нашей России массовым обучением ремеслу. Все это нужно, но нельзя забывать и о том, что развитие страны требует фундаментальных знаний и технологий, которые должны быть выдержаны на уровне мировых стандартов.

Но и крен в сторону универсализма – отрыва от эмпирической почвы – не способен дать ничего хорошего. Как видим, решение самых разных проблем образования прямо-таки требует философского осмысления всех проблем, обращения к методологии и мировоззрению в целом. Только при таком подходе содержанием универсальных категорий становятся проблемы бытия, жизни, духовности, национального единения, всего того, что И. А. Ильин называл чувством Родины.

Литература

1. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В двух томах. СПб.: Наука, 1994.
2. Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996.
3. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль 1993.
4. Лосев А. Ф. Форма – стиль – выражение. М.: Мысль, 1995.
5. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М.: Наука, 1991.
6. Юлина Н. С. Обучение разумности и демократии: Педагогическая стратегия "Философия для детей" // Вопросы философии. 1996. № 10. С. 35.

Здравый смысл и образование*

ИНТЕРВАЛЫ ПОЗНАНИЯ. Всем нам памятны пушкинские строки: «О, сколько нам открытий чудных / Готовит просвещенья дух / И опыт, сын ошибок трудных, / И гений, парадоксов друг». Они стали эпиграфом довольно интересной научно-популярной телевизионной передачи «Очевидное – невероятное». В них воспевается торжество разума, они полны ожидания того нового, неизвестного, неожиданного, что обещает человеку век просвещения. Они говорят о сложности постижения истины в процессе *ис-пыт-ания* природы, впрочем, не только природы. Испытание, как правило, сопровождается ошибками, которых, с одной стороны, казалось бы, надо стремиться избегать, но, с другой, из процесса познания они неустранимы, иначе сама проблема истинности знания просто не возникла бы. «Дух просвещенья» поставляет нам не только «светоносные плоды опыта», но и парадоксы, то есть то, что противоречит общепринятому, устоявшемуся, – такова этимология греческого слова «парадокс» («пара» – «против», «докса» – «мнение», то есть *ПРОТИВ МНЕНИЯ*). А то, что идет против мнения, всегда кажется необычным, непривычным, принимается сначала в штыки, ну, а потом - такова участь большинства парадоксов - становится столь же обыкновенным, банальным, что и предыдущее знание.

А. С. Пушкин в этом четверостишии обозначил интервал познавательного процесса: с одной стороны, опыт, отсеивающий ошибки, находящийся как бы на нижней ступени постижения человеком мира, с другой, парадокс, представляющий собой разрыв в непрерывном развертывании познания и уводящий мысль далеко за пределы общепринятого. Однако само познание гораздо сложнее, многомернее и не сводится ни только лишь к постановке опытов с целью добывания научных истин, ни к формулированию одних лишь парадоксов. Правда, в XX веке проблема парадоксальности познаваемого существенно обострилась, причем физиками даже был выдвинут тезис о том, что только та идея заслуживает внимания, которая «является сумасшедшей». Так что парадоксальность мышления, а вместе с нею и гениальность ученого научное

* Опубликовано в: Педагогический поиск. Традиции, инновации, результативность. Материалы III научной конференции ПОИПКРО 23–27 ноября 1998 г. Доклады пленарных заседаний. Вып. III. Псков, 1999. С. 3–14.

сообщество пыталось было сделать парадигмой развития науки на современном этапе, то есть превратить в норму научной деятельности. Но оказалось, что не все так просто и однозначно обстоит и с опытом, и с парадоксальностью, так что и сейчас нельзя с уверенностью утверждать, что процесс научного творчества детально изучен, исследован, что все уже выяснено.

Основание познания. Что же является отправной точкой в познании мира человеком? Обычно считают, что познание начинается с фактов. Но не будем спешить. Факты еще надо добыть, установить, классифицировать, осмыслить. А эти процедуры предполагают существование кое-чего такого, что «идет прежде фактов». Это, в частности, убеждение в существовании мира и соответствующих исследуемых процессов; предварительное наличие рабочей гипотезы, на которую можно было бы опереться и знать, что же следует изучать; гипотеза, в свою очередь, не может появиться иначе, как на основе предыдущего знания, предшествующих представлений, теорий; далее, нужны разработанные процедуры добывания информации, то есть того, что называется опытом, который представляет определенную систему действий, совокупность выполняемых операций и т.п. Оказывается, что существует огромный пласт человеческих знаний, без которых никакое познание мира просто невозможно, но которые далеко не всегда осознаются в силу их «очевидности», а потому они «прозрачны» для человека и человечества, но необходимы как фундамент, на котором вообще только и может быть проведен опыт, сформулирован парадокс и все такое прочее. Каков статус такого знания?

Разумеется, если говорить о современности, то значительное место в системе предварительного знания должно быть отведено научному знанию, накопленному человечеством. Однако научное знание — это знание специализированное, не только произведенное лишь небольшой частью человечества – учеными, и доступное в полной мере также лишь некоторой части человечества, так что уже по одному этому оно не может быть знанием базисным, на которое опиралась бы жизнь каждого человека. Разумеется, сказанное не означает, что мы выступаем против науки, научного знания. Чтобы научное знание могло стать базисным для каждого человека, оно должно трансформироваться и обрести соответствующую форму. К примеру, результаты научных исследований должны на уровне повседневности воплотиться в технические бытовые приборы

(холодильники, стиральные машины, аудио- и видеотехнику), медикаменты, строительные материалы, повышающие комфортность нашего жилья и т.д., войти в качестве основных положений в учебную и научно-популярную, а также и художественную литературу, превратиться в очевидные, банальные истины, да и то не всегда, войдя в этом качестве в сознание каждого человека.

В то же время убеждение в том, что имеет место, существует, а чего нет, что является очевидным, а что не согласуется с очевидностью и требует специального обоснования, человек приобретает не только и не столько в ходе специального приобщения к наукам, но и на основе своего собственного жизненного опыта, не исключая, однако, и чужой, накапливая так называемый *здравый смысл*. Здравый смысл, это можно сказать без преувеличения, является той исходной и фундаментальной основой, на которой вырастают все остальные знания человечества, его многоликая культура.

Феномен здравого смысла. Отношение людей к здравому смыслу неоднозначно. С одной стороны, мы не только слышим призывы, но и сами нередко призываем к тому, что надо бы оставить здравый смысл, выйти из узких рамок обыденных, повседневных представлений. С другой же, наоборот, призываем быть здравыми, рассудительными, опираться на здравый смысл и исходить из него в своих действиях где только можно. Довольно распространены призывы опираться на здравый смысл в политике, хотя порой бывает очень трудно понять, что же здравое содержится в том или ином политическом решении. Так что сам по себе феномен здравого смысла оказывается двойственным и однозначно квалифицирован быть не может.

Понятно, что в научном исследовании здравый смысл может помешать увидеть новое, поскольку главным для здравого смысла являются *устоявшиеся, традиционные* положения, которые отнюдь не стимулируют восприятие нового, тогда как суть научного исследования заключается именно в поиске нового. Здравый смысл по своему содержанию не только устойчив, но и *ограничен*. Как известно, Энгельс называл здравый смысл почтенным спутником в четырех стенах домашнего обихода и подчеркивал, что за их пределами он неизбежно переживает удивительные приключения. Иначе говоря, здравый смысл, как можно заключить из сказанного, отнюдь не способствует глубокому проникновению в суть вещей. Можно

добавить еще, что опасность здравого смысла заключается не только и не столько в этой гносеологической ограниченности. Дело в том, что он способен замкнуть сферу жизни человека на самое себя, на стереотипы и стандарты обыденной жизни и превратить человека в ограниченную и самодовольную личность, в обывателя, живущего по принципу «моя хата с краю». Потому все это дает основание отнестись к здравому смыслу с известной долей осторожности.

Вместе с тем здравый смысл не может быть отброшен, полностью исключен из жизни человека уже по той самой причине, что он является наиболее распространенной сферой освоения мира человеком, сферой непосредственного соприкосновения с остальным миром, образуя первичный и вместе с тем мощнейший пласт духовной культуры человечества, который до сих пор толком и не исследован. Он предстает в весьма разнообразных формах, откладываясь в народной мудрости, воплощаясь в рецепты народной медицины, в традиции и обычаи. Он также образует первичный фундамент философского осмысления мира. Наивный реализм здравого смысла – исходный пункт многих философских размышлений и даже теорий. Если игнорировать здравый смысл и возникающие на его основе обыденные представления о мире, жизни, то это значит выбросить большую часть всех смысложизненных проблем, исключить из обращения огромную сферу человеческих знаний. Не будем забывать, что наука в современном ее понимании появилась лишь в XVI–XVII вв., тогда как человечество существует уже не один десяток тысяч лет и на протяжении всего этого времени производит и накапливает разнообразные знания.

ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ: НОРМА И ОППОЗИЦИЯ. Что же представляет собой «здравый смысл»? Обратимся сначала к этимологии этого словосочетания. Оно является сложным, состоящим из двух слов – *здравый* и *смысл*. Ключевым здесь является слово «смысл». Что есть смысл? На этот вопрос наука не дает точного ответа, хотя многие философы, логики, психологи, лингвисты, социологи, представители других наук пытаются разгадать загадку смысла. Можно сказать, что смысл — это то, что «схватывается мыслью», что, стало быть, приходит вместе с нею. Он может вспыхнуть, появившись внезапно и как бы ниоткуда, и так же внезапно исчезнуть. Ничем удержать его нельзя. Напротив, если мы будем повторять какое-либо слово много-много раз, то оно скоро покажется нам утратившим всякий смысл. Смысл ухватывается интуитивно, непосредственно, его бывает очень

непросто выразить в языке. Когда же смысл «перетекает» в мысль, он становится для нее своим, тогда-то он и облачается в слово. Смысл трансцендентен мысли, то есть находится как бы вне ее, по ту ее сторону, в связи с чем и оказывается неподвластным человеку. Мысль же «расположена» в здешнем горизонте человеческого бытия и подчиняется вполне определенным законам, которые описываются логикой, исследуются психологией. Не случайно говорят о логике и психологии мышления, но не о психологии смысла, хотя словосочетание «логика смысла» отнюдь не выглядит насильственным.

Что касается смысла, взятого самого по себе, то, как пишет А. Ф. Лосев, он есть то, что объединяет, собирает, отождествляет все признаки и свойства вещи в одну неделимую, компактную вещь, когда мы можем сказать о ней только одно слово: «она», «эта» вещь, «та» вещь, «лампа», «ковер», «шкаф» и т.п. Потому человек встречается со смыслом до всякого специального знакомства с науками, до специального обучения: он приобретает жизненный опыт, начиная, как говорится, с пеленок. При этом встреча со смыслом сначала происходит в форме так называемого «здравого смысла».

С логической точки зрения «здравый смысл» есть видовое понятие от родового «смысл». Слово «здравый» означает, как свидетельствует «Словарь русского языка» С. И. Ожегова, *толковый*, *рассудительный*, а также *здоровый*. В «Словаре русского языка в четырех томах» о здравом смысле говорится примерно то же самое: это, во-первых, здоровый (устарелое), неповрежденный болезнью рассудок, ум, во-вторых, трезвое, практическое понимание вещей, рассудительность. Нельзя, однако, сказать, чтобы эти толкования здравого смысла отличались особой ясностью. Что, к примеру, представляет собой рассудительность, толковость, практичность в понимании вещей – все это требует дополнительных разъяснений. В истории философии только после Канта стало более-менее понятно, чем отличаются друг от друга рассудок и разум, хотя люди, не искушенные в тонкостях философии, продолжают эти понятия путать. К тому же возникает вполне обоснованное ощущение того, что на самом деле разъяснения никакого здесь не дается, приводятся лишь слова-синонимы, не более. Более предпочтительным, на наш взгляд, является обращение к другому значению слова здравый – здоровый. Здоровый — это не отклоняющийся от нормы, нормального состояния.

Правда, здесь возникает тоже вопрос, что же такое норма, нормальное состояние: то ли это некое среднестатистическое значение, вокруг которого, как около положения равновесия, колеблется множество реально полученных значений; то ли это некое образцовое, идеальное состояние, которое не может быть достигнуто абсолютно, но только лишь с той или иной степенью. Мы не будем здесь заниматься обсуждением этого вопроса, а только лишь подчеркнем, что понятие нормы предполагает соответствующее ему понятие «отклонение от нормы», то есть патологию, которая есть «не-норма».

Применительно к здравому смыслу это означает, что он может быть понят исключительно лишь на фоне сопоставления с тем, что таковым не является, то есть с «не-здравым смыслом». И если здравый смысл мы раскрывали через такие черты, как устойчивость, ограниченность, приземленность, то «не-здравый смысл», в противовес этому, есть нечто такое, что не является, во-первых, устойчивым, то есть важнейшая его характеристика - текучесть, изменчивость; во-вторых, ограниченным, стало быть, он неограничен, беспределен; в-третьих, вместо приземленности надо вести речь о возвышенности, приподнятости, воспарении. Наконец, можно сказать, что если здравый смысл зажат тисками повседневности, то есть он не свободен, то «не-здравый смысл», напротив, должен быть свободен, не стянут никакими шорами.

Как видим, подобное сопоставление не является слишком натянутым, напротив, оно обещает много интересного. Прежде всего хочется обратить внимание на то, что в процессе этого сопоставления мы выявили характеристики, присущие тому, что идет вразрез с здравым смыслом, не укладывается в него. А это и есть парадокс. Оппозицией к здравому смыслу, его противоречием является *парадокс*. Человек, мыслящий парадоксально, вопреки здравому смыслу, обычно считается гением. Антипод носителя здравого смысла - *гений*, обладатель парадоксального способа мышления. Но не только. Дело в том, что «не-здравый смысл» включает в себя и то, что называют *святостью*: святой тоже не укладывается в рамки здравого смысла, хотя сфера, образ его жизнедеятельности не такие, как у гения. Гений и святой не совпадают друг с другом, но оба они выпадают и из здравого смысла, являют собой отклонение от нормы.

Что же является нормой для здравого смысла? Какие здесь можно указать критерии? Сразу же отметим, что какого-либо общепринятого

рецепта здесь быть не может. И все же понятно, что парадоксальными, с точки зрения здравого смысла, являются, к примеру, такие положения: *утверждение* и *отрицание – одно* и то же; *бытие* и *небытие тождественны*, хотя жизнь и смерть совсем не одно и то же; *одно* и то же *абсолютный покой* и движение с *бесконечно большой скоростью*; *часть тождественна целому*, и *целое тождественно своей части*. Против этих, равно как и многих других утверждений здравый смысл готов восстать, но он бессилен что-либо предложить взамен. Из сказанного тем не менее можно сделать кое-какие выводы относительно признаков, критериев здравого смысла. Оказывается, здравый смысл *не способен соединить в одно целое взаимно исключающие положения*. Он может их фиксировать, но тут же непременно разведет их по «разные стороны баррикады»: в разное время, в разном месте, в разных отношениях.

Заметим, что обычная классическая логика с ее четырьмя основными законами (законы тождества, непротиворечия, исключенного третьего, достаточного основания) является логикой именно здравого смысла. Но без овладения ее азами нельзя надеяться на «погружение» в ту сферу мышления, где как раз и «живет» парадоксальность, хотя надежных путей, ведущих туда, гарантирующих стопроцентный успех, разумеется, нет, да, наверное, и быть не может, хотя бы уже по той причине, что парадокс всегда индивидуален, равно как и гений, тогда как здравый смысл, эта норма мышления и познания, носит массовый характер, воссоздается в большом и малом. Можно сказать, что здравый смысл – фундамент парадоксальности, хотя между тем и другим пролегает, как говорится, дистанция огромного размера. Так что здравый смысл и парадокс нельзя противопоставлять абсолютно, ведь уже по самому своему определению одно есть отрицание другого, стало быть, они через это отрицание связаны воедино.

Динамизм здравого смысла. Здравый смысл, как говорилось ранее, опирается на устоявшиеся, традиционные и ограниченные по содержанию положения. Ограниченность эта заключается в том, что содержанием утверждений, образующих здравый смысл (нередко их называют обыденными знаниями), являются непосредственные данные житейского опыта, который всегда носит ограниченный характер. Вместе с тем житейский опыт, и это известно каждому из нас, является довольно разнообразным и подвижным. Потому и здравый смысл, чтобы адекватно выражать содержание данного

опыта, должен постоянно, как говорят философы, снимать свою устойчивость и ограниченность, расширяя сферу своего предметного содержания, то есть быть способным к изменчивости, подвижности. Так что в своем функционировании он должен постоянно преодолевать сам себя, выходить за свои собственные рамки, иными словами, отрицать себя. Но это и означает, что через отрицание в него проникают элементы парадоксальности. И потому, чтобы здравый смысл мог быть действенным оперативным средством овладения миром, необходимо создавать для его функционирования такие условия, которые бы стимулирование «расплывание», «размывание» его устойчивых и определенных границ. Как это возможно? Разумеется, наиболее эффективным для этого средством оказывается изучение философии.

Это о ней в XVII в. писал английский философ Дж. Беркли, что тот, кто посвятил ей свое время и размышляет о природе вещей, неизбежно сталкивается с тысячами сомнений «относительно тех вещей, которые ранее казались нам вполне понятными», и «мы незаметно запутываемся в странных парадоксах, затруднениях и противоречиях, которые умножаются и растут...». Это о философии говорил в XIX в. А. И. Герцен, что в ней «все движется, течет, живет, под каждой точкой одинаковая глубина; в ней, как в горниле, расплавляется все твердое, окаменелое, попавшее в ее безначальный и бесконечный круговорот...».

Но первым шагом здесь все же является получение образования, которое как раз впервые и встречается со здравым смыслом, способствует его упрочению, совершенствованию, расширению, подготавливает почву для выхода за его рамки, хотя, быть может, не в этом его главная задача. Вполне возможно, что основное назначение образования именно в том и заключается, чтобы всемерно способствовать утверждению и культивированию здравого смысла, то есть здорового, нормального, рассудительного отношения к миру. Вот как смотрел на проблему образования в сопоставлении его со здравым смыслом крупнейший французский философ-интуитивист XX века А. Бергсон.

Краткая биографическая справка. А. Бергсон родился в Париже 18 октября 1859 года. Его отец Мишель Бергсон был композитором и музыкантом, профессором Женевской консерватории, затем – её директором. А. Бергсон получил хорошее классическое образование, традиционное для кругов интеллектуальной элиты Франции. Он блестяще успевал по всем предметам, но особенно интересовали его

философия, математика, риторика и древние языки. Всю жизнь он с почтением относился к классическому образованию и считал, что оно является необходимой основой для формирования личности.

В 1878 г. А. Бергсон поступил в Высшую Нормальную школу, после окончания которой был назначен преподавателем в лицей г. Анжера. Вообще преподавательской деятельности он отдал 34 года своей жизни. В 1883 г. принял кафедру философии в лицее Блеза Паскаля в Клермон-Ферране, где проработал 5 лет. Именно там он разработал свою концепцию длительности – одно из главных достижений своей философии. В 1900 году стал профессором Коллеж де Франс и начал читать там курсы лекций по философии, отличавшиеся широкой проблематикой: идея времени в отношении к философским системам; эволюция теорий памяти; исследование эволюции идей свободы; теории воли и многие другие. Все это принесло ему известность, и когда он читал лекции, то зал был переполнен, причем посещать его лекции считали своим долгом и те люди, которые были весьма далеки от философии. В этот период он создал свою концепцию эволюции, опубликовав в 1907 году книгу «Творческая эволюция», которая принесла ему славу далеко за пределами Франции.

В 1914 году он фактически прекратил преподавание, когда был избран президентом Академии моральных и политических наук, членом Французской академии наук. В этот период он много сделал для реформы системы образования во Франции.

В 1927 году А. Бергсон стал лауреатом Нобелевской премии по литературе, а после него этой же премии были удостоены еще два французских философа А. Камю и Ж.-П. Сартр. А. Бергсон работал практически до конца своих дней. Последняя из написанных им книг «Два источника морали и религии» (1932) — это своего рода философское завещание мыслителя, она вызвала длительную дискуссию среди представителей разных конфессий. Все предыдущие книги А. Бергсона еще в 1914 году были внесены католической церковью в Индекс запрещенных книг, не избежала этой участи и его последняя книга.

В период нацистской оккупации Франции А. Бергсон отказался от привилегий, которые, учитывая его заслуги, предложили ему власти. Умер он 4 января 1941 года: простояв долгие часы в очереди на регистрацию в немецкой комендатуре, он заболел пневмонией.

11 мая 1967 года на одной из колонн парижского Пантеона была выбита надпись: «Анри Бергсону – философу, жизнь и творчество которого сделали честь Франции и человеческой мысли».

А. Бергсон создал всеобъемлющую философскую систему, вобравшую в себя психологию, гносеологию, онтологию, эволюционную концепцию, этико-религиозное учение. В глубине каждой философской системы, считал он, коренится исходная интуиция, определяющая суть системы. Интуиция предстает у него как способ познания, она позволяет непосредственно воспринимать абсолютное. Важнейшим достижением его системы было исследование эволюции, где он исходит из понятия жизненного порыва, в основе которого, в свою очередь, лежит «сверхсознание».

На учение А. Бергсона опирались Э. Леруа и П. Тейяр де Шарден, создатели концепции ноосферы, его эволюционное учение высоко оценивал В. И. Вернадский. Он повлиял своими взглядами на американского психолога У. Джеймса, его идеи стимулировали научное творчество крупного английского историка и социального философа А. Тойнби. Влияние А. Бергсона сказалось в психологии (К. Г. Юнг, П. Жане, Дж. Патнем, Ж. Пиаже) в биологии – в идеях «хронобиологии» (Пьер Леконт

де Ноуи и Ф. Мейер), в физике, наконец, в литературе и искусстве - современная литература «потока сознания» (М. Пруст, Дж. Джойс, Вирджиния Вульф), его идеями вдохновлялся теоретик сюрреализма Андре Бретон. При изложении своей концепции нелинейной динамики и теории самоорганизации (синергетики) на А. Бергсона непосредственно ссылается И. Пригожин.

В 1913–1914 гг. в Санкт-Петербурге было осуществлено второе издание собрания сочинения А. Бергсона в 5-ти томах. О нем писали русские философы Н. О. Лосский, Н. А. Бердяев, И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев. Интуитивизм А. Бергсона был в то время в России очень популярным философским течением. В середине XX века отечественные философы писали о нем не слишком много (В. Ф. Асмус, 1963 г.; Т. А. Кузьмина, 1979 г.; К. А. Свасьян). В настоящее время А. Бергсон возвращается к читателям нашей страны. За последние пять-шесть лет в России издан ряд его крупных произведений: «Опыт о непосредственных данных сознания», «Материя и память», «Творческая эволюция», «Два источника морали и религии», а также несколько статей. На идеях одной из них, представляющей текст речи «Здравый смысл и классическое образование»[9], произнесенной в 1895 г. в Коллеж Роллен в Париже, где он преподавал с 1889 по 1900 гг., на традиционном празднике вручения наград учащимся – победителям ежегодного университетского конкурса, мы и остановимся в дальнейшем в соответствии с темой доклада.

Здравый смысл и склонности души. Понятно, что те моменты, которые в речи А. Бергсона имеют чисто ситуативный характер, хотя, быть может, и весьма интересные, нам приходится опустить. Мы обращаемся лишь к тем положениям, которые имеют общезначимый характер.

Прежде всего, А. Бергсон подчеркивает, что «классическое образование развивает ум наилучшим образом» [1, с. 163]. В то же время он ставит вопрос о зависимости здравого смысла от образования: если такой зависимости нет, то общество лишено того, в чем оно более всего нуждается; если же такая зависимость имеет место, то, тем не менее, говорит А. Бергсон, «нас может лишь удручать неумолимый ход событий наших дней, подспудно готовящий передачу власти в руки слишком многих» [1, с. 163].

А. Бергсон называет здравый смысл *добродетелью гражданина в свободных странах*, связывает его с мудростью и утверждает, что последняя процветает на ниве духовной культуры, этой неизменной привилегии немногих.

Исходный тезис А. Бергсона таков: здравый смысл зависит отчасти от активности интеллекта, отчасти – от недоверия интеллекта к самому себе; здравый смысл, утверждает философ, располагается в тех глубинах, куда образование почти не проникает. А потому,

[9] Речь опубликована в журнале «Вопросы философии». См.: [1].

считает он, следует рассмотреть здравый смысл не только и не столько в связи с интеллектом, но с *общими склонностями души*.

Проявления души он усматривает в деятельности органов чувств, фиксирующих материальные объекты и сообщающих нам о полезности последних. Но мы живем не только в физической, но еще и социальной среде, где действуем, причем наши поступки воздействуют как на нас самих, так и на общество. В этой связи очевидное назначение здравого смысла заключается в том, чтобы предчувствовать следствия наших поступков, отличать существенное от случайного, важное от неважного, выбирать то решение, которое даст максимально ощутимую пользу.

Здравый смысл — это *своеобразное чувство*, которым мы руководствуемся в наших отношениях с людьми, таков вывод А. Бергсона.

Далее в своем выступлении он сопоставляет *здравый смысл и гения*. Гениальность, по его мнению, есть интуиция высшего порядка, способная раньше строгого доказательства обнаружить неожиданную близость вещей. В повседневной жизни нам тоже часто приходится ясно и быстро принимать решения на основе «ухватывания» целого, без учета всех деталей. Вот тут-то мы и взываем, говорит А. Бергсон, к здравому смыслу, который в практической жизни есть то же, что гений в науке. Тем самым здравый смысл и гениальность неожиданно обнаруживают не только общие точки соприкосновения, но далеко идущие параллели.

Общим для них является и то, что здравый смысл и гений вовсе не пассивны, но *постоянно готовы к действию*. Они вновь и вновь применяются к новым ситуациям. Так что потенциальная готовность к действию в новых условиях — это та внутренняя сила, которая изнутри подрывает его устойчивость.

Здравый смысл способен схватывать суть вещей, причем методы этого схватывания чрезвычайно разнообразны. Но от научного познания его отличает то, что здравый смысл направлен – и в этом его принципиальная ограниченность – не к универсальным истинам, но к *истине сегодняшнего дня,* он не берет все факты сразу, но выбирает, находя, что кое-чем можно и пренебречь. В этом отношении, считает А. Бергсон, здравый смысл все же ближе к инстинкту, чем к научному постижению мира.

О СУТИ ЗДРАВОГО СМЫСЛА. Как же здравый смысл все-таки связан с опытом? Ведь в процессе жизни постоянно возникают все новые и

новые ситуации, которые требуют и новых подходов. И даже самые искусные рассуждения не могут во всем «следовать тончайшим ускользающим контурам подвижной реальности» [1, с. 165]. Здравый смысл интересен тем, что он не заключается ни в поиске общих принципов, ни в обретении все более и более обширного опыта, ни в точной дедукции, ни в тончайшей логике. «Являясь, – говорит А. Бергсон, – прежде всего инструментом общественного прогресса, он извлекает силу только лишь из самого принципа социальной жизни – из духа справедливости» (с. 165). Тем самым А. Бергсон переводит рассуждения о природе здравого смысла из логико-методологической и психологической плоскости в плоскость социального функционирования, находя, что именно здесь скрываются источники его действенности. При этом он специально констатирует, что имеет в виду не абстрактную и теоретическую справедливость, а справедливость живую и действенную, которая «более всего боится купить добро ценою зла» (с. 165). Значение справедливости он усматривает в том, что она, реализуясь в человеке как носителе добра, становится тонким чувством, даже осязанием практической истины и показывает человеку, как «исправить несправедливость, делая добро, как соблюсти осторожность, чтобы избежать несправедливости» [1, с. 165].

««Я вижу», – говорит А. Бергсон, – в здравом смысле *внутреннюю энергию интеллекта*, который постоянно одолевает себя, устраняя уже готовые идеи и освобождая место новым, и с неослабевающим вниманием следует реальности. Я вижу в нем также *интеллектуальный свет от морального горения, верность идей,* сформированных чувством справедливости, наконец, *выпрямленный характером дух*» [1, с. 165]. (Выделено всюду нами. – *Н. Р.*).

Современная философия, констатирует мыслитель, проводит резкую грань между интеллектом и волей, знанием и моралью, мыслью и действием. Но мысль и действие имеют, по его мнению, общий источник – здравый смысл. Ведь именно он делает действие разумным, а мысль – практически направленной. Так что более предпочтительно считать здравый смысл изначальной, исходной установкой, а мысль и волю – двумя расходящимися путями этой способности ориентации в мире. То есть здравый смысл, по мнению А. Бергсона, является не просто исходной точкой исследования единства мысли и действия, но, что очень важно, той точкой, где эти внешне несовместимые противоположности просто сливаются

воедино. И поскольку здравый смысл движим чувством справедливости, поскольку он представляет собой основу того, что называют духом, то, задает вопрос А. Бергсон, не следует ли считать его *врожденным и независимым от воспитания*? И на что же тогда воздействуют воспитание и классическое образование? Как они влияют на здравый смысл? Чего можно от них требовать?

О ВОСПИТАНИИ ЗДРАВОГО СМЫСЛА. А. Бергсон говорит, что мы обречены таскать за собой мертвый груз пороков и предрассудков, мы позволяем нашему разуму принимать решения, которые порой идут вразрез с волей, даже теряют с ней связь. Таким образом, в нас постоянно проявляются силы, побуждающие уклоняться от здравого смысла. В этой связи назначение воспитания и классического образования А. Бергсон усматривает в том, чтобы отбрасывать препятствия, мешающие нормальному и свободному проявлению здравого смысла.

Что же мешает деятельности здравого смысла? Одна из главных преград, считает философ, свободе духа, свободному проявлению здравого смысла заключается в идеях, которые поставляются нам посредством языка. Многие из нас попадают под власть идей, тех слов, которые их выражают, не подозревая, что за ними теряется реальность, теплота и подвижность жизни.

В этой связи назначение классического образования в том, чтобы разбивать лед слов и обнаруживать под ним *свободное течение мысли*. Как это достигается? Прежде всего, обращением к языкам и обучению способности переводить идеи с одного языка на другой, а это, говорит А. Бергсон, обращаясь к учащимся колледжа, «заставит вас мыслить, независимо от слов, сами идеи» [1, с. 166]. Классическое образование, хотя и кажется, что оно придает чрезмерное значение слову, на самом деле учит нас не обманываться словами. Оно избавляет наше мышление от автоматизма, от форм и формул, восстанавливает в нем свободное течение жизни. «Воспитание здравого смысла состоит не только в том, чтобы *освободить интеллект от готовых идей*, но и в том, чтобы *отвести* его *от слишком простых идей, задержать* на *скользком склоне дедукций и обобщений*, наконец, *предохранять* от *излишнего доверия к самому себе*. Наибольшей опасностью образования для здравого смысла является укрепление нашей склонности судить о людях и вещах с чисто интеллектуальной точки зрения, ... распространять этот принцип на общество, одобряя в институтах, законах и обычаях лишь

то, что отмечено внешним и поверхностным знаком логической ясности и простоты организации» [1, с. 167–168]. (Выделено всюду нами. – *Н. Р.*). Интеллект является хотя и важной, но далеко не единственной в жизни человека силой, ведь он сам действует на основе некоторой скрытой способности, некоторого жизненного порыва, моральной силы.

Величие нации, утверждает в связи с этим А. Бергсон, зависит не от ее интеллектуального развития, а от некоторых *невидимых запасов энергии*, которыми интеллект лишь питается, *от силы воли* и *от стремления к великому*. Именно эту идею воспитание и образование могут глубоко запечатлеть в нас, причем не с помощью специально изобретенных доказательств, но через тысячи уроков, извлеченных из истории и жизни. Тем самым и наша душа сможет вернуться на ее естественный путь - путь здравого смысла. Ясность идей, сосредоточенность и внимание, свобода и в то же время сдержанность в суждениях создают лишь вещественную оболочку здравого смысла; но, говорит А. Бергсон, только в страстном стремлении к справедливости – его душа.

Литература

1. Бергсон А. Здравый смысл и классическое образование // Вопросы философии. 1990. №1. С. 163–168.

Духовность и образование*

В конце 1995 г. группа ученых Псковского областного института повышения квалификации работников образования, в состав которой входил и один из авторов настоящей статьи, по заказу Главного управления образования (ГУО) Псковской области, подготовила проект "Программы развития образования Псковской области» [1, с. 3–49]. Оглядываясь на то, как проходила работа над данной программой, можно отметить и положительные и отрицательные моменты творческого процесса.

К числу отрицательных моментов следует, пожалуй, отнести, во-первых, определенную медлительность в выражении заказа на

* Опубликовано в: Творчество и культура. Материалы Всероссийской научно-практической конференции (Екатеринбург, 16 – 17 декабря 1997 г.). Екатеринбург, 1997. С. 131–135. Соавтор: Н. А. Рыбакова

программу со стороны ГУО области, из-за чего впоследствии началась спешная и лихорадочная деятельность по сбору материала, его анализу, обобщению и т.п. Во-вторых, несмотря на предложения авторской группы создать две-три альтернативные группы для подготовки вариантов программ, чтобы можно было выбрать наиболее эффективную, а возможно, и создать на их основе нечто новое, никаких шагов в этом направлении предпринято не было. В итоге родился всего один вариант проекта, который затем обсуждался в разных инстанциях и на разных уровнях и имел, как это водится, своих сторонников и противников. У противников проекта, правда, не нашлось ни одного серьезного аргумента, который смог бы "рассыпать" саму концепцию программы, хотя критического апломба было предостаточно. Но главный недостаток "всех предшествующих противников программы" заключался в том, что цельной альтернативной программы так никто не предложил до сих пор.

К числу положительных моментов, вообще говоря, относится очень многое. Перед авторской группой стояла задача не просто дать этакую полуэмпирическую модель развития образования – подобного рода моделей прошло перед нашими глазами много, но ни одна из них нас не удовлетворила. Группа подошла к проблеме во всей ее полноте и фундаментальности, начав, что называется, с главного вопроса: что есть образование? Каково его место в жизни индивида и социума? Поиски ответов на эти и множество других вопросов явились как бы логическим продолжением размышлений над проблемами философии образования, перечень которых был обозначен нами в местной прессе, в ряде спецкурсов для разных категорий работников образования ([2], [3], [4]).

Мы исходили из того, быть может, на первый взгляд спорного, представления, что образование – базовый, фундаментальный процесс жизнедеятельности общества, обеспечивающий концентрацию, переработку и трансляцию социального опыта от одного поколения к другому. Тем самым образование мы представили, как проективный процесс, устремляющий общество в будущее. Образование – это сейчас начинает, правда, с большим трудом, входить во всеобщее сознание – есть основа и важнейший механизм развития общества. А это означает, что образование становится приоритетной сферой развития общества, предназначенной для выявления, развертывания уникального и неисчерпаемого человеческого потенциала. В настоящее время в литературе появляются мысли о необходимости

перехода общества на новую, образовательную стадию [5], о "цивилизации образовательного общества» [6].

Осмысливая как данные, так и многие другие характеристики образования, нельзя не прийти к ощущению, что оно всеобще, всеохватно. Образование – нечто такое, что все собой охватывает, пронизывает. Нет, по-видимому, ни одно индивида, да и никогда не было, который выпал бы из сферы образования, как нет и абсолютно необразованных людей – они различаются лишь качеством и уровнем образованности. Образование, повторяем, всеохватно. И это дает нам основание говорить о нем как о некоем универсуме и позволяет поставить проблему его параметрического рассмотрения.

По сравнению с понятием системы термин "универсум" является более предпочтительным, во-первых, потому, что система ниже универсума на несколько порядков, во-вторых, универсум включает в себя идею единства и даже целостности, что вовсе не обязательно для системы, в-третьих, универсум не только не исключает, но даже предполагает множество содержащихся в нем частей с относительно самостоятельным существованием, тогда как система обязательно элементы связывает, ограничивая их вариативность.

Подходы к описанию образования могут и должны быть разными: экономический, социологический, политический, культурологический, исторический и т.д. Вместе с тем образование – целостный феномен, не являющийся сущностно адекватным ни одному из этих подходов. Образование – категория не экономическая, хотя без экономики развивать его невозможно; не политическая, хотя любое государство проводит ту или иную политику в области образования; не культурологическая, хотя осуществляется оно в той или иной культуре. Потому, вообще говоря, параметры могут быть выделены по-разному. Важно прежде всего то, чтобы каждый из них был необходим, а все вместе они были бы достаточными для выражения образования как универсума.

Можно выделить четыре таких параметра. Во-первых, образование есть вхождение человека в мир. В этом случае речь идет о формировании научно обоснованного образовательного пространства, представленного разного типа образовательными учреждениями. В общем случае проблема заключается в том, чтобы найти оптимальное соотношение между государственными и негосударственными образовательными учреждениями,

обеспечивающими образовательные потребности и запросы населения.

Во-вторых, образование есть постижение человеком смыслов бытия. Здесь возникает проблема содержания образовательного процесса: анализ существующих, разработка и внедрение новых технологий обучения; введение и изъятие тех или иных образовательных областей; создание интегративных курсов и проч. При этом важно не упустить из виду, что образование, взятое в его предметной части, должно устремлять человека к поиску высших смыслов бытия. Постижение смысла бытия есть одновременно наполнение человеком смыслом собственной жизни. Потому образование есть искание смысла жизни в сопоставлении с высшим смыслом. Если нет устремления на высший смысл, то мельчают и рассыпаются жизненные ценности и даже просто ориентиры. Если на место высшего смысла ставится какой-то эрзац, выдвигается фетиш, пусть даже и привлекательный, то содержание образования неизбежно утилизируется, становится нацеленным исключительно на внешние формы бытия.

В-третьих, образование есть обретение человеком собственного образа. Для этого и необходимо искать смысл жизни. В рамках, очерченных данным параметром, речь идет об организации воспитательного процесса. При этом надо четко представлять соотношение между высшим смыслом, имеющим абсолютное значение и ценностями жизни, носящими релятивный характер. Если ориентироваться исключительно на "здешние ценности", то это неизбежно приведет к этическому и аксиологическому релятивизму. В свете сказанного образование предстает как вечное задание человеку, направленное, на развертывание всех его творческих способностей. И нельзя сказать, что с окончанием школы или вуза образование для каждого из нас заканчивается. Нет, оно сопровождает человека "от" и "до", пока он жив. Потому столь важны не только педагогика, но андрагогика и геронтогогика, которые также не должны выпадать из поля зрения государства. Заметим также, что образ человека есть в известной степени "идеал человека", который должен витать в образовательном процессе как некая цель. Без этого само образование становится аморфным, теряет свое значение. Но где найти, в чем увидеть искомый идеал? Задача эта сейчас не из легких, но она так или иначе имеет место быть.

В-четвертых, образование есть пробуждение и становление духовности. С этим можно, видимо, связать ядро и смысл самого образования, о чем мы скажем чуть подробнее.

Образование имеет свою идею (смысл) и свое воплощение. Идея образования как такового и есть проблема выявления и исследования его смысла. Воплощение же образования – это проблема реального его осуществления. Если первая проблема является в основном теоретической и даже философской, то вторая есть проблема практическая. И как часто беремся мы за практическую реализацию того, что предварительно теоретически не проработано, а потом удивляется и разводим руками: «Хотели как лучше, а получилось как всегда». Образование, если иметь в виду именно его философский анализ, должно постоянно находиться и представать перед взором философа не в аспектах, а в единстве его смысла и воплощения. Это вполне очевидное требование, поскольку осмысливание эмпирии образования возможно лишь на основе определенной идеи образования, на основе соответствия идеи и реального образовательного процесса друг другу, на основе их взаимных корреляций.

Теперь подчеркнем, что выделенные выше параметры образования взаимосвязаны. Более того, они как бы продолжают друг друга, но в то же время каждая новая формула вводит и новые категории: вхождение, бытие, смысл бытия, жизнь, смысл жизни, образ, человек, духовность... При этом нельзя не видеть, что их стержнем оказывается человек. В мир входит человек; смыслы бытия постигает человек; обретает свой образ человек; становится духовным он же. Можно сказать, что образование и есть процесс становления человека и в то же время основание его жизнедеятельности.

Что такое человек? Это, пожалуй, вопрос вопросов. Веками, тысячелетиями крутится человек вокруг собственной тайны и никак не может ее разгадать. И едва ли когда приблизится к ее окончательному раскрытию, ибо тайна эта, как линия горизонта, постоянно удаляется, с какой бы скоростью к ней ни приближаться. Так что сложности проблемы образования сопряжены со сложностью проблемы человека.

Существует множество концепций человека, хороших и разных. Нет нужды заниматься здесь хотя бы их перечислением. Отметим лишь то, что играет важную роль в контексте рассматриваемой нами проблемы. Это, во-первых, понятие цельного человека. Цельный

человек представляет собой единство внутреннего и внешнего человека. Понятие внутреннего человека уходит в античность, встречается у Платона, в Библии у апостола Павла, рассмотрено Августином и прочно вошло в христианство. Внутренний человек ориентирован на совершенствование своего духа, духовных состояний, стремится подчинить духу движения души и тела. внешний же человек ориентирован на внешние формы бытия, на удовлетворение прежде всего своих плотских, телесных потребностей, страстей, желаний и влечений. Когда утверждается человек внешний, это значит, что дух его уступает место порывам душевным и телесным, теряет свою ведущую роль в иерархии духа, души и тела. собирание человека в цельность и есть процесс восстановления гармонии внутреннего и внешнего человека при ведущей роли первого.

Христианство говорит о трехчастном строении человека, о том, что три его части – дух, душа и тело – находятся в гармонии, когда говорится о человеке цельном, они друг с другом не смешиваются, не подменяют друг друга, нов то же время тесно связаны между собой. Дух есть средоточие всех человеческих способностей и сил. Он есть то, что иногда обозначают категорией «Яйность»: человек, в котором дух концентрирует в себе все его потенции и координирует деятельность всех его частей, есть личность, или Я. Таким образом, когда речь заходит об образовании, то необходим переход от человека к личности, а это представляет собой дальнейшее прояснение смысла самого образования.

Вместе с тем понятие личности также не является достаточно определенным, вызывая острые споры среди философов, психологов, педагогов. Опять-таки уходя от необходимости рассматривать разные позиции, обратимся тем не менее к одному мыслителю в качестве авторитета, который дал неплохой анализ природы личности. Это – Н. А. Бердяев [7].

Он пишет, что стать личностью – вот важная задача человека. Личность есть целое, не равное ни природному миру, ни общественному. Она предполагает существование сверхличного, к чему она поднимается. Личность есть творческий акт, она всегда свободна, индивидуальна. Личность – это человек, следующий своему внутреннему голосу, который и призывает человека осуществить свою внутреннюю задачу.

Эти, а также целый ряд других качеств придает личности дух. Личность имеет свой собственный духовный центр, в котором и сосредоточивается макрокосм, становясь достоянием личности, а сама она становится микрокосмом. Именно дух придает личности цельность.

Чтобы исполнить свое предназначение – стать Человеком, – человек должен осуществиться как личность. Задача и цель образования в этой связи заключается в том, чтобы вести человека к личностному становлению, к обретению им самостояния. И поскольку центром личности является ее дух, постольку задача образования как раз и заключается в пробуждении этого духа, в пробуждении духовности человека вообще. Ибо не всякий человек есть личность, не во всяком человеке соблюдена иерархия духа, души и тела, не во всяком человеке дух играет позитивную роль, направляющую человека на достижение совершенства, высших ценностей, даже просто на устойчивое существование. Чтобы достичь этого, нужны воля, сила, значительная энергия, ум – все это тратится на то, чтобы поддерживать гармонию на определенном уровне, не говоря уже о повышении степени своей гармонии. Именно потому образование является неотъемлемым атрибутом бытия человека и сопровождает его всю жизнь. можно сказать, что образование имеет онтологический смысл, оно есть категория духа, духовного бытия человека.

Итак, образование – категория духа. Его назначение в том, чтобы сформировать духовный центр личности как центр сосредоточения макрокосма (Вселенной) в микрокосме (человеке). Тем самым образование предстает сугубо и одновременно во многих измерениях: и как сугубо индивидуально-личностное, ибо всегда личности уникальна и неповторимо индивидуальна; и как социальный процесс формирования человека и адаптации его к жизни в социуме; и как космический процесс, раскрывающий смысл бытия человека в Универсуме.

Образование есть а) вхождение человека в мир, б) постижение смыслов бытия, в) обретение им собственного образа и г) пробуждение духовности. Таким образом, в сущностном описании образования в единое целое, если мы на время оставим человека и личность, сходятся понятия «смысл» и «духовность». Почему? Дело в том, что именно духовность необходима человеку для постижения смыслов бытия.

Изучая окружающий мир (физические явления, психические процессы, социальные изменения и многое другое), человек идет от материально-вещественного его проявления к смыслам происходящего. Можно увидеть вещь, к примеру, грозовой разряд, но нельзя потрогать руками его смысл. Смыслы невещественны, впрочем, не вполне они вписываются и в идеальную сферу. Но сейчас мы уточнять это не будем. Многообразие внешнего мира демонстрирует человеку, что смыслы мира россыпью лежат перед ним, но через вещи они непосредственно непостижимы, надо еще научиться «извлекать» смыслы из бытия мира. Как это сделать? Этот вопрос непрост, человечество «ломает» над ним голову на протяжении всего своего существования. Имеются разные попытки прояснить саму ситуацию.

«О духе обычно говорят не как об особой разновидности существования, а как о *бытии*. Бытии безо всяких оговорок. Дух – безусловное бытие...» [8, с. 9]. «*Дух есть бытие, способное к самопорождению*, а точнее, к самоконструированию» [9, с. 32]. Исходя из этих характеристик, можно сказать, что дух есть абсолютное бытие. Это такое бытие, которое не просто изначально и первично, но и заключает (содержит) в себе самом собственный смысл. Этим дух отличается по способу бытия от бытия вещи. Бытие вещи – это окачествованное бытие, оно имеет ограниченный характер, является несамостоятельным. Вещь не способна к самопорождению, если она не пронизана духом. Потому-то вещь и ее смысл четко разделяются, будучи тем не менее взаимосвязанными: о столе вне смысла стола нельзя сказать, что он – стол. Вещь становится понятной, осмысленной только тогда, когда обнажен ее смысл. Дух же есть непосредственное единство бытия и смысла, где невозможно ни четкое их разделение, ни столь же четкая мыслимость тождества в силу его изначальной свободы, активности, подвижного и всепроникающего характера, бесконечности и безграничности. «Это свойство вездесущности позволяет духу, во-первых, доходить до самых вершин мироздания и быть совершенным, во-вторых, творить любую предельную целостность и, в-третьих, привносить сопричастность к предельным целостностям (смысл) в каждое отдельное наличное бытие» [8, с. 8]. Потому всякая попытка установить форму тождества бытия и смысла представляет попытку определить, оконечить дух, ограничить его вездесущность, а это неизбежно оборачивается общей деформацией и смысла бытия и

бытия смысла, равно как и самого духа, который предстает уже в несобственной форме, то есть в форме своего инобытия. Несмотря на эти его особенности, дух доступен человеку, обретается им – вместе с этим обретаются и новые состояния человека, называемые общим словом «духовность».

Говоря о духовности и духе, констатирует И. А. Ильин, не надо бояться этих слов, стоящей за ними запутанной метафизики. Дух есть нечто такое, что каждый из нас не единожды переживал в своем опыте и что всем нам доступно. Дух есть самая подлинная и самая драгоценная реальность. Тот, кто желает и жаждет духа, должен заботиться не о наполнении памяти из чужих книг, но о разыскании в своей жизни всего того, что придает ей высший смысл. Каждый должен найти свою собственную дверь в это царство смысла, найти самостоятельно.

Дух живет всюду, где проявляется или переживается людьми Совершенство. Стремление к Совершенству и составляет духовный смысл и природы, и человеческой жизни. Всюду, где мы находим это, мы обретаем духовное измерение вещей; переживая это, мы приобщаемся духу. Тот, кто начал духовную жизнь, открыл новые горизонты и новые пласты бытия. он убеждается на каждом шагу, что дух есть «воздух» и «хлеб» человеческой жизни. Дух есть сокровенный внутренний свет во всех вещах, начало, во всем животворящее, осмысливающее и очистительное. Он освящает жизнь, чтобы она не превратилась в мертвую пустыню, в хаос пыли и вихрь злобы; он сообщает всему силу, чтобы стать духовным. Это и есть, утверждает И. А. Ильин, самое важное в воспитании [10, с. 306–308]. Нам остается добавить, что это есть и самое важное в образовании, которое отнюдь не исчерпывается предметным содержанием, знанием и не сводится к сумме изучаемых дисциплин.

В свете сказанного можно утверждать, что человек «черпает» духовность в бытии мира. она, как говорилось, нужна для постижения высших смыслов бытия. духовность обретается через смыслы, так что смысл и духовность в известной степени взаимообратимы. Смысл в общем употреблении этого слова есть значимость. Значимость смысла, в свою очередь, называют ценностью. Постигать смыслы бытия и значит высвечивать ценностное содержание мира и утверждать через это значимость его бытия для самого человека. Духовность и есть способность человека к восприятию и экспликации

смыслов бытия, совершенства, красоты и истины мира. при этом важно учитывать следующее.

Во-первых, понимание духа как непосредственного тождества бытия и смысла приводит к мысли о существовании духовной основы самого бытия, о том, что придает самому бытию совершенство, делает его «живым бытием». Если бы в мире изначально не было духа и его проявлений, то возникновение духовности у самого человека невозможно было бы сколько-нибудь последовательно объяснить. Ей, вообще говоря, просто неоткуда было бы появиться.

Во-вторых, способность человека постигать смыслы бытия, то есть обретать духовность, становиться духовным означает, что у человека должен быть определенный центр духовности, в котором могли бы сосредоточиться и концентрироваться смысловые линии бытия, идущие от самого мира. Это – духовный центр личности, ее Я, которое само затем становится как бы истоком, излучающим духовность от самого человека. Христианство утверждает, что «органом духовности» является сердце человека.

В-третьих, можно говорить о духовности-в-мире и духовности-в-человеке и об их сущностной идентичности. Постижение смыслов (ценностей) бытия человеком возможно лишь при условии, что духовные колебания бытия и центра личности начинают происходить в одной фазе, взаимно усиливая друг друга. Впрочем, не исключено и явление взаимного погашения – такой человек впадает в духовную кому, становится внедуховным. У этих видов духовности различны энергийно-выразительные потенции, потому степени духовности человека бесконечно разнообразны и выразительны. В этом плане нет двух одинаково духовных личностей. Такова в общих чертах связь образования и духовности, их единство и различие [11].

Разумеется, прикладная сторона образования, ориентированного на становление духовности, требует специальной проработки, представляя довольно сложную проблему. Но как бы ни относиться к изложенному выше, принимать ли нашу концепцию безусловно, подвергать ли ее критике, отвергать ли ее совсем, едва ли можно возразить против того, что она позволяет-таки дать более-менее квалифицированную оценку современному состоянию образования.

Литература

1. Развитие образования Псковской области на 1996-2000 годы (сборник целевых программ). Псков, 1996.

2. Рыбаков Н. С. Образование: грамота? знание? открытый мир // Псковская правда. 1995. 10 марта.
3. Рыбаков Н. С. Быть образованным – значит видеть смысл бытия // Псковская правда. 1995. 14 апреля.
4. Рыбаков Н. С. Обретение образа // Псковская правда. 1995. 2 июня.
5. Рыбаков Н. С. ИУУ, ИПКРО и РИРО как формы институциализации образования // Развитие региональных систем образования: методология, теория, практика. Рязань, 1996.
6. Субетто А. И. Канун третьего тысячелетия как финал Классической Стихийной Истории // Народы содружества независимых государств накануне третьего тысячелетия: реалии и перспективы. Тезисы Международного научного конгресса. Т.1. СПб., 1996.
7. Бердяев Н. А. Проблема человека (к построению христианской антропологии) // Бердяев Н. А. Самопознание. Лениздат, 1991.
8. Пивоваров Д. В. Дух, душа и смысл жизни человека: Философия религии. Екатеринбург, 1993.
9. Бабушкин В. У. Философия духа (опыт интенционального анализа). М., 1995.
10. Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993.
11. Рыбаков Н. С. О смысле образования // Инновационная деятельность в системе образования. Псков, 1996.

Образование и мировоззрение*

Постановка проблемы. Суть вынесенной в название статьи проблемы заключается в том, чтобы выяснить, существует ли связь между образованием и мировоззрением. Проблема, как правило, возникает там, где есть неопределенность, предполагающая множество решений и выбор одного из вариантов решения. Исходная ситуация в данном случае – это ситуация неопределенности, ибо, приступая к рассмотрению проблемы, мы должны допустить, что нам, вообще говоря, неизвестно, существует такая связь или же нет. Разрешение проблемы – это устранение неопределенности, в частности, прояснение ситуации, заключающееся в утвердительном или же отрицательном ответе относительно связи между образованием и мировоззрением.

Если между ними нет связи, тогда необходимо показать, что мировоззрение и образование сосуществуют сами по себе, вне всякого отношения друг к другу. Если же связь существует, то в этом случае

* Опубликовано в: Социализация детей и подростков: Проблемы и перспективы предупреждения правонарушений. Сборник статей и материалов в помощь работникам образования. Вып. II. Псков, 1998. С. 9–28.

необходимо проследить особенности их взаимоотношения. Зачем это все нужно? Затем, чтобы лучше понять закономерности развития образования и мировоззрения, оценить современное состояние образования, вскрыть тенденции его развития, видеть перспективы.

Чтобы разрешить проблему, т.е. устранить неопределенность, надо выяснить, во-первых, что такое мировоззрение, каково его строение и исторические модификации, во-вторых, что такое образование, в чем его суть и функции, в-третьих, как они соотносятся и что из этого получается. Иначе говоря, следует изучить сцепку "мировоззрение-образование", поскольку их взаимное "прилаживание" друг к другу и есть именно их отношение. После этого надо рассмотреть а) мировоззрение в составе этой сцепки, т.е. в контексте образования, как в образовательном процессе формируется, функционирует, транслируется мировоззрение, б) образование в контексте мировоззрения, как мировоззрение стимулирует или, напротив, блокирует развитие и функционирование образования, наконец, в) какие новые формы появляются в результате этого взаимодействия

Понятно, что здесь сформулирована чрезвычайно объемная проблема, привлекающая к себе внимание исследователей [1], так что в настоящей статье мы обозначим лишь ее контуры. Детальное исследование требует более пространного изложения.

Что такое мировоззрение? О мировоззрении написаны горы литературы[10], наверное, нет необходимости заниматься ее обзором и анализом. Заметим лишь, что всякий раз открывается что-то новое, так сложен феномен мировоззрения. Я остановлюсь лишь на двух моментах, представляющихся существенными в контексте обсуждаемой проблемы.

Момент первый: существует ли мировоззрение вообще? И зачем оно человеку?

Существование мировоззрения, вообще говоря, далеко не очевидно. В самом деле, зачем оно человеку нужно? Без него ж лучше, хлопот меньше. Знай себе, торгуй пуговицами или мороженым, займись бизнесом, фирму открой... Все остальное – пустяки, ведь из мировоззрения денег не выколотишь! Такова весьма распространенная сейчас точка зрения.

[10] Из числа новейших публикаций см.: [2].

Попробуем с ней согласиться и порассуждать "методом от противного".

Допустим, что мировоззрение для жизни человека совершенно излишне, что оно есть некий фантом, отягощающий человеку жизнь и от него следует совершенно избавиться.

Итак, ни в жизни индивида, ни социальных групп, ни для общества в целом – нигде не должно быть никакого мировоззрения. На каком основании мы сделали это допущение? Да на том, что никакой прямой пользы наличие мировоззрения человеку не дает. Нет угля, нефти – остановятся электростанции, заводы, будут замерзать зимой люди. Тут зависимость и польза видны сразу. Но что изменится, если у людей не станет мировоззрения? Замерзнут ли люди без него? В самом деле, гораздо легче доказать необходимость выпуска хлебобулочных изделий, нежели необходимость приобщения людей к мировоззрению. Большинство людей так, видимо, и живет, уверенное, что до мировоззрения им нет никакого дела. Были б деньги – остальное приложится! Вот только приложится ли? И не являются ли сами деньги результатом приложения уже какого-то мировоззрения? Того самого, которое цепко держит обывателя, не давая ему ни о чем другом, кроме денег, даже помыслить.

Так нужно ли человеку мировоззрение? И что оно собой представляет?

В буквальном смысле слова "мировоззрение" есть "взирание на мир". Чтобы акт взирания случился, нужны, во-первых, тот, кто взирает, субъект мировоззрения, во-вторых, то, на что взирают, объект мировоззрения, в-третьих, процесс взирания, как именно взирают, в-четвертых, соединение всего этого в единую структуру, обеспечивающую сам акт взирания.

Имеется ли у человека возможность "взирания на мир"? Безусловно, ибо факт мировоззренческой позиции свидетельствует в пользу реализации возможности взирать. Нет возможностей – нет и мировоззрения. Чтобы устранить мировоззрение из жизни человека, надо, стало быть, ликвидировать саму возможность появления такой возможности. Но как это сделать? Пока человек существует, живет, действует как субъект, никто не в состоянии лишить его возможности взирания на мир, ибо человек – сам-себе-бытие, он есть "исключительно то, что приходит и происходит с ним" (Х. Ортега-и-Гассет). Потому лишить человека возможности взирания на мир – значит лишить его возможности жить. И тот, кто ратует за

ликвидацию мировоззрения, стремится на самом деле, хотя бы и помимо своей воли, ликвидировать и человека, являющегося субъектом мировоззрения.

Если нет субъекта, то некому взирать на мир, нет и мировоззрения. Признание существования мировоззрения равносильно признанию существования человека как субъекта мировоззрения. Отрицать же существование субъектов едва ли кто решится, не впадая в противоречие с опытом и здравым смыслом, ибо он в таком случае должен будет отрицать и свое собственное существование как субъекта.

Субъект – носитель мировоззрения, наличие субъекта – необходимое условие существования самого мировоззрения. Субъект – активное, деятельное существо, осуществляющее свое собственное бытие, важнейшей частью которого оказывается мир. А потому мировоззрение из бытия субъекта устранить невозможно в принципе, ибо оно есть способ самоутверждения и самовыражения человека. Невозможно "делать свое бытие", не взирая на мир. И пока существует субъект, существует и мировоззрение, в нем есть нужда.

Но наличия одного лишь субъекта еще недостаточно для осуществления мировоззрения. Другим важнейшим условием мировоззрения, как уже говорилось, является наличие объекта, на который взирают.

Допустим, что субъект таки существует, но объекта мировоззрения нет. Каким в таком случае может оказаться мировоззрение, если вообще об этом правомерно говорить? Мы полагаем, что даже гипотетически такая ситуация все же неосуществима, ибо объект будет обязательно предполагаться хотя бы неявно. Вот это обстоятельство мы и учтем в последующем рассуждении. Объект мировоззрения может быть реальным, либо же иллюзорным. Если объект реален, стало быть, мы приходим и к признанию реальности мировоззрения как взирания реального субъекта на реальный же объект. Если же объект иллюзорен, нереален, то из процесса взирания уходит определенность, мировоззрение лишается своей опоры вне самого субъекта. Вместо реального мира "взирающему" субъекту в этом случае предстает некая расщепленная, фантомная, иллюзорная псевдореальность, наполненная нечеткими образами, которые, как в пластилиновом мультфильме, превращаются во что угодно без всякой закономерности. В таком мире нет ничего устойчивого,

определенного, чему можно было бы довериться. Тем самым подрывается основа бытия самого субъекта, его бытие превращается в некое марево, в ничто, лишенное всякого определенного содержания. Субъект вынужден теперь держаться за миг, который хотелось бы остановить, но и этот миг неизбежно норовит смениться другим мигом.

Субъект-объектное отношение коварно в том смысле, что если утрачен объект, то вслед за этим исчезает и субъект, и наоборот. Если исчез объект, то и субъект сам для себя становится неким фантомом, иллюзией: пребывание в неудержимо меняющемся, расщепляющемся мире, в потоке мгновений лишает субъекта не только устойчивого бытия, но и способности к самоидентификации как важнейшей составляющей личности. Ибо в один миг я этот, такой; в другой миг я иной, нежели то, что я сейчас представляю сам для себя, то есть вообще я не есть я. Так кто же я тогда? И какой в таком случае я на самом деле? Субъект, если нет реального объекта мировоззрения, утрачивает уверенность в своем собственном существовании, лишается привязанности к чему-либо устойчивому в собственной жизни. Он лишается всех принципов, окачествующих его существование, всех, кроме одного, суть которого однажды выразил американский методолог и историк науки П. Фейерабенд так: "anything goes ", т.е. "все дозволено". Этот принцип получил название принципа методологического анархизма, смысл которого заключается в неудержимом и тотальном разрушении всего и вся...

Субъект-объектное отношение предполагает не только наличие субъекта и объекта, но и наличие связи между ними. В случае мировоззрения, предполагающего наличие субъекта и объекта мировоззрения, такой их связью оказывается, как уже говорилось, "взирание на мир". "Взирание" предполагает выбор исходной позиции, чтобы было откуда взирать. Такой позицией могут оказаться и "траншея" (моя хата с краю) и какая-либо "высотка". В первом случае субъект взирает на мир, не высовываясь особенно, в другом же непременно заявляет о себе и хочет охватить мир как можно объемнее. Если никакого мировоззрения нет, т.е. нет ни субъекта, ни объекта, то теряют смысл и "траншея" и "высотка", "взирание" же как акт, соединяющий в целое субъекта и объекта, также становится маревом, а взгляд субъекта (допустим, что он все же каким-то образом есть) становится блуждающим, расплывчатым, не способным задержаться на чем-либо одном, связать воедино разные моменты.

Итак, допустив, что мировоззрение совершенно излишне для человека, мы обнаружили, что вслед за ликвидацией мировоззрения исчезают субъект и объект мировоззрения, вместе с ними уходит мир, подрываются основы существования субъекта. Если мир оказывается пустотой, ничто, если все в нем плывет, то человек в таком мире тоже есть ничто (жество), стираются границы между здешним и трансцендентным мирами. Но стираются не в смысле единения с Богом, как это имеет место в христианстве, не в смысле обретения Благодати, а в смысле падения, превращения в ничто. Сам мир превращается в некое пустое ничто, так что демировоззренизация субъекта (позволим себе столь вычурный термин для обозначения акта устранения мировоззрения из жизни человека) на деле оборачивается ликвидацией субъекта, объекта, да и самого мира. Но оказывается, что все это не означает ликвидации мировоззрения вообще. Ведь мы в нашем допущении совсем не вышли из мировоззрения, мы нарисовали вполне определенную картину мировоззрения, сменив позитив на негатив. Мировоззрение как таковое осталось, оно лишь стало существовать в иной форме, в форме отрицания мировоззрения.

Мировоззрение – дом духовного бытия человека, та "крепость", из которой он "взирает" на мир и решает, как ему поступить. Оно имеет довольно сложную структуру, где в единое целое сливаются знания, ценности, нормы, убеждения. Все это синтезируется в человеческом поступке, который, по меткому выражению М. М. Бахтина, есть "мое ответственное не-алиби-в-бытии". Иначе говоря, я принципиально не могу отстраниться от собственного участия в своей жизни: я сам, больше никто другой не сотворит за меня мою жизнь. А это и означает, что без мировоззрения человек не может сделать ни шагу. Так что вопрос не в том, нужно или не нужно мировоззрение для человека – пока человек живет, мировоззрение является его экзистенциальной составляющей, – а в том, какое мировоззрение формировать.

Разумеется, мировоззрения сменяют друг друга, но ни для кого не должно быть безразлично, какое мировоззрение вынашивает в себе человек, какими оно действиями обернется. Не менее важно, на какой мировоззренческий каркас накладываются намерения, цели, мотивы индивидов, социальных групп, да и государства в целом. Именно потому мировоззрение не должно выпадать из поля зрения образовательных учреждений.

Итак, мировоззрение существует, оно в принципе неустранимо из жизни человека; отрицание мировоззрения есть мировоззренческая позиция, оборачивающаяся на деле тотальным разрушением бытия самого человека.

Обозначим теперь момент второй: зачем нужно изучать мировоззрение? Что это дает нам?

Мировоззрение – чрезвычайно сложный феномен духовной жизни общества. Почти все исследователи убеждены, что в нем сосредоточены наиболее важные достижения той или иной эпохи, разумеется, в обобщенной форме. Смена эпох, как правило, ведет к смене мировоззрений. И наоборот, по сменившемуся мировоззрению можно более-менее точно судить о смене эпохи. Но как во всем этом разобраться?

Чтобы понять суть происходящего, философы обычно ищут некие предельные основания всего существующего. Обнаружив их, они пускаются в обратный путь, наблюдая за теми изменениями, которые характерны для найденных оснований в самом мире. Поиск такого рода оснований является делом чрезвычайно хлопотным, не гарантирующим быстрого успеха. Здесь легко впасть в иллюзию и принять за основание то, что таковым на самом деле не является. Разочарование, трудности поиска и многое другое нередко заставляет исследователя эмоционально воскликнуть: "Зачем все это нужно! Нельзя ли обойтись без неведомых оснований?" И в самом деле, зачем? Не проще ли сказать твердое "нет", объявить бессмысленной саму затею этого поиска? Заметим, что отрицание оснований отнюдь не облегчает жизнь. Во-первых, потому, что в самом отрицании уже содержится некое предельное основание, выражающееся в том, что никаких предельных оснований нет. Во-вторых, усилия исследователя в случае отрицания в основном направляются на то, чтобы из отрицания основания вывести-таки определенные следствия, стало быть, развернуть определенную концепцию миропонимания. В-третьих, в силу особенностей мышления, заставляющих утверждать нечто лишь на фоне отрицания и отрицать на фоне утверждения, каждый из нас, помимо своей воли, будет непременно наталкиваться на отрицаемые основания, хотя и не подозревать об этом. Тем более, повторяем, что отрицать нечто можно лишь при условии, что оно имеет место хотя бы в самом мышлении.

Сказанное довольно очевидно. Весь вопрос в том, где искать эти основания, как их выразить. История философии дает богатый

материал для размышлений над поставленным вопросом. Интересны, к примеру, и методологически значимы результаты, полученные А. Ф. Лосевым. Размышляя над структурой общества, он ищет механизмы связи материального и духовного слоев общественной жизни и приходит к принципу порождающей модели. Оказывается, что субстанцией этого принципа всякий раз выступает специфически обобщенная производственная интуиция. Что она собой представляет? В ее основе лежит деятельность как животворящее отношение человека к миру, как процесс бытия человека в мире. Фактически здесь перед нами известное отношение "Я – мир", или "Я – не-Я", где Я представляет собой предельно обобщенное, активное и деятельное мышление, не-Я есть все то, что противостоит этому Я, находится за его пределами. Вообще не лишено смысла утверждение, что предельно общей и абстрактной структурой, в которой фиксируется бытие человека в мире, является структура, выраженная формулой "Я – не-Я".

Данная формула в кратчайшей форме выражает суть мировоззрения, она является как бы его базовой интуицией, представленной в схематически наглядном виде. В ней фиксируется и закрепляется основная установка отношения человека к миру. В ней заложен смысловой аспект бытия самих людей, выражающийся, в частности, в интуитивном убеждении, что поступать надо так, а не иначе, причем она потому и базовая, что пронизывает собой всю эпоху, "покрывает" собой все стороны жизнедеятельности людей, даже не всегда осознаваясь ими. Она, далее, всеобща, воспроизводится в больших и малых событиях. Базовые интуиции специфичны для каждой эпохи, стало быть, они лежат в основе разных типов мировоззрений, задавая ритм и темп общественных процессов.

Если отношение Я – не-Я берется как абсолютное тождество его членов, то мы получаем мифологию как миропонимание в первобытном обществе. Если Я и не-Я дифференцированы, причем не-Я выдвигается на первый план, а Я берется в его контексте, то перед нами чувственно-материальный космос античности с его принципом скульптурности. Если же акцент сделан на Я как безусловно первичной и абсолютной личности и не-Я берется в контексте этого Я, то получаем базовую интуицию средневекового теоцентрического миропонимания. Наконец, если под Я будем понимать абсолютную человеческую личность (индивида), то перед

нами уже будет интуиция миропонимания буржуазной эпохи. Обратимся к ее некоторым особенностям.

Базовой интуицией мировоззрения Нового времени, повторим еще раз, является интуиция абсолютизированной человеческой личности, дающая хорошо известный принцип буржуазного индивидуализма.

Индивид – это своего рода социальный атом. Его аналогом в классической механике является материальная точка, то есть объект, лишенный массы, внутренней структуры и размеров. Важной особенностью индивида является его устремленность на сохранение своего бытия. Английский философ Т. Гоббс писал: "Первым из всех благ является самосохранение. Ибо природа устроила так, что все хотят себе добра" [3, с. 241]. В этом самосохранении фактически выражен известный принцип инерции, к которому впервые близко подошел Галилей, затем Декарт и Ньютон, а обобщил его Спиноза: "Так как высший закон природы состоит в том, что каждая вещь стремится, поскольку от нее зависит, оставаться в своем состоянии, и притом, не считаясь ни с чем другим, а только с собой, то отсюда следует, что каждый индивидуум имеет верховное право на это, т.е. ... на то, чтобы существовать и действовать сообразно с тем, как он к тому естественно был определен"[11] [4, с. 203]. Пока и поскольку индивид лишен внутренней структуры, то он приводится в движение лишь внешними силами, которым он оказывает внешнее же сопротивление, стремясь сохранить свое прежнее состояние и местоположение. Инертность – это проявление пассивности лишенных внутренней структуры объектов, что исключает их возможность к самодвижению. Идея внешнего воздействия на подобного рода субъекты, приводит как известно, к идее детерминизма.

В XIX веке индивид уступает место совокупностям индивидов. Это, правда, еще механические агрегаты, где отдельные индивиды (атомы) меж собой не взаимодействуют, как скажем, атомы идеального газа в молекулярной физике, но их отношения уже приходится учитывать, как например, при изучении масс в социологии. Для нас сейчас важно то, что произошла смена базовых интуиций, от индивида перешли к совокупностям индивидов, а это привело к необходимости учитывать их собственное внутреннее

[11] Подробнее об этом см.: [5].

поведение именно как совокупностей. Нужно было изучать их внутреннее строение, в ответ на это появляется общая теория систем, возникает системный поход, взгляд на мир существенно усложняется. Складывается, так называемое неклассическое мировоззрение, требующее учитывать а) внутреннюю структуру объектов, б) взаимодействие внешних и внутренних факторов поведения самих объектов, в) случайные факторы, влияющие на поведение объектов.

В XX веке произошло дальнейшее развитие мировоззрения, что привело к появлению новой базовой интуиции, где вместо совокупности индивидов начинает фигурировать сложная само организующаяся система, а сам мир предстает как организованная сложность, которую надо осмыслить. В качестве общенаучной методологии для такого осмысления рождается синергетика, формируется мировоззрение, получившее название постнеклассического.

В контексте такого мировоззрения объект предстает перед исследователем не только как сложная самоорганизующаяся система, но и как целостная система, подобная живому организму, так что ее части можно понять лишь, рассмотрев целое. Появляется идея коэволюции как совместной эволюции сложных систем, где главным оказывается их взаимная адаптация в составе еще более высокого целого. В итоге идея противостояния частей уступает место представлению об их гармоническом единстве. Такой поворот дела изменяет характер самого отношения человека к миру, конфронтация уступает место гармонии. Правда, сама эта смена идет далеко не гладко, причем момент смены, сопровождающийся, как правило, беспорядком, наступившим хаосом, усиленно эксплуатируется таким мощным мировоззренческим явлением, как постмодернизм. Смысл его заключается в неустанном и бескомпромиссном низложении всех и всяческих норм, иерархий и стандартов, в ликвидации любого привилегированного центра, принципа, идеи... Иначе говоря, постмодернизм смело берет на себя функцию тотального ниспровержения, в этом заключен его главный принцип. Постмодерн появился как естественная реакция на диктат рационализма в европейской культуре, он восстал против утверждения всеобщих норм и стандартов в жизни людей, к коим неизбежно ведет идеология общества массового потребления. Постмодерн ратует за полифонию, за разнообразие, его культ – множественность (плюрализм). Несмотря на эти революционные претензии, все же к постмодерну следует

отнестись осторожно. Дело в том, что множественность в отрыве от единства – это развал, уничтожение. Кроме того, постмодерн в благородном стремлении свергнуть притязания каких-либо норм и принципов на верховенство, сам того не подозревая, попадает в ловушку коварного принципа, суть которого заключается в том, чтобы не было никаких принципов. А это вообще ставит под сомнение его "благородные" цели. Видимо, постмодерн следует рассматривать как необходимый, но в то же время промежуточный этап к новому целостному видению мира, к новой базовой интуиции, идущей на смену постнеклассическому мировоззрению,

Что такое образование? Макс Шелер, немецкий философ, один из основоположников философской антропологии, в докладе, прочитанном в Высшей школе им. Лессинга 17 января 1925 года "Формы знания и образование" отметил, что "до сих пор никто не пытался дать философское, сущностное определение образования" [6, с. 20]. Эти слова, правда, вызывают некоторое удивление, ибо в немецкой философии Гегелю принадлежит одна из попыток философского рассмотрения образования, причем он уже различал теоретическое и практическое образование и полагал, что суть образования заключается в восхождении индивида от единичности к своей всеобщей природе [7, с. 61]. "Получив образование, – писал Гегель, – человек имеет возможность действовать" [7, с. 67]. Мысль Гегеля продолжил другой немецкий философ, крупнейший представитель современной философской герменевтики Х.-Г. Гадамер: "Общая сущность человеческого образования состоит в том, что человек делает себя во всех отношениях духовным существом. Тот, кто предается частностям, необразован..." [8, с. 54].

И тем не менее, М. Шелер прав, ибо до сих пор нет сколь-нибудь солидного философского исследования образования, хотя за последние 10-15 лет появилось довольно много книг и статей на эту тему ([9], [10], [11], [12], [13]). Появился специальный термин "философия образования" и обсуждается статус новой ветви философии под одноименным названием философии образования, хотя далеко не все философы признают ее право на существование в качестве самостоятельной сферы исследований.

Разработка философских аспектов образования впервые во Псковской области началась на кафедре философии и социологии образования ПОИПКРО (создана в 1992 г.). Это не является преувеличением. Об этом свидетельствуют и научные публикации ее

членов ([14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21]) и то, что 1995 году на этой кафедре была разработана Программа развития образования Псковской области на 1996-97 гг. [22]. Занимаясь, казалось бы, сугубо прикладным делом – разработкой программы развития образования, авторский коллектив одновременно с этим работал и над созданием определенной концепции образования в целом. И это, вообще говоря, наш самый главный результат, поскольку программы приходят и уходят, а концепции продолжают жить, над ними приходится работать дальше.

Перед нами, авторами концепции, стояла задача не просто набросать этакую полуэмпирическую модель развития образования – подобных моделей перед нашими глазами прошло довольно много, но ни одна из них нас не удовлетворила. Мы подошли к проблеме во всей ее полноте и сложности, начав, что называется, с самого главного вопроса: что есть образование и каково его место в жизни индивида и социума?

Мы исходили из того, быть может, на первый взгляд спорного и совсем не очевидного предположения, что образование есть базовый, фундаментальный процесс жизнедеятельности общества на разных его уровнях: от местного до федерального. Кстати, это обстоятельство медленно, но неуклонно начинает осознаваться всеми. Образование является важнейшим механизмом развития общества. Его специфичность в том, что оно есть проективный процесс, устремляющий общество в будущее. И без развития образования, без объявления его приоритетной сферой государственных интересов нельзя надеяться на то, чтобы вывести Россию из того кризисного состояния, в котором она находится на протяжении ряда лет.

Этот тезис согласуется с выводами экспертной комиссии, работавшей в России с июля 1995 года и представившей фундаментальный обзор политики в области образования [23]. В статье А. Г. Глинчиковой, где излагаются основные моменты данного обзора, в частности, подчеркнуто, что мировой опыт, подтверждаемый и собственным опытом России, свидетельствует: "образование, органично "вписанное" в хозяйственную систему страны, есть предпосылка исправно функционирующей экономики; его недофинансирование часто оказывается для общества более "дорогим удовольствием", чем своевременные адекватные вложения" [24, с. 97].

На проект предложенной программы поступило более десятка рецензий, в том числе и довольно резких. Далеко не все были

согласны с идеями авторов программы. И это вполне естественно, поскольку созидание – процесс творческий, а пути творчества неисповедимы. В то же время ни одна из критических рецензий не имела конструктивного характера и не убедила авторов в неправильности избранного ими пути.

О критике можно было бы и не упоминать вовсе, если бы не некоторые аргументы, обсуждение которых могло бы иметь методологическое значение, Так, один из наших критиков, видимо в пылу полемического задора писал, что по его мнению "среди разработчиков, мягко говоря, мало людей, которые реально знают положение дел в настоящей школе, педагогической науке, и ожидать, что предлагаемые ими решения окажутся обоснованными и верными, не приходится".

Мысль нашего оппонента прозрачна: вы, философы, не работаете в школе, стало быть, не беритесь за образование, не ваше это дело. Но уважаемый оппонент как-то упустил из виду, что авторы программы сами почти 20 лет проработали в сфере образования – в школе, в вузе, в ПОИПКРО. Так что образование они знают не понаслышке. Но это еще не все. Дело в том, что за прошедшие два года ни один из наших критиков так и не предложил альтернативной целостной концепции развития образования, хотя мы ставили вопрос о создании альтернативных творческих групп еще в начале работы над программой. И это при том, подчеркнем специально, что наши оппоненты считают себя практическими работниками и знатоками школьного дела. Кроме того, известно, что лучшая критика – позитивное решение проблемы.

Но проблема, видимо, в ином. Во-первых, весьма сомнительна аргументация типа "не работают в школе – не знают, что там делается" в том смысле, что инженер-конструктор в таком случае не имеет права и не способен изобрести корабль, поскольку он, подобно боцману или буфетчику, не плавает на нем. Академик Д. С. Лихачев, написавший книгу о садах и парках, также напрасно это сделал, ведь он, пожалуй, не стрижет газоны и кустарники и в этом деле ничего не понимает! Одним словом, нашим оппонентам не хватает логической продуманности того, о чем они желают высказаться. И все же суть проблемы, на наш взгляд, гораздо глубже. Почему? Да потому, во-вторых, что сама критика ведется с более узких и даже однобоких позиций, нежели предложенная программа.

Авторы критических рецензий – весьма уважаемые ученые, хорошие специалисты своего дела, профессионалы в своей области. Против этого нет возражений. Но то, что работает в одной узкой сфере, там, в "части", переносить на "целое" нужно очень осторожно. Ведь как ни развивай и ни совершенствуй, скажем, математическое или гуманитарное образование в области, но образование в целом не сводится ни к одному только математическому, ни только к гуманитарному или еще какому-то. Оно включает в себя и многое другое. Потому-то на частных примерах целостной концепции не создать, тут нужен охват целого, требуется выход за узкие рамки секторно-предметного видения образования. Нужно охватить целое, увидеть связи его частей, да и сами части надо еще выделить с достаточной полнотой. Потому-то от практиков могут идти и действительно очень часто идут весьма ценные замечания, позволяющие воссоздать картину целого, но, чтобы воссоздать целое, нужен иной строй мышления, нежели ориентация на узкую прагматику.

Впрочем, это не является чем-то таким неожиданным. Об этом философия говорит давным-давно, хотя не всегда к ее советам прислушиваются. По этому поводу сокрушался в свое время Гегель: "Можно, пожалуй, сказать, что в наше время философия не пользуется особенной благосклонностью; по крайней мере теперь уже не признают, как в прежнее время, что изучение философии должно быть необходимым введением и основой для всякого дальнейшего научного образования и профессиональных занятий" [25, с. 7]. Отсутствие знания философии для профессиональных занятий главное условие снижения уровня интеллектуального видения проблем во всей их полноте. В этом мы видим издержки современного образования, в том числе и в сфере подготовки специалистов высшей квалификации в разных предметных областях.

О необходимости видеть диалектику части и целого даже в самом философском исследовании говорит известный философ, профессор Санкт-Петербургского университета М. С. Каган: "Осмелюсь сослаться на собственный пример: только тогда я мог определить сущность искусства, когда стал рассматривать не само по себе, "крупным планом", а в целостном контексте человеческой деятельности, а эту последнюю смог понять, только рассматривая ее как силу, целостно творящую культуру, культуру же теоретически "вывел" из анализа строения бытия как системной целостности, в

котором она закономерно рождается в цепи "природа-общество-культура" ...вне отнесенности к целому нет обоснованного понимания части " [26, с. 43]. Искусство – это часть сферы человеческой деятельности, деятельность – сила, творящая культуру, стало быть, искусство может быть понято только в контексте культуры, а сама культура – это сфера, способ бытия человека, стало быть, исходным пунктом исследования должно выступать бытие, хотя в начальном пункте, когда речь заходит именно об искусстве, бытие никак в явном виде не фигурирует. Вот так и с образованием: надо от непосредственно видимого, ближайшего, с чем имеет дело практик, идти к его глубинным слоям, где только и можно вскрыть его собственную сущность и на этой основе разобраться в механизмах его развития и воздействия на жизнь общества.

Самым важным в процессе работы над программой для нас оказалась то, что мы подошли к рассмотрению образования как универсума, как целого, которое, в принципе, может обладать бесконечным набором частей и частностей. И все же суть его четко ухвачена Гегелем и Гадамером: образование есть восхождение человека к своей всеобщей природе. Последняя же заключается в духовности человеческой личности. Потому высшее назначение образования – делать человека существом духовным.

На этот момент хотелось бы специально обратить внимание: делать человека не интеллектуально развитым, не психически пластичным и чутким, не физически крепким, но именно духовным. Ни интеллект, ни психика, ни физическая сила сами по себе, взятые по отдельности, не делают человека ни образованным, ни духовным. Они являются лишь фрагментами общего процесса восхождения к духовности, но не исчерпывают его как целого, ибо целое – всегда новое качество по отношению к своим частям. Дух, духовность заключают в себе ядро образования как обретения человеком своего образа, как становления в качестве личности.

Пока и поскольку мировоззрение, как уже говорилось, есть многосложный феномен духовной жизни общества, а образование напрямую связано с пробуждением и становлением духовности человека, то между мировоззрением и образованием должны быть самые тесные взаимоотношения. В чем они выражаются?

Связь мировоззрения и образования. Взаимосвязи между мировоззрением и образованием чрезвычайно разнообразны. Они бывают как непосредственные, так и весьма опосредованные. Вместе

с тем их тесное единство прослеживается уже на самом глубинном уровне – на уровне базовых интуиций. Так, базовая интуиция мировоззрения Нового времени (принцип индивидуализма) предполагает, что процесс обучения строится как трансляция знания от индивида к индивиду. Этот процесс должен быть особым образом организован – основной единицей (формой) передачи знания становится урок.

Тип мировоззрения влияет на образование, на его определенную модель и через развитие наук, опосредованно. В частности, дифференциация наук влечет за собой дифференциацию учебных предметов, а последовательность научных открытий диктует последовательность их изучения в школьных предметах. Важным моментом трансляции знаний является объяснение, отвечающее на вопрос "почему это так?". В свою очередь, объяснение опирается на аналитическое членение мира и исследование взаимодействий самих объектов.

Переход к интуиции неклассического, а затем постнеклассического мировоззрения, когда в поле зрения исследователя попали сложные самоорганизующиеся системы, потребовал обратиться к их целостному, интегральному видению, показавшему, что аналитическое членение мира имеет свои естественные пределы. К объяснению происходящего добавляется понимание как схватывание процесса во всей его динамике. Понять – это иметь процесс как целое, уловить его цельный дух, а не составные части. Понимание требует усиления человекоразмерного видения мира: уже не мир как механический агрегат, но живой человек – исходный пункт и начало миропонимания. В этой связи возрастает роль "понимающих методик", появляется потребность в гуманизации и гуманитаризации образования, о чем так много говорят и пишут в настоящее время. Вместе с понимающими методиками меняется не просто характер трансляции знаний, но сама трансляция уступает место иным формам отношения между учителем и учеником. От системы "индивид-индивид", или "учитель-ученик" начинают переходить к системе "поиск", который развертывается в режиме диалога, где учитель и ученик начинают совместно решать проблемы, направленные на изучение предмета. Они образуют единую сцепку, самоорганизующуюся систему со многими параметрами. Изменяется сам характер обучения – это уже не трансляция знания, а когерентное возбуждение смыслопонимания мира учителем и учеником. В этот

совместный процесс изнутри встраивается и воспитание, предстающее ранее как нечто дополнительное к обучению. Об этих и многих других особенностях образования сейчас много говорят, разрабатывая синергетические модели образования, создавая "педагогику постмодерна" ([27], [28]). Здесь очень много внимания уделяется диалогичности образовательного пространства, говорится о необходимости учитывать не только интеллектуальный, но и психоэмоциональный аспект бытия личности, в частности, проявления ее бессознательного, о скрытых смыслопорождающих механизмах взаимодействия участников диалога, о взаимодополняемости в диалоге. Личность учителя в образовательном процессе испытывает изменения в той же мере, как и личность ученика. Здесь происходит как бы взаимное самодостраивание личностей учителя и ученика в их общении и совместном поиске истины. Интуиция целого, о которой говорилось ранее, когда речь шла об особенностях постнеклассического миропонимания, в этом взаимном дополнении позволяет говорить о гармонизации отношений индивидов, снимающей их противопоставление, столь характерное для Нового времени.

Литература

1. Касьян А. А. Контекст образования. Наука и мировоззрение. Нижний Новгород, 1996.
2. Гусев С. С., Пукшанский Б. Я. Обыденное мировоззрение. Структура и способ организации. СПб.: 1994.
3. Гоббс Т. Соч. в двух томах. Т. 1. М.: 1989.
4. Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. – Т. 2. – М.: 1957.
5. Гайденко П. П. У истоков классической механики // Вопросы философии. 1996. № 5.
6. Шелер М. Избранные произведения. М.: 1994.
7. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В двух томах. Т. 2. М.: 1971.
8. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.:1988.
9. Философия образования для XXI века. М.: 1992.
10. Шадриков В. Д. Философия образования и образовательные политики. М.: 1993.
11. Розов Н. С. Философия гуманитарного образования. М.: 1993.
12. Долженко О. В. Очерки по философии образования. М.: 1995.
13. Философия образования. М.: 1996.
14. Жихаревич М. Е. Проблема целеполагания в региональных программах развития образования // Развитие региональных систем образования: методология, теория, практика. Рязань, 1996.
15. Федотова Н. Д. Эстетическая культура в системе гуманитарного образования // Инновационная деятельность в системе образования. Псков, 1995.

16. Федотова Н. Д. Культурологические аспекты содержания образования // Педагогический поиск. Традиции, инновации, результативность. Вып. 1. Псков, 1996.

17. Рыбаков Н. С. О смысле образования // Инновационная деятельность в системе образования. Псков, 1995.

18. Рыбаков Н. С. Образование как вхождение в мир // Философия образования и традиции русской школы. Разд. 1. Философия образования. СПб.: 1995.

19. Рыбаков Н. С. ИУУ, ИПКРО и РИРО как формы институциализации образования // Развитие региональных систем образования: методология, теория, практика. Рязань, 1996.

20. Рыбаков Н. С. Образование и идеал человека // Преемственность поколений: диалог культур. Вып. 1. СПб.: 1996.

21. Рыбаков Н. С. Образование – без логики? // Концептуальные основы непрерывного гуманитарного образования. Екатеринбург, 1997.

22. Развитие образования Псковской области на 1996–2000 годы (сборник целевых программ). Псков, 1996.

23. Обзор Национальной образовательной политики Российской Федерации. Доклад экспертов ОЭСР. 1997.

24. Глинчикова А. Г. Образование подключается к рынку // Полис. 1997. № 4.

25. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М.: 1975.

26. Каган М. С. Философия как мировоззрение // Вопросы философии. 1997. № 9.

27. Шевелева С. С. К становлению синергетической модели образования // Общественные науки и современность. 1997. № 1.

28. Ушакин С. А. "Мультикультурализм" по-русски, или о возможности педагогики постмодерна в России // Полис. 1997. № 4.

Мировоззрение как контекст осмысления образования*

Мировоззренческие основы у России и Запада различны. Эта мысль, вообще говоря, является общеизвестной и не требует дополнительных пространных разъяснений. Однако все известное и представляющееся на первый взгляд очевидным и банальным, при проникновении за его фасад вдруг обнаруживает много такого, над чем не мешало бы поразмышлять еще и еще. Именно таков феномен мировоззрения.

В советское время мировоззренческая тематика постепенно набила оскомину, стала почти что опостылевшей. В крутые 90-е, когда казалось, что наконец-то наступило полное освобождение, когда были сорваны последние заклепки, державшие железный занавес, отгораживающий нашу страну от соблазнительных благ западной

* Опубликовано в: Мир образования – образование в мире. 2008. № 2. С. 42–61.

цивилизации, на прежних идеологических принципах был поставлен жирный крест. Заодно политики и их «премудрые» советники попытались было вычеркнуть и идеологию, заявив, что свободное государство не может, не должно иметь никакой идеологии – да здравствует самая полная, самая абсолютная, самая свободная свобода! Вместе с этим была закрыта и проблема мировоззрения как фундамента, на котором строится и держится духовно-культурная, впрочем, и экономическая тоже, жизнь народа, страны.

Как будто и не было внушительного опыта экзистенциализма, в частности, Ж.-П. Сартра с его характеристикой свободы как «дыры в бытии», с выводом о том, что в случае абсолютной свободы «человек осужден быть свободным», а это – самое тяжкое ограничение свободы индивида.

Для мыслящего человека тезис о том, что «ни народу, ни государству не нужны никакое мировоззрение и никакая идеология» уже означает провозглашение вполне определенного мировоззрения и утверждение определенной идеологии. И как бы ни морщиться при словах «идеология» и «мировоззрение», от мировоззренческой проблематики уйти невозможно, и давно пора взяться за осмысление нынешних мировоззренческих процессов, чтобы эксплицировать те тенденции, которые пока еще и не проявились-то в полной мере, но виртуально уже наличествуют и формируют облик будущего бытия.

При исследовании самых разнообразных проблем, включая и проблему образования, надо вполне отдавать себе отчет, что все они, хотим мы того или нет, осознаем или запросто игнорируем, должны быть размещены и рассматриваемы во вполне определенном контексте – контексте мировоззрения. Мировоззрение – тот базис, та система отсчета, в рамках которой получают освещение и обретают свой смысл различные проблемы. И когда сопоставляются решения проблем, казалось бы, совсем идентичных у нас и у них, «за бугром», то первый корректный шаг заключается в сопоставлении систем отсчета и в необходимости перевода рассматриваемой проблемы из одного мировоззренческого контекста в другой. Задача эта не из легких, к тому же ею повсеместно пренебрегают – и возникает устойчивая иллюзия, будто стоит только «засечь» что-то интересное, впечатляющее, рациональное, перенести его к нам, все сразу же пойдет как надо. Но мечты эти, как правило, не сбываются, да им и не суждено сбываться…. Мне кажется, сказанного достаточно, чтобы понять, насколько важно обозначить контуры актуальнейшей из

нынешних проблем – проблемы мировоззрения, чтобы можно было в дальнейшем вести речь о философии образования.

Итак, совсем «простой» вопрос: что такое мировоззрение? Обычно под ним понимают совокупность наиболее общих взглядов на природу, общество и человека. Но недостаточно ограничивать содержание и роль мировоззрения лишь общими взглядами. Мировоззрение предполагает отношение человека к миру, и не просто отношение, но определенные его формы. Мировоззрение есть дом духовного бытия человека, та «крепость», откуда он «взирает» на мир и решается на определенные действия. Оно является основой для самовыражения человека, для его самоутверждения в мире. Справедливо и обратное: благодаря мировоззрению мир «входит» в сознание человека. Эта направленность линий бытия человека-в-мире и мира-в-человеке друг на друга означает, что мировоззрение составляет смысловое ядро жизни человека и принципиально неустранимо из нее. Потому совсем небезразлично, какое мировоззрение вынашивает в себе человек. Не менее важно, на какой мировоззренческий каркас нанизываются намерения, цели, мотивы действий индивидов, социальных групп, партий, общественных движений, равно как целых народов и государств.

О чистоте мировоззрения граждан бывшего СССР заботились государственные, партийные и общественные структуры, начиная со школы и заканчивая правоохранительными органами. Существовала разветвленная сеть системы партийной учебы. И пусть в этом деле было немало издержек и перекосов, но в целом мировоззренческая проблематика была повсеместно на слуху. В начале 90-х эта проблематика сначала отодвинулась на второй план, затем и вовсе сошла на нет. Причины были довольно прозрачными: старое мировоззрение уже не годилось, новое же еще не народилось.

В этих условиях появляется законодательное закрепление сложившейся переходной ситуации. Мы имеем в виду статью 13 Конституции Российской Федерации, где говорится о том, что в России признается идеологическое многообразие (п.1) и никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной (п.2). Не сомневаясь в том, что создателями главного закона России руководило искреннее стремление сделать жизнь государства как можно лучше, все же не могу отделаться от ощущения, что что-то в этих положениях остается незавершенным, непродуманным до конца.

Во-первых, признание идеологического многообразия есть не что иное, как вполне определенная идеологическая установка (причем единственная!) на то, чтобы в государстве российском не было определенной (единственной!) идеологии. Это – идеология, лишающая любую идеологию какой-либо предпочтительности, приоритетности, ранговости перед любой другой, стало быть, устраняющая всякую идеологию. Это – идеология разрушения, хаоса, блуда.

Во-вторых, стыдливый отказ от какой-либо обязательной государственной идеологии вовсе не означает ее отсутствия и прекращения действия, зачастую весьма ощутимого. Правда, ее действие может пролегать в иной плоскости, к примеру, в финансово-экономической. Государство, а точнее, государственные чиновники, облеченные властью и … действующие в рамках некой государственной идеологии, финансируют, скажем, в качестве приоритетных те направления, те проекты, которые, по их разумению, должны вывести страну из той экономической и прочей ямы, в которой она оказалась.

В качестве первого и главнейшего идеологического принципа в 90-е годы восторжествовал принцип экономической выгоды, а точнее, невыгоды: поддерживается все то, что сулит выгоду, на что не надо расходовать «лишние» деньги; блокируется все то, что требует дополнительных финансовых затрат и не оборачивается немедленной прибылью. В числе попавших в финансово-государственную немилость оказались сферы здравоохранения, образования, культуры, жилищно-коммунального хозяйства (ЖКХ), социального обеспечения граждан (пенсионная). Государство очень добросовестно и последовательно постаралось сбросить – что оно с успехом и продолжает делать – с себя эти обременительные сферы. В сфере образования, которую лихорадит одна реформа за другой, пока от нее ничего не останется, несколько лет назад началась «успешная» кампания по реструктуризации сети образовательных учреждений, итогом которой становится не сокращение – уничтожение сельских школ под девизом повышения качества образовательных услуг: в школе, где учится большее число учеников якобы качество обучения автоматически выше.

Разумеется, «мудрые расчеты» финансистов выглядят внушительно: содержание малокомплектных сельских школ оказывается более затратным, нежели крупных школ в райцентрах. Но

нашим «счетоводам» как-то невдомек, что школа на деревне – больше, чем школа: это жизнеобразующий центр, благодаря которому деревня еще может существовать. Экономические соображения здесь вступают в конфликт с соображениями иного, качественного, порядка, в частности, с социокультурными и этнографическими, причем последние не могут быть сброшены со счетов при решении участи сельской школы. Ликвидация института сельских школ ведет к уничтожению сельского образа жизни, деревни, а вместе с этим – сельскохозяйственного производства, традиций, культуры. В сельской местности школа играет весьма заметную социокультурную роль, имея гораздо больший шанс стать интегрирующим центром локального сообщества по сравнению со школой городской. Сферу образования в условиях сельской местности следует рассматривать как доминантный элемент сложнейшей социокультурной сферы с самобытным и оригинальным содержанием, собственными разнообразными возможностями, равно как и с богатейшими резервами в реформировании жизни современного села. Иными словами, с ликвидацией школы в деревне рано или поздно исчезнет и сама деревня. Кто же тогда будет возрождать сельское хозяйство, кто сохранит этнические и культурные традиции в провинциальной глубинке? Пока что именно на провинции держится Россия. Конечно, самый радикальный и, видимо, экономически наиболее выгодный шаг заключается в том, чтобы переселить всех жителей страны в Москву как единый и единственный населенный пункт! Вот было б здорово жить в компании такой! Но что-то с этим делом никто не торопится.

Есть в признании идеологического многообразия и еще ряд проблем, требующих прояснения. Одна из них заключается в том, что если мы проигнорируем попытку определения идеологии как таковой (родового понятия «идеология») и сразу перейдем к множеству идеологий, то совершим логический скачок, нарушая требование непрерывности деления объема родового понятия. Но это еще половина проблемы. Другая половина заключается в том, чтобы найти общие точки соприкосновения разных идеологий, привести их к общему знаменателю, чтобы установить, как же они соизмеряются, какая из них является более эвристичной, плодотворной. Не могут же разные идеологии одинаково эффективно работать на укрепление и развитие государства! Стало быть, необходим общий масштаб, за которым просвечивает и общая (единая?) идеология.

Стыдливое протаскивание этой общей (единой) идеологии, косвенное признание ее необходимости и даже неизбежности в 90-е годы было выражено в так называемом диалоге культур, который, как оказалось, нельзя плодотворно вести без ясных критериев сопоставимости разных точек зрения, даже без обычного консенсуса. Замечу, что констатация многообразия (плюрализма) идеологий самого по себе есть чистейшей воды постмодернизм со всеми вытекающими отсюда последствиями, о чем я говорил в предыдущей статье.

Другая проблема, демонстрирующая, что вопрос об общем знаменателе провозглашаемого многообразия идеологий, к сожалению, так и не решен до настоящего времени, обнаруживается в проведении государством политики (опирающейся на вполне определенную идеологическую установку!) точечного (адресного) финансирования отдельных национальных проектов, проблем, отдельных отраслей развития науки (например, нанотехнологий). Выглядящая в целом весьма привлекательно и даже новационно, эта политика, к сожалению, свидетельствует не о силе, а, скорее, о бессилии государства комплексно, системно решать серьезные же государственные проблемы. Но она до конца не продумана, и есть основания полагать, что точечность на самом деле оборачивается локализацией, более точно, фрагментаризацией некогда единого общества, переводом его в иную форму существования, базирующуюся на принципе социального атомизма (индивидуализма). Иными словами, в глубинных пластах метафизически-мировоззренческой организации бытия нашей страны уже давно идет трансформация базовой интуиции мировоззрения со всеми вытекающими отсюда последствиями. Но об этом чуть дальше.

Дальнейшие события в нашей стране, как известно, разворачивались довольно стремительно. На изломе уходящего старого и еще не назревшего нового мировоззрения на огромной российской территории возник духовно-идеологический вакуум, в который мощным грязным потоком практически со всего света хлынул мировоззренческий мусор. Россия постепенно превращалась в мировую свалку различных духовных отходов, возникла серьезная угроза не только промышленно-экономической и военной, но и гуманитарной безопасности страны.

Парадоксально, но факт: намерения Минатома РФ ввозить на территорию России ядерные отходы из стран Европы стали в свое

время предметом острых и бурных обсуждений на государственном уровне; духовно-ценностное же засорение менталитета россиян, эрозия их национально-культурных традиций, размывание патриотического, нравственного самосознания, проникновение в страну нетрадиционных тоталитарных сект и религий уже давно идет, но по этому поводу мало кто бьет тревогу. Многие из них в силу особенностей вероучений, внутренней организации и деятельности, отношения к культуре, социальным институтам, традиционным религиям, являются чрезвычайно опасными и оказывают на существующие социальные институты, на граждан мощное деструктивное (разрушительное) воздействие. Государство, объявив себя «вне идеологии», кажется, полностью самоустранилось от контроля над качеством «духовной пищи», свободно распространяемой в стране – ведь идеологическое многообразие легитимизировано конституционно. В настоящее время, как никогда ранее, остро возникает необходимость осмысления происходящих перемен именно с мировоззренческих позиций, а для этого, в свою очередь, необходимо обратиться к рассмотрению проблем самого мировоззрения. Поэтому проблема мировоззрения в настоящее время не только не потеряла своей актуальности, но напротив, значимость ее возросла на несколько порядков.

Позитивным уроком из случившейся истории является то, что прошедшее время наглядно продемонстрировало, каково народу и стране приходится без мировоззрения, во что может превратиться государство, пытающееся прозябать – не иначе – без собственной идеологии, подбирая крохи тех идеологий, которые падают с уставленного модифицированными мировоззренческими яствами чужого европейского и североамериканского стола.

Но так ли уж важно – попытаюсь возразить сам себе – заботиться о мировоззрении граждан, о чистоте их духовного мира? Россияне наконец-то обрели свободу и вольны выбирать любые ценности, высказывать любые мысли и идеи, придерживаться любых взглядов и позиций – так пусть же они упиваются плюрализмом идеологий. Кстати, малейшая попытка вмешаться в процесс барахтанья индивидов в море безбрежной свободы строгими ревнителями защиты прав граждан сразу же квалифицируется как посягательство на принципы и ценности демократии, как ограничение свободомыслия людей, как, наконец, нарушение Конституции, которая, по их мнению, окончательно закрепила конец всякой идеологии вообще (разумеется,

замечу в скобках, кроме идеологии провозглашения конца идеологий, но это уже лишнее, это уже софистика).

Действительно, мыслить-то можно что угодно и в какой угодно форме. Только все ли мысли по своему содержанию направлены на улучшение жизни индивидов, всякая ли форма их выражения приемлема для реализации в жизни? Увы! Чистота мировоззрения народа, равно как и индивида, зависит от многих факторов. Но каким бы воздействиям оно ни подвергалось, подлинное мировоззрение всегда выступало стабилизатором самобытности народа, нации, общества, индикатором его самостоятельности и самоидентичности. И пока оно сохранялось, сохранялись народы и страны, сохранялась их значимость как субъектов исторического процесса, продолжалось их влияние на форму и содержание последнего. Иными словами, они оставались творцами собственной истории, собственной культуры и жизни. В противном случае они неминуемо сходили с исторической сцены, бесследно исчезали в мутных потоках исторических селей. Г. Лебон в свое время утверждал, что «народ может потерять очень много и претерпеть всевозможные катастрофы и быть еще в состоянии подняться. Но им потеряно все, и ему уже никогда не подняться, если он потерял душу» [1, с. 46]. Душа же тесно связана с мировоззрением, хотя это и не очевидно на первый взгляд.

Итак, мировоззрение само по себе довольно сложно и многомерно. Можно по-разному структурировать его, вычленять разные аспекты и стороны. Для наших целей достаточно ограничиться двумя уровнями, которые условно можно обозначить как микро- и макроуровень. Под микроуровнем мировоззрения (не исключаю, что это не вполне удачное обозначение) я пониманию мировоззрение, взятое с точки зрения составляющих его элементов и соотнесенное, например, с субъектом (индивидом). В этом случае мировоззрение как бы капсулируется, и на определенном уровне абстракции оно может быть структурировано как таковое, безотносительно к конкретно-историческим условиям. В этом случае можно вести речь о следующих элементах его структуры.

Во-первых, о знаниях как важнейшем элементе мировоззрения. Без них мировоззрение вообще не может состояться как мировоззрение. Существует огромное разнообразие видов знания: донаучное (обыденное и религиозно-мифологическое), научное (естественнонаучное, социально-гуманитарное, технико-технологическое, логико-математическое, психологическое,

философское), вненаучное (обыденное, паранаучное, эзотерическое, художественное, философское), а также о множестве других типов знания. По характеру выражения предметного содержания знания выделяют явное (эксплицитное) и неявное (имплицитное) знание. По форме существования различают личностное и коллективное знание, по психологическим особенностям восприятия — очевидное и вероятное, по логическим основаниям — обоснованное (достоверное) и необоснованное и т.п. Развитие науки порождает ряд девиантных форм вненаучного знания, которые в современных условиях привлекают все большее внимание. По мере обнаружения негативных последствий научно-технической революции, связанных с конфронтацией человека и природы, и усиления кризисных явлений в самой науке девиантные формы знания все чаще рассматриваются в качестве альтернативы научному мировоззрению[12]. Поэтому говорить о рафинированном мировоззрении, строящемся исключительно на каком-то определенном виде знания, неправомерно. Такое мировоззрение будет страдать односторонностью и деформировать общие представления субъекта о мире, сколь бы многообещающим ни было знание, лежащее в основе этого мировоззрения.

Во-вторых, мировоззрение включает в свой состав ценности, руководствуясь которыми субъекты квалифицируют события. Благодаря ценностям складываются отношения людей к тем или иным событиям, их действия направляются в определенную сторону. Ценности по своей природе биполярны, что становится основой разных, вплоть до альтернативных, квалификаций субъектами того, что происходит. Ситуация осложняется тем, что имеет место дрейф ценностных значений: то, что в некоторый момент времени квалифицировалось как хорошее (позитивное), в другой момент может быть оценено как плохое (негативное) и наоборот. В аксиологии, далее, выделяют различные виды ценностей и говорят об их иерархии. Уже это беглое упоминание о свойствах ценностей показывает, сколь различными, с точки зрения доминирующих в них ценностей, могут быть те или иные мировоззренческие парадигмы, даже опирающиеся на одну и ту же совокупность знаний.

В-третьих, в состав мировоззрения входят нормы, которые весьма схожи с ценностями, но в то же время существенно от них отличаются. Если ценностный аспект отношения к тому или иному

[12] О многообразии знания см.: [2].

событию заключается в его квалификации (оценивании), то норма есть установка на регулятивность, предписание: она говорит, как до́лжно действовать, что́ следует делать, чтобы достичь определенного результата. Нормы, как и ценности, бывают разного типа. Религиозные нормы распространяются только на людей верующих, причем, люди, принадлежащие разным вероисповеданиям, придерживаются тех норм, что присущи именно данной религии. Юридические нормы регулируют отношения людей в обществе принудительно: им обязаны подчиняться все без исключения граждане государства, независимо от того, хороши ли действующие нормы права или нет. Этические нормы не являются принудительными, и за их соблюдением специально никто не надзирает. Однако от этого их действие не становится менее ощутимым. Различные нормы взаимодействуют между собой, «накладываются» и на остальные элементы мировоззрения, вступая с ними в довольно сложные отношения, что делает картину конкретного состояния мировоззрения еще более запутанной. Но без норм мировоззренческая парадигма оказывается недееспособной.

В-четвертых, знания, ценности и нормы в мировоззрении, как относительно цельном феномене, «сплавляются» в некое единство, формирующее позицию субъекта по отношению к происходящему. Сплав знаний, ценностей и норм называют убеждением. Убеждение означает, что на основе полученных знаний, исходя из некоторой системы ценностей, руководствуясь теми или иными нормами, субъект принимает или отвергает то или иное событие, признает его или нет. Убеждения – такой элемент мировоззрения, который переводит другие элементы в практическую плоскость. История знает множество примеров, когда люди, опираясь на присущую им совокупность знаний, ценностей и норм, отвергали реально происходящие события, наблюдаемые факты, не могли адаптироваться к быстро меняющейся социальной ситуации. Отметим, что разнообразие убеждений людей, которое порой складывается на причудливом сочетании знаний, ценностей и норм, ведет и к разнообразию личностных позиций индивидов.

Знания, ценности и нормы являются идеальными образованиями, отличными от предметов материальных. Убеждение переводит их в форму субъективности – убеждения всегда субъективно-личностны. Субъективно-личностное убеждение является внутренним достоянием индивида, которое при определенных условиях переходит в нечто

физически проявляемое, материализованное. Этот переход требует затраты энергии, определенных усилий, осуществление которых сопряжено с наличием воли у человека. Поэтому, в-пятых, воля в составе мировоззрения есть тот необходимый энергийный элемент, благодаря которому реализуется замысел, предпринимается попытка достичь поставленной цели. Проблемой огромной важности в контексте мировоззрения оказывается проблема свободы воли, поскольку именно она делает порой направленность действий индивида непредсказуемой.

В-шестых, важнейшим элементом мировоззрения оказывается поступок. Убеждение, которого придерживается субъект, рано или поздно требует своей реализации. Таковым для субъекта может быть поступок как действие, в котором в единое целое сплелись материальные, духовные, психические, логические, интуитивные и т.п. элементы. Поступок есть действительное актуализированное состояние мировоззрения, мировоззрение в действии, реальный мировоззренческий акт. Потому-то и недостаточно определять мировоззрение только как совокупность наиболее общих взглядов на мир. Оно выражает и отношение человека к миру, обозначает позицию, направленную на преобразование мира, на овладение им, насколько это возможно. Именно это позволяет квалифицировать поступок как интегральный элемент мировоззрения, выражающий ответственное участие субъекта в бытии мира, ибо он (субъект), принадлежа миру, принципиально не в состоянии от него отстраниться и смотреть на мир со стороны. Не случайно М. М. Бахтин охарактеризовал поступок как мое ответственное «не-алиби-в-бытии» [3]. Поэтому квалификация поступков (намеренных, планомерных, вменяемых действий) должна сопрягаться с мировоззренческими принципами.

Многообразие знаний, ценностей, норм, убеждений, проявлений свободы воли, сплавленное воедино, делает мировоззрение каждого индивида почти что уникальным, неповторимым. Если к тому же учесть, что каждый из указанных элементов чрезвычайно динамичен, то нельзя не прийти к выводу о существовании огромного разнообразия мировоззрений на микроуровне. Ситуация обостряется тем, что мировоззрение в той или иной его части может меняться по мере того, как субъект приобретает новые знания, как обогащается его аксиосфера, как модифицируются под влиянием тех или иных факторов усвоенные им нормы. Мировоззрение индивида может и

вовсе радикально трансформироваться под действием каких-либо знаковых событий, жизненных обстоятельств.

В этой связи возникает вопрос: как следует квалифицировать изменение мировоззрения индивида? Считать ли этот процесс нормальным, релевантным, либо же объявить любую подвижку мировоззрения неприемлемой: не могу, мол, поступиться принципами, и не сделаю этого никогда! Если мировоззрение настолько динамично, подвижно, то как часто и сколько раз индивид вправе его менять? Ведь нельзя же всерьез воспринимать человека, утверждающего, что главный (устойчивый и единственный) принцип его мировоззрения – никаких устойчивых, постоянных принципов! По-видимому, никто еще не анализировал те следствия, которые вытекают из подобного мировоззрения, как для самого индивида, так и для социума, в котором он живет.

Повторим, вопрос стоит следующим образом: как часто человек может менять свое мировоззрение и сколько мировоззрений в своей жизни он может иметь? Л. Шестов, к примеру, утверждал, что «человек волен так же часто менять свое «мировоззрение», как ботинки или перчатки, и что прочность убеждения нужно сохранять лишь в сношениях с другими людьми, которым ведь необходимо знать, в каких случаях и в какой мере они могут на нас рассчитывать. И потому «как принцип» – уважение к порядку извне и полнейший внутренний хаос. Ну, а для тех, кому трудно выносить такую двойственность, можно учреждать порядок и внутри себя. Только не гордиться этим, а всегда помнить, что в этом сказывается человеческая слабость, ограниченность, тяжесть» [4, с. 51]. Философ говорит о сознательном, нередко и вовсе произвольном изменении мировоззрения: сегодня и для определенного случая – одно, завтра и для другого случая – другое и т.д. Главное, чтобы никакой внутренней определенности у индивида не было. Всякое стремление к порядку означает, что человек ограничен, слаб, что ему не под силу вынести давление хаоса. Вместе с тем Л. Шестов не отрицает необходимости внешнего порядка, который означает устойчивость, на которой строятся отношения между индивидами. Можно сказать, что мировоззрение оказывается в двойственной ситуации: внешней своей стороной оно должно быть более-менее стабильным, внутри же себя оно непременно хаотично.

Итак, рассматривая мировоззрение на микроуровне (внутренняя сторона мировоззрения, его, так сказать, собственное внутреннее

бытие), мы пришли к тому, что оно должно проявлять себя еще и на макроуровне, обладая тем, что может быть названо внешним бытием мировоззрения. Последнее, в отличие от внутреннего бытия, должно иметь другое содержание, другой субстрат, другого носителя, раскрываться через иные способы организации. Вопрос о внутреннем и внешнем бытии мировоззрения есть, по сути дела, вопрос о соотношении его микро- и макроуровней.

О мировоззрении на микроуровне мы уже говорили. Обратимся теперь к рассмотрению его макроуровня. Человеческая история в целом есть непрерывный, сплошной поток событий, остающийся равным самому себе на протяжении всего периода изменений. В противном случае она перестает быть именно человеческой историей. Вместе с тем эта история характеризуется относительно самостоятельными периодами своего расцвета, упадка и т.д. Данные периоды, будучи принадлежностью общей истории человечества, отличаются друг друга специфическими признаками, которые, в свою очередь, оказываются имманентными именно данным периодам, благодаря чему и появляется возможность отличить один период от другого. Понятно, такого рода признаки не могут не обладать огромной обобщающей силой, ведь они концентрируют в себе смысл той или иной эпохи. Эти признаки воплощаются в том, что можно назвать базовыми интуициями мировоззрения (прасимволами, как называет их А. Ф. Лосев). Базовые интуиции заключают в себе принципы существования той или иной эпохи и отвечают за устроение мировоззрения на внешнем, макроскопическом, уровне. Базовых интуиций в истории человечества насчитывается не так уж и много. Они довольно неопределенны и не допускают однозначной идентификации на индивидном уровне. В то же время базовые интуиции настолько определенны, что всякая попытка выхода за данную интуицию неизбежно означает переход, скачок в иную эпоху.

Сформулируем промежуточный вывод.

Эмпирически фиксируется огромное разнообразие мировоззрения на микроуровне, причем здесь можно говорить не просто о динамизме, но о динамизме, доходящем до хаоса. Совсем не то наблюдается на макроуровне. Впрочем, о «наблюдается» сказано не очень удачно, ибо на этом уровне, как правило, исследователь охватывает большие промежутки времени, эпохи, включающие не одну сотню лет, а потому эмпирически такие наблюдения осуществить невозможно, здесь необходимо охватить изучаемые

периоды умом, провести умозрительное исследование. Ясно, прежде всего, одно: изменения мировоззрения на макроуровне не столь быстры и хаотичны, как на микроуровне. Здесь вообще следует говорить о медленном, эволюционном изменении мировоззрения, о том плавном потоке, который для отдельного субъекта может оставаться и вовсе незамеченным, ибо он «плывет» по волнам этих изменений, будучи «вплавленным» в него. Иными словами, изменения мировоззрения на макроуровне совершаются естественным образом, стихийно, в силу того что изменяются сами индивиды, условия их деятельности, ее характер и содержание, трансформируются отношения между индивидами и т.д. В итоге эволюционные изменения ведут к смене одной базовой интуиции мировоззрения другою. И хотя, повторяем, этот процесс не столь быстр, но он совершается неотвратимо и неудержно.

До сих пор речь шла о мировоззрении, взятом на макроуровне, как о бессубъектном феномене. Но вне субъекта мировоззрения нет и не может быть, о каком бы его уровне мы речь ни вели. Человек – существо деятельное, он является субъектом, рефлектирующим над собственной деятельностью, ее содержанием, характером и результатами. Он действует в соответствии с поставленными целями, хотя нередко его деятельность протекает и без четкого целеполагания. Будучи существом активным, человек преобразует окружающий мир так, чтобы он удовлетворял его интересам. Активность человека – а именно с нею связано становление человека как субъекта – постоянно возрастает и, наконец, достигает той стадии, когда он не просто преобразует мир, но пытается конструировать его, выходя тем самым на новый уровень созидающей деятельности. В этом процессе человек действует по схеме: «если я сделаю так-то, что из этого получится?» Постепенно сфера его конструирующей деятельности расширяется: сначала это – неорганическая природа, простейшие физические процессы; затем – природа органическая, вплоть до клонирования живых существ; человек пытается проводить эксперименты и с обществом, в котором живет, преобразовать его так, чтобы подчинить себе социальные законы; рано или поздно, взоры человека обращаются и на самого себя, и возникает вопрос, а нельзя ли каким-либо образом конструировать человека, других людей и что для этого необходимо?

Наряду с расширением сферы деятельности изменяется характер самой деятельности. Если вначале она исходит из природы

действительности и носит естественный, стихийный характер, то есть ориентируется на сущее, как оно есть, то со временем она становится ориентированной на должное, на то, каким нечто должно быть. Стало быть, как в форме осуществления, так и в содержании осуществляемой деятельности возрастает ее искусственная составляющая, которая все более и более расширяется.

Искусственному преобразованию начинает подвергаться и мировоззрение. Сначала, разумеется, на микроуровне. Разрабатываются соответствующие техники по целенаправленному рассечению имеющегося индивидуального мировоззрения на отдельные элементы и их последующему склеиванию по определенной схеме. В итоге естественно сложившееся мировоззрение подвергается переработке, появляется возможность искусственного конструирования мировоззрения с заранее заданными свойствами (установками) и в соответствии с поставленными целями. Если ранее мы говорили о естественной эволюции мировоззрения, взятого на макроуровне, то в случае все возрастающего вмешательства в этот процесс человека изменения в мировоззрении могут быть уже неестественными, насильственными. Оно постепенно деформируется, в нем возникают не только причудливые, но и даже уродливые сочетания элементов, прежде никогда не встречавшиеся, неорганичные. А это рано или поздно скажется на самочувствии не только индивида, но и народа, и даже целого социума. При этом если естественная эволюция занимает длительный период времени и осуществляется от эпохи к эпохе, то искусственное конструирование может быть реализовано и в пределах одной и той же эпохи. В условиях современности, по всей видимости, происходит подавление естественной эволюции мировоззрения его искусственными трансформациями, на что работают все более интенсивно складывающиеся гуманитарные технологии.

Как возможно искусственное конструирование мировоззрения? В формировании мировоззрения важную роль играют знания. Именно они в настоящее время подвергаются наибольшей трансформации через идущий процесс реформирования системы образования, выражающийся в перекраивании содержания и форм обучения. Достаточно вспомнить начинавшийся несколько лет назад крупномасштабный эксперимент по совершенствованию структуры и содержания общего образования, введение единого государственного

экзамена и внедрение в образовательный процесс технологий тестирования, круто меняющих цели и задачи образования.

Система образования имеет дело все же преимущественно с научным знанием. В формировании мировоззрения между тем участвуют еще и другие виды знания, например, обыденное, паранаучное. Изменения обыденного знания сопряжены с изменениями условий и образа жизни, с ломкой сложившихся стереотипов поведения. Паранаучное знание в виде гороскопов, через средства массовой информации, разные сообщества, Интернет приобретает в условиях нынешней информационной цивилизации весьма широкое распространение, что само по себе является парадоксом и требует самостоятельного анализа. Но, как бы то ни было, в информационно-эпистемологической составляющей современного мировоззрения происходят весьма серьезные подвижки.

Наряду с этим у современных людей обнаруживается значительный дрейф ценностей, что является одним из важнейших условий трансформации мировоззрения. Сдвиг ценностей может быть естественным, но он же может быть создан и искусственно. Поскольку естественный дрейф ценностей идет медленно и долго, постольку для ускорения этого процесса широко используются средства массовой информации. А. Ф. Лосев писал, что условием быстрой смены системы ценностей является создание атмосферы вседозволенности, в результате чего система целенаправленно расшатывается и перестраивается, причем тут имеются безграничные возможности и варианты, обусловленные внедрением в сознание людей, скажем, через рекламу, фильмы (боевиков, ужасов, порно), зрелищные игры и телешоу различных мыслевирусов. Чего стоит вполне, казалось бы, безобидная реклама, призывающая «брать от жизни все»! Через эту рекламу в сознание инсталлируется мыслевирус вседозволенности. А реклама туалетной бумаги – она такая мягкая, что ей можно доверить «самое дорогое»! Благодаря этой рекламе размываются представления индивида о подлинных и мнимых ценностях.

Обращаясь к истории человечества, рассмотренной через призму базовых интуиций мировоззрения, можно составить определенную схему смены способов восприятия и осмысления мира, изменения самого характера отношения человека к миру. Если в целом предмет философии можно охарактеризовать как исследование отношения человека к миру (мир–человек), то для античности в его контексте характерным оказывается преобладание принципа телесности, то есть

сосредоточение внимания прежде всего на мире, представляемом древними греками в виде чувственно-материального космоса. В средневековье на первый план выходит теоцентризм, выраженный в своеобразном толковании человека как Абсолютной Личности, Бога. В Новое время Абсолютная Личность трансформируется в эмпирическую личность, в обычного человеческого индивида. В рамках настоящей статьи нет возможности говорить обо всех тех изменениях, которые обнаруживаются в социуме и в бытии людей вследствие этих изменений. Отметим только, что они каждый раз радикально меняют и облик социума, и тип самого человека. Как известно, для античности и для средневековья было характерно установка на восприятие мира как целого. В Новое время происходит смена установки: человек начинает видеть мир в контексте части, его позиция в отношении к миру меняется с пассивной, адаптивно принимающей все так, как оно есть, на активную, на активизм, афористично выраженный в известном тезисе Маркса о Фейербахе: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его». Но Маркс не был единственным философом, кто выражал витавшую в атмосфере буржуазного общества идею изменения мира. Смысл активизма заключается в переходе человека от восприятия мира таким, каков он есть, к поиску более хорошего, даже наилучшего его устройства, к изучению того, каким мир должен быть. Трансформация отношения человека к миру на этом не завершается, но это – предмет особого разговора. Отметим только, что некоторые философы смену философских эпох связывают со сменой модальностей мышления и подчеркивают, что в настоящее время философия, «*исчерпав модальность наивно сущего и сентиментально должного, открывает в себе возможность третьей модальности – модальности самого возможного*» [5, с. 53]. Провозвестником перехода к новому типу отношения человека к миру становится повсеместно упрочивающаяся реальность постмодернизма, которая именно и перебрасывает мостик к некой новой гиперреальности, обладающей непривычными параметрами.

Именно активизм, последовательно расширяя свою сферу и занимая одну нишу за другой, приводит не только к идее, но и к реальной проблеме сознательного преобразования мировоззрения индивида. В этой связи наибольших успехов достигло так называемое нейролингвистическое программирование (НЛП), представляющее

собой многомерную модель психологических процессов и разрабатывающее технологии манипулирования сознанием человека. Понятно, что НЛП как вполне самостоятельная мета-наука о человеческом совершенстве, стремится своими успехами и состоятельностью не только вызвать к себе интерес со стороны разных групп людей, но и занять достойное место среди наук о человеке. Но вместе с тем при общем знакомстве с возможностями и технологиями, которые разрабатываются в рамках НЛП, невозможно отделаться от ощущения, что в своем стремлении, обусловленном общей позицией активизма, проектировать и конструировать все и вся, человек доходит до той грани, за которой исчезает проблема его подлинного существования. Потому-то искусственное конструирование мировоззрения на микроуровне, сопряженное с преднамеренным изменением убеждений и предпринятое с благородной целью – сделать индивида более совершенным, чтобы он смог жизнь «в соответствии с жизнью», – еще не гарантирует возникновения не только отдаленных, но и более близких негативных последствий, если сращение элементов мировоззрения окажется не естественным, органичным, а насильственным и произвольным. Именно в этом случае велик риск получить мутации индивидуального мировоззрения, которые, суммируясь, неизбежно приведут к мутации мировоззрения на макроуровне. А последствия этого для человечества могут оказаться гораздо более опасными, чем самое разрушительное оружие массового поражения.

Отметим еще раз, что в современных условиях речь идет не просто о целенаправленной переориентации естественной эволюции мировоззрения. Тут, скорее, обнаруживается совершенно чуждый этой эволюции процесс, переподчиняющий себе общий ход и содержание эволюции мировоззрения.

Но почему так важно заботиться о чистоте естественноисторической эволюции мировоззрения? По той причине, что этот процесс, как уже говорилось, оказывается, с одной стороны, базой, а с другой, условием формирования и сохранения культурно-национальной идентичности субъектов исторического процесса, в частности, различных народов и государств. Нельзя сказать, что сама идентичность остается неизменной, ибо в силу дрейфа мировоззрения она так или иначе варьируется. Но тем и важна естественноисторическая эволюция как спонтанно идущий процесс, что живущие и действующие исторические субъекты, творящие этот

процесс, естественно и исподволь, незаметно для себя, «плывут» в этом мировоззренческом потоке, они «укоренены» в нем, и эта укорененность лежит у истоков общего ощущения собственного самостояния, собственной самобытности, или иначе, идентичности. Подчеркнем, что между базовыми интуициями, сложившимися естественным образом, и идентичностью индивида, группы, нации, народа, тоже формирующейся естественным путем, – разумеется, в каждом случае по-своему, – имеется определенная зависимость.

Образование играет важную роль в формировании, трансляции и стабилизации идентичности у формирующихся поколений, отношения между которыми складываются в определенную конфигурацию. Можно утверждать даже, что образование и есть тот универсальный механизм, посредством которого всеобщая базовая интуиция определенной эпохи «доводится» до индивидов (субъектов), инсталлирует в их дух, душу и тело некие контуры идентичности как внутреннего самостояния (константности самости), и вместе с тем, сформированная идентичность (одна на всех, всеобщая) позволяет индивидам «приобщиться», как к своему органическому истоку, к формирующейся базовой интуиции. Так возникает внутреннее сродство народа, которое может быть закреплено политически, например, в виде государства.

В случае искусственного конструирования мировоззрения и, прежде всего, перекоммутирования господствующей базовой интуиции разрушаются все естественноисторические знаки этого самостояния, и все представляется таким образом, будто идентичность расплывается, лишается своей исторической основы, народ начинает терять свою субъектность, а вместе с нею – и самобытность, утрачивая свои возможности в качестве самостоятельной исторической силы. В этих условиях проблема идентичности весьма сильно обострилась, с чем и столкнулись в 80-е годы XX в. не только российские, но и западные философы, социологи, политики разных мастей.

Не занимаясь критическим анализом, ни даже обзором публикаций на эту тему, отметим, что гораздо интересней попытаться уловить те тенденции, которые возникают в связке «базовая интуиция – идентичность – образование» в условиях искусственного формирования мировоззрения. Прежде отметим, что постмодернизм, продолжающий привлекать к себе внимание разных исследователей, как раз и создает своего рода мировоззренчески-идеологическую

основу для искусственных трансформаций в сфере мировоззрения. Пожалуй, исходной точкой всего этого процесса выступает понятие ризомы, ризоматического развертывания самого бытия и всего, что подлежит трансформации. Как только мы согласились с этим понятием и приняли его к руководству, так сразу же должны принять и то, что в самой ризоме нет укорененной в бытии точки отсчета, нет никакого определенного начала, стало быть, нет никакой устойчивости и – никаких оснований для традиционно понимаемой идентичности.

Ризоматическая конфигурация мировоззрения всякий раз создается вместе с конструируемым рисунком, то есть она становится симулякром, который замыкает идентичность на себе самом (возникают так называемые симулякры идентичности), не испытывая ни нужды, ни потребности в соотнесении с чем бы то ни было иным вне себя. Идентичность из состояния сопоставления (через, скажем, репрезентацию) постепенно вымывает то, с чем нечто можно было бы сопоставлять, так что весь процесс становится самозаворачивающимся безотносительно к тому, что вообще его может породить. Можно говорить, видимо, о размывании самой идентичности, о прекращении ее существования в прежнем смысле соотнесения бытия человека, его культурно-национальной принадлежности, образа жизни и т.д. с укоренением этих сущностных проявлений в чем-то глубинном, фундаментальном, интуитивно-базовом, но вместе с тем и ощутимо императивном, что придает качественную определенность как региону, стране, так и народу, этносу.

К примеру, в современном автомобилестроении, если марка автомобиля немецкая, скажем, Volkswagen, детали произведены в Китае, а сборка осуществлена в России, то возникает вопрос: где же произведен автомобиль, чьей он принадлежности? И если по всему миру в силу глобализации действует один стандарт, если производства разных стран работают синхронно в режиме реального времени, то становится безразлично, где производить детали, а где – собирать автомобиль.

Идентичность, во-первых, размывается, становится диффузной, теряет свои контуры; во-вторых, каждая точка пространства (любого региона) становится ее центром, так что отпадает сама необходимость в привязке к строго фиксированному региону; в-третьих, лишается смысла временная координата идентичности, составлявшая прежде

основу преемственности поколений, передачи традиций, социального опыта. Стало быть, теряют свое значение и сами традиции, распадается «связь времен» и поколений. Всю свою идентичность, может сказать любой субъект исторического процесса, я ношу с собой, она капсулируется, коконизируется, сворачивается в себя, становясь некоей виртуальной индикацией моей размытости по всему земному шару. Если этот процесс довести до предела (вспомним, что философия есть «техника предельных переходов»), то мы получим, очевидно, абсолютную автономию, то есть разрыв в общей организации бытия, грозящий, в конце концов, обернуться полнейшим распадом самости человека, стало быть, и идентичности. Предел идентичности – ее полнейший распад.

Однако этого не происходит, процесс до крайности не доводится, поскольку этому препятствует складывающаяся глобальная сетевая организация всей жизни, охватывающая собой разные государства, которая как бы оконтуривает весь процесс, придавая ему самодостаточность в контексте других узлов. Происходит переструктурация сущего, в результате чего обнаруживаются неизбежность, необходимость, закономерность появления сетевых структур, их историческое назначение.

Базой для такого понимания идентичности становится не часть, не регион, а весь мир, целое! От локальных идентичностей мир идет к формированию новой идентичности, глобальной. Через Интернет складывается новое субъектное сообщество, возникает новая идентичность: не национальная, не культурная, не государственная, не общественная или религиозная, а собственно интернетовская. Тут-то и обнаруживается парадокс диалектики части и целого. Если в античности, в средние века имело место доминирование целого (древние греки видели мир в целом), то через Возрождение к Новому времени происходит переворачивание отношения и на первом месте оказывается уже часть, а целое отодвигается на вторые роли. Постмодернизм и вовсе восхотел его уничтожить, но, увы, это оказалось ему не под силу. Целое дает о себе знать своим неожиданным присутствием. Оно в том, что даже если на передний план выставляются плюральность, множественность, децентрация, деиерархизация, то тут же оказывается, что эта множественность существует не иначе, как в сети. Сеть и есть то целое, которое удерживает разбегающиеся было части. Именно сетевая структура обеспечивает возможность связи всего со всем. Потому сетевая

структура конфигурирует в современных условиях целое и особенности его экспликации, стало быть, оказывается ответственной за определенное мировидение и миропонимание со всеми вытекающими отсюда последствиями. Но эти последствия еще подлежат вскрытию и дальнейшему осмыслению. Такова наступающая информационная эпоха, несущая новые проблемы и заботы роду человеческому. И одной из таких забот является проблема образования, пока еще недостаточно вписанная в контекст всех этих мировоззренческих процессов. Во всяком случае, ясно, что радикальные перемены в образовании, наступление которых ощущается пока еще весьма смутно – нынешние реформации, идущие в настоящее время у нас, я в расчет не беру, – еще впереди.

Литература

1. Лебон Г. Психология толп. М., 1998.
2. Ким В. В., Рыбаков Н. С. Лекция 8. Мир знания // Двадцать лекций по философии: Учебное пособие. Екатеринбург, 2001.
3. Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социологии науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М., 1986.
4. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. Л., 1991.
5. Эпштейн М. Философия возможного. СПб., 2001.

Мировоззрение, наука и образование: классика, неклассика и постнеклассика*

Как правило, обращаясь к разработке той или иной концепции образования, учитывают, в числе прочих, влияние состояния и развития науки на образовательный процесс. Вместе с тем, не секрет, что свою лепту в интерпретацию и организацию образовательного процесса вносит и мировоззрение, исследование которого, правда, за последние 10-15 лет, за небольшими исключениями, постепенно свелось к минимуму. Между тем исторические формы развития и науки, и образования непосредственно сопряжены с тем или иным типом мировоззрения, хотя в их связях далеко не все еще изучено.

Мировоззрение – чрезвычайно сложный феномен духовно-практической жизни общества. В нем сосредоточены наиболее

* Опубликовано в: Философия образования. 2003. № 7. Новосибирск. С. 12–20.

важные достижения той или иной эпохи, разумеется, в обобщенной форме. Смена эпох, как правило, ведет к смене мировоззрений. И, наоборот, по сменившемуся мировоззрению можно более-менее точно судить о смене эпохи.

Чтобы понять суть происходящего, обычно ищут некие предельные основания существующего. Весь вопрос в том, где их искать и как выразить. История философии дает богатый материал для размышлений над поставленным вопросом. Интересны и методологически значимы, к примеру, результаты, полученные А. Ф. Лосевым. Размышляя над структурой общества, он ищет механизмы связи материального и духовного слоев общественной жизни и приходит к принципу порождающей модели. Субстанцией этого принципа выступает специфически обобщенная производственная интуиция. В ее основе лежит деятельность как животворящее отношение человека к миру, как процесс бытия человека в мире. Фактически здесь перед нами известное отношение «Я–мир», или «Я–не-Я», где Я представляет собой предельно обобщенное, активное и деятельное мышление, не-Я есть все то, что противостоит Я, находится за его пределами. Предельно общей и абстрактной структурой, в которой фиксируется бытие человека в мире, является структура, выраженная формулой «Я–не-Я». При этом важно, что она, с одной стороны, выражает раскол единого мира на две части (идеальную и материальную), с другой, фиксирует единство этого мира, соединяя данные части в целое и свидетельствуя о существовании между ними некоего отношения.

Данная формула в кратчайшей форме выражает суть мировоззрения, заключая в себе его базовые интуиции, представленные в схематически наглядном виде. В ней заложен смысловой аспект бытия самих людей, выражающийся, в частности, в интуитивном убеждении, что поступать надо так, а не иначе, причем она потому и базовая, что пронизывает собой всю эпоху, «покрывает» собой все стороны жизнедеятельности людей, даже не всегда осознаваясь ими. Она всеобща и воспроизводится в больших и малых событиях.

Базовые интуиции специфичны для каждой эпохи, они лежат в основе разных типов мировоззрений, задавая единый темпоритм, как сказали бы представители синергетики, общественных процессов.

Если отношение Я–не-Я берется как абсолютное тождество его членов, то мы получаем мифологию как миропонимание в

первобытном обществе. Если Я и не-Я дифференцированы, причем не-Я выдвигается на первый план, а Я берется в его контексте, то перед нами чувственно-материальный космос античности с его принципом скульптурности. Если же акцент сделан на Я, как безусловно первичной и абсолютной личности, и не-Я берется в контексте этого Я, то получаем базовую интуицию средневекового теоцентрического миропонимания. Наконец, если под Я будем понимать абсолютизированную человеческую личность (индивида), я, то перед нами уже базовая интуиция миропонимания буржуазной эпохи ([1], [2], [3], [4]).

Не сосредотачиваясь на всех модификациях данной формулы, обозначим некоторые интересные моменты, необходимые для дальнейшего раскрытия проблемы.

Прежде всего, представляет интерес теоцентрическое мировоззрение, в основе которого лежит Я как Абсолютная Личность, Бог. Это эпоха, в рамках которой возникло понятие личности, произошло открытие внутреннего, глубинного мира человека, доселе неизвестного ни самому человеку, ни обществу. Именно к этой эпохе восходит представление об образовании как обретении человеком собственного образа, соотносимого с образом Божиим. К числу важнейших особенностей данного типа мировоззрения относится его всеобщий символизм, наполняющий весь мир, каждую сотворенную вещь особым смыслом, который нужно постичь, пытаясь понять замысел Творца, создавшего ее. Весь мир «становится полем действия всеохватывающей символизации и покрывается каменными цветами символов» [5, с. 227]. Распространившись на весь мир и став всеохватывающим способом мировосприятия, символизм отрицает сам себя. Всеобщее распространение символизма означает, что любая вещь становится символом любой другой, следовательно, она в этой ситуации воспроизводит тот же самый символ, то есть, становится символом самой же себя. Поэтому всеобщий символизм, призванный воспроизводить невообразимое разнообразие отношений между вещами, в действительности оборачивается разрывом репрезентационных отношений между ними.

Мышление вдруг обнаруживает, что мир состоит исключительно из вещей, лишенных каких-либо таинственных смыслов, и что для его восприятия уже не требуются дополнительные усилия по отысканию неких скрытых, трансцендентных начал. Абсолютизация символизма оборачивается тем, что средневековая схоластика, играя огромную

роль в постижении скрытых смыслов бытия и, составляя значительную сферу средневекового образования, постепенно становится ненужной и превращается в пустую игру слов. В таком мире каждая вещь, каждая точка бытия оказывается своеобразным его центром, причем таких центров насчитывается огромное множество. Из моноцентричного мир постепенно превращается в полицентричный, в связи с чем начинает ослабевать ощущение зависимости человека от Абсолюта-Бога.

Происходит грандиозная смена базовых интуиций и соответственно – мировоззрений. Формируется новая эпоха, несущая необычайно новое, свежее мироощущение всей жизни. Описывая эту ситуацию, В. Дильтей говорит об освобождении европейских народов «Возрождением и Реформацией в XVI в. Оно выразилось в радостном утверждении жизни и мира в героической и художественной деятельности эпохи Возрождения, в интуитивном познании жизни в искусстве; в сфере же христианской религиозности – в сознании независимости религиозного человека…» [6, с. 186]. На смену Абсолютной Личности, Я, идет абсолютизированная человеческая личность, я, лежащая в основе хорошо известного принципа буржуазного индивидуализма.

Индивид – это социальный атом. Он изначально свободен, его важнейшей особенностью является устремленность на сохранение своего бытия. Т. Гоббс отмечал, что первым «из всех благ является самосохранение. Ибо природа устроила так, что все хотят себе добра» [4, с. 241]. Индивид равен в своем существовании другим индивидам, с которыми он взаимодействует. Взаимодействие же предполагает ограничение собственной свободы индивида через заключение договора с другими индивидами, чем признается право других на деятельность.

Аналогом индивида в классической механике становится материальная точка, то есть объект, лишенный массы, размеров, внутренней структуры, стало быть, и собственных состояний. В силу этого он может приводиться в движение лишь внешними силами, которым оказывает внешнее сопротивление, стремясь к сохранению своего бытия (состояния и местоположения). Инертность как раз и представляет собой проявление пассивности лишенных внутренней структуры объектов, исключающей их способность к самодвижению. И коль скоро все сводится к внешним воздействиям, то возникает идея, будто все последующие состояния материальной точки

(индивида) зависят от предыдущих, а также от величины внешнего воздействия. Наконец, поскольку индивидов существует много, постольку надо научиться учитывать их воздействия друг на друга – и дело постижения мира пойдет само собой.

Возникает эпоха классической науки, представленной прежде всего классической механикой, затем – классической физикой вообще. Гносеологическим ядром этой эпохи становится субъект-объектное отношение, в рамках которого я-индивиду как субъекту противостоит внешний объект – не-я-индивид. Образование классической эпохи опирается на ту же базовую интуицию, где процесс обучения начинает строиться как процесс трансляции знаний от одного индивида (учителя как субъекта) другому – ученику как объекту. При этом процесс трансляции должен быть организован определенным образом, – утверждается урок как основная форма обучения как трансляции знания.

В XIX в. индивид уступает место совокупностям индивидов. Это, правда, еще механические агрегаты, где отдельные индивиды (атомы) меж собой не взаимодействуют, как скажем, атомы идеального газа в молекулярной физике, но их отношения уже приходится учитывать, как, например, при изучении поведения масс в социологии. Возникают новые методы исследования такого рода объектов.

Для нас сейчас важно то, что произошла смена объектов исследования, от индивида перешли к совокупностям индивидов, а это привело к необходимости учитывать их собственное внутреннее поведение именно как совокупностей, следовательно, нужно было изучать их внутреннее строение. В итоге на рубеже XIX–XX вв. возникает и в первой половине XX в. утверждается общая теория систем. Один из видных представителей этой научной дисциплины У. Росс Эшби в 1955 г. говорил: «Наконец-то наука стала уделять серьезное внимание системам, характеризующимся внутренней сложностью» [8, с. 125]. Складывается новое, неклассическое мировоззрение, требующее учитывать а) внутреннюю структуру объектов, б) взаимодействие внешних и внутренних факторов поведения самих объектов, в) случайные факторы, влияющие на поведение объектов. Меняется сам характер отношения между субъектом и объектом, которые оказываются уже не равнодушными и не рядоположенными друг другу, но взаимно обусловливающими один другого. Усложнение объекта исследования, а также целый ряд факторов социального порядка привели к тому, что начавшееся еще в

средневековье дисциплинарное расчленение наук [9] в новое время привело к интенсивной дифференциации научного знания, что не могло не отразиться и на дифференциации учебных дисциплин. Последовательность совершаемых научных открытий диктовала определенную последовательность изучения материала по той или иной дисциплине в школе. Это же диктовало и особенности логического построения (организации) учебного материала в учебниках, учебно-методических пособиях. Так формировалась дисциплинарно-предметная система изучения наук в школе.

В мировоззренческом плане это означало радикальную перемену точки зрения на мир: начинает доминировать не целое над частями, как это было в античности и средневековье, а часть над целым. Точка зрения части требует дальнейшей дифференциации целого, что предполагает его аналитическое членение. И хотя целое еще не ушло совсем, тем не менее, оно уже превратилось в чуждое образование, излишнее и даже в какой-то степени враждебное по отношению к частям. И при случае от него следует избавиться вовсе, но шаг к этому был сделан позже в мировоззрении постмодернизма.

Смысл последнего заключается в бескомпромиссном низложении всех и всяческих норм, иерархий и стандартов, в ликвидации любого привилегированного центра, принципа, идеи... Иначе говоря, постмодернизм смело берет на себя функцию тотального ниспровержения, в этом заключен его главный принцип. Он появился как естественная реакция на диктат рационализма в европейской культуре, восстав против утверждения всеобщих норм и стандартов в жизни людей, к коим неизбежно ведет идеология общества массового потребления. Постмодернизм ратует за полифонию, за разнообразие, его культ – множественность (плюрализм). Но, несмотря на его революционные претензии, все же к нему следует отнестись осторожно. Дело в том, что множественность в отрыве от единства – это развал, уничтожение. Постмодернизм в своем благородном стремлении отвергнуть притязания каких-либо норм и принципов на верховенство, сам того не подозревая, попадает в ловушку коварного принципа, суть которого заключается в том, чтобы не было никаких принципов. А это вообще ставит под сомнение его «благородные» цели.

Исчезает ли здесь целое? Нет, меняется его смысл: возникает новая мировоззренческая интуиция, заключенная все в той же формуле Я–не-Я, где доминирующая роль принадлежит уже не

какому-либо одному из членов, но их связи, укорененности друг в друге, в возврате к Универсуму на новой основе, где исчезает деление на внешнее и внутреннее, стало быть, в «действие» включаются факторы иного – не только и не столько онтологического и гносеологического, но и аксиологического порядка. Видимо, постмодернизм следует рассматривать как необходимый, но в то же время промежуточный этап на пути к новому целостному видению мира, к новой базовой интуиции. В чем оно заключается?

Разумеется, о деталях говорить преждевременно, однако, некоторые тенденции выделить все же возможно. В одной из своих работ В. С. Степин выделил три крупных этапа эволюции науки: классический, неклассический и постнеклассический, указав и соответствующие характерные признаки каждого из них [10]. Можно, очевидно, говорить не только о стадиях развития науки, но и, коль скоро, наука связана с мировоззрением и образованием, о соответствующих стадиях мировоззрения и образования. И поскольку на каждой из этих стадий наука организована различным образом, постольку и мировоззрение, и образование должны тоже отличаться в способах своей организации.

Применительно к мировоззрению это, на наш взгляд, может быть представлено так.

Постнеклассическое мировоззрение опирается на ту же базовую интуицию, что и мировоззрение классическое, нововременное, то есть на отношение я–не-Я. Но теперь под я понимается уже не изолированный индивид, социальный атом, не скопление индивидов как механический агрегат или же толпа, а совокупное человечество как единый субъект, представляющий вместе с тем сложноорганизованную систему. Аналогично этому такой же сложноорганизованной системой выступает и мир, не-Я. Потому взаимоотношение я и не-Я раскрывается как сложное эволюционирующее отношение двух сложноорганизованных систем, причем они по отношению друг к другу уже не являются внешними, напротив, предстают как части единой более высокоорганизованной системы – Универсума. Как оказалось, сами сложные системные объекты разделяются на саморегулирующиеся и саморазвивающиеся, причем последние требуют для своего описания и новых категориальных структур [11]. Подобного рода объектами, как известно, в XX в. начала заниматься синергетика.

В мировоззренческом плане появление синергетики повлекло за собой изменение представлений о мире: на смену механицизму идет эволюционизм, возрождается идея мира как живого организма. В первой половине XX в. это обстоятельство подметил С. Л. Франк: «В научном и философском сознании нашего времени, кажется, остается недостаточно отмеченным тот разительный факт, что человеческая мысль, после примерно 250-летнего – с середины 17-го по конец 19-го века – блуждания по пути механического понимания мира, за последние полвека обнаруживает тенденцию к некоему новому (обогащенному всеми новейшими открытиями) варианту античного космологического воззрения и отчасти даже к научному подтверждению некоторых мотивов ветхозаветно-христианской космологии» [12, с. 341]. Словно продолжая эту идею, в конце 90-х годов XX века В. С. Степин пишет: «В современной науке сформировалось новое видение природной среды, в которой протекает жизнедеятельность людей. Природа начинает рассматриваться не как механическая система, но как целостный живой организм... это новое понимание непосредственной сферы человеческой жизнедеятельности как организма, а не как механической систему, стало научным принципом, обоснованным многочисленными конкретными теориями и фактами» [13, с. 7–8].

Особенностью постнеклассического мировоззрения является его самореферентный и саморефлексивный характер. Используя язык гегелевской философии, можно сказать, что, эволюционируя, мир порождает на определенной ступени своего развития человека с его сознанием и разумом для того, чтобы на этой ступени вернуться к себе самому, постигнув самого себя. Иными словами, если мир есть живой организм, то надо сделать в утверждении этого тезиса и еще один шаг, добавив, что это есть разумный живой организм, наделенный способностью к саморепрезентации и саморефлексии. То есть он способен представлять себя самого (репрезентировать) самому же себе и отражать себя самого в себе же самом. В таком мире важна и сильна не только рациональная, научная, но и иррациональная, сверхлогическая составляющая мира. В мире как живом организме только и находится место слепым, стихийным, непредсказуемым факторам его собственного бытия.

Итак, мир есть саморефлексивный живой организм. Таково важнейшее положение постнеклассического мировоззрения, причем, как уже говорилось, Я и не-Я выражают собой отношение

совместного бытия, совместную эволюцию, или коэволюцию, в рамках которой ни один из субъектов эволюции не является внешним по отношению к другому. Наоборот, они есть части некоего более высокого целого.

Взаимодействие двух живых систем, мира и единого человечества, осуществляется не где-то вне мира, но в самом же мире, а потому мир не есть что-то внешнее для человека. Человек – существо, укорененное в мире, он является органической частью самого же мира. Тем самым возникает и принципиально новая онтология. Если в классической онтологии главным было обособление и противостояние субъекта и объекта, человека и природы; если в неклассической онтологии это противостояние сглаживалось в силу принципиальной неустранимости субъекта из протекающих процессов, то в постнеклассической онтологии субъект и объект, человек и природа предстают как гармоническое целое, где нет ни их противостояния, ни их слияния. Это – необходимые части целого, взаимно предполагающие друг друга и вместе обеспечивающие существование мира именно как живого целого.

Идея универсума как гармоничного целого сказывается и на способах организации научных исследований: если для классического этапа развития науки наиболее характерна дисциплинарная организация науки, то для последующих этапов свойственны проблемная и междисциплинарная организация, некоторые исследователи говорят о возникновении трансдисциплинарных исследований. Появилось семейство дисциплин, исследующих универсальные связи системных объектов, независимо от природы самих объектов. Среди них обычно называют кибернетику, системологию (общую теорию систем), а также синергетику. К новому комплексу знаний, который включает в реестр своих объектов весьма обширный класс не только природных, но и социальных сфер, относят ритмологию, экстремологию, оптимологию, информациологию, теорию принятия решений, концепцию универсального (глобального) эволюционизма и т.д. «В итоге, – пишет А. А. Крушанов, – сквозь мир вещей вдруг начал проступать заметно обновленный, но вполне узнаваемый образ гегелевской «абсолютной идеи». В целом складывается впечатление, что во Вселенной существует некая мощная и единая матрица, сходным образом обусловливающая существование и неорганических, и органических, и социальных объектов» [11, с. 50].

Все эти тенденции рано или поздно должны проявиться и в новом осмыслении содержания и форм организации образовательного процесса. Но пока, по-видимому, об этом в практическом отношении уверенно говорить не приходится, хотя кое-какие сдвиги здесь намечаются. Мы имеем в виду попытки подойти к проблеме образования с позиций синергетики, разработку синергетической модели образования ([15], [16], [17, гл. 9]), но, повторяем, о широком распространении и, тем более, о практическом внедрении такого рода моделей говорить пока не приходится. Можно предположить, что в случае усиления в общем массиве знаний, предлагаемых к трансляции от поколения к поколения через систему образования, трансдисциплинарных знаний и методов, в образовательном процессе будет увеличиваться удельная доля интегративных, то есть совмещенных, состыкованных уроков – физики и химии, химии и биологии, биологии и истории, истории и литературы, литературы и музыки и т.д. Но это, пожалуй, лишь первый, наиболее робкий и элементарный этап отхода в сфере образования от предметно-дисциплинарной системы трансляции знаний и внедрения – в полном соответствии с постнеклассическим этапом утверждения мировоззрения и науки – междисциплинарных знаний и предметов. В свете этой (пока что далекой) перспективы представляется, что столь усиленно внедряемое в настоящее Министерством образования РФ профильное обучение в старших классах является не дальнейшим шагом в реформировании и модернизации системы общего образования, но тупиком, из которого так просто будет не выбраться. Будущее в образовании – не за узкой профилизацией, а за междисциплинарным и трансдисциплинарным знанием, которое столь явственно заявляет о себе на стадии постнеклассического развития науки.

С переходом от дисциплинарной к трансдисциплинарной организации образовательного процесса будет происходить и смена взаимоотношений между учеником и учителем. Дифференциация наук, сопряженная с их дисциплинарной организацией, влечет за собой и дальнейшее аналитическое членение предметных областей, опирающееся на объяснительный принцип их постижения и последующей трансляции знаний. Спору нет, принцип объяснения стимулирует и дальнейшее развитие интеллектуальных способностей обучающегося. Но переход к неклассическому, а затем и постнеклассическому мировоззрению, когда в поле зрения

исследователя попадают сложные самоорганизующиеся и саморазвивающиеся системы, потребовал обратиться к их целостному, интегральному видению, показавшему, что аналитическое членение мира имеет свои естественные пределы. К объяснению происходящего добавляется понимание как сверхлогическое схватывание процесса во всей его динамике. Понять – это представить вещь или процесс как целое, уловить их цельный дух, а не составные части. Понимание требует усиления человекоразмерного видения мира: уже не мир, как механический агрегат, но живой человек выступает здесь как исходный пункт и начало миропонимания.

Вместе с тем, поскольку целое очень часто не может быть представлено наглядно и предметно, постольку в таком холистском устремлении вновь усиливается символическая составляющая, возвращающая нас к базовой интуиции средневековья. Но это возвращение является лишь кажущимся, ибо в действительности постнеклассическое мировоззрение отвечает формирующемуся в настоящее время информационному обществу, в котором именно и усиливается знаково-символическая составляющая, которая восстанавливает в правах изгнанный было смысл (смысл вещи, процесса, события и т.д.), а вместе с ним и ценностные ориентации как точки опоры, ориентиры в потоках и массивах информации, служащие для ее отбора, поляризации и адаптации к потребностям индивидов [18].

В этой связи возрастает роль «понимающих методик», появляется потребность в гуманизации и гуманитаризации образования, о чем так много говорят и пишут в настоящее время, но в действительности технократизация образовательного процесса продолжается довольно интенсивными темпами в силу практической непроработанности самой идеи гуманизации. Вместе с понимающими методиками меняется не просто характер трансляции знаний, но сама трансляция уступает место иным формам отношения между учителем и учеником. От системы «индивид-индивид», или «учитель-ученик» начинают переходить к системе «поиск», который развертывается в режиме диалога, где учитель и ученик начинают совместно решать проблемы, направленные на изучение объекта. Они образуют единую сцепку, самоорганизующуюся систему со многими параметрами. Изменяется сам характер обучения – это уже не трансляция знания, а когерентное индуцирование смыслопонимания мира учителем и учеником. В этот совместный процесс изнутри встраивается и воспитание, предстающее

ранее как нечто дополнительное к обучению. В настоящее время очень много внимания уделяется диалогичности образовательного процесса, говорится о необходимости учитывать не только интеллектуальный, но и психоэмоциональный аспект бытия личности, в частности, проявления ее бессознательного, о скрытых смыслопорождающих механизмах взаимодействия участников диалога, о взаимодополняемости в диалоге. Личность учителя в образовательном процессе испытывает изменения в той же мере, как и личность ученика. Здесь происходит как бы взаимное самодостраивание личностей учителя и ученика в их общении и совместном поиске истины.

Литература

1. Рыбаков Н. С. Базовые интуиции миропонимания // Человек – экология – культура. Тезисы докладов Российской научной конференции. Ч. 1. Челябинск, 1997.
2. Рыбаков Н. С. Аналитика базовых интуиций мировоззрения // Мировоззренческие поиски современности (тематический сборник). Уфа, 1998.
3. Рыбаков Н. С. Основания прасимволов культуры // Культура и цивилизация: Материалы Всероссийской научной конференции. Екатеринбург, 17–18 апреля 2001: В 2 ч. Ч. 2. Екатеринбург, 2001.
4. Рыбаков Н. С. Отношение Я–не-Я как выражение базовой интуиции мировоззрения // Труды Псковского политехнического института. № 6. Естествознание и математика. Гуманитарные науки. СПб./Псков. 2002.
5. Хёйзинга Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1988.
6. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. Москва – Иерусалим, 2000.
7. Гоббс Т. Основ философии. Часть вторая. О человеке // Гоббс Т. Сочинения в двух томах. Т.1. М., 1989.
8. Эшби Росс У. Общая теория систем как новая научная дисциплина // Исследования по общей теории систем. М., 1969.
9. Огурцов А. П. Дисциплинарная структура науки: ее генезис и обоснование. М., 1988.
10. Степин В. С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1989. № 10.
11. Степин В. С. Саморазвивающиеся системы: новые стратегии деятельности // Вестник Российского философского общества. 2003. № 2.
12. Франк С. Л. Реальность и человек. СПб., 1997.
13. Степин В. С. Российская философия сегодня: проблемы настоящего и оценки прошлого // Вопросы философии. 1997. №5.
14. Крушанов А. А. Megascience: новые рубежи наукогенеза // Современная картина мира. Формирование новой парадигмы. Вып. II. М., 2001.
15. Шевелева С. С. К становлению синергетической модели образования // Общественные науки и современность. 1997. № 1

16. Шевелева С. С. Открытая модель образования (синергетический подход). М., 1997.

17. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры. СПб., 2002.

18. Рыбаков Н. С. Образование и человек в информационном обществе // Философия образования XXI века. Новосибирск, 2002. № 3.

Мировоззренческие основания деятельности педагога*

Уважаемые коллеги!

I

Позвольте предложить вашему вниманию ряд проблем, на первый взгляд, достаточно хорошо известных. Еще каких-нибудь 15–20 лет назад большое внимание уделялось формированию мировоззрения человека. При этом речь шла о научно-материалистическом, коммунистическом и т.д. – в употреблении были разные названия, но суть всегда оставалась одной и той же и заключалась она в том, что Советское государство обращало на формирование мировоззрения своих граждан самое серьезное внимание. Все мы осознавали важность и необходимость этого процесса.

Как обстоят дела в этой сфере в постперестроечное время? Мировоззренческая проблематика незаметно отошла на второй план, став, по сути дела, второстепенной. Почему? Причин тому много. Одна из них сопряжена с ломкой той системы ценностей, на основе которой формировалось отношение человека к миру. Само собой предполагалось, что, поскольку общественная жизнь стабильна, вся последующая жизнь человека будет протекать в очерченных этим мировоззренческим отношением рамках. Но вместе со сменой общественного строя в России, с преобразованием ее политических институтов изменяются приоритеты, нормы, ценности – все то, что так или иначе образует содержание мировоззрения и выполняет в жизни индивидов и социальных групп, не говоря уже об обществе в целом, регулятивную и нормативную функции.

Огромная страна оказалась на мировоззренческом перепутье: старое мировоззрение уже не срабатывает. Если пытаться продолжать его культивировать, то оно начинает выглядеть чуть ли не атавизмом. Нового же пока еще нет, и его контуры даже еще не проглядываются.

* Вступительное слово на открытии VIII Псковской областной научно-практической конференции «Воспитание и обучение. Традиции, инновации, результативность» (28 ноября – 1 декабря 2000 г.). Публикуется впервые.

Природа, утверждал в свое время Аристотель, не терпит пустоты. Не терпит пустоты и мировоззренческое пространство: образовавшаяся пустота медленно и неуклонно заполняется. Чем? На страницах разных журналов, включая и довольно серьезные научные журналы, можно встретить утверждения о том, что современная Россия превращается в духовную свалку, куда свозится мировоззренческий мусор почти со всего света. В этой связи встает серьезная проблема сохранения мировоззренческой самоидентификации России в культурно-цивилизационном пространстве современного мира. Надо думать, что Россия сумеет очиститься от этого мусора и выработает новое мировоззрение. Каким оно будет?

II

Задумавшись над всем этим, хочется поставить крайние, предельные вопросы: можно ли говорить о мировоззрении применительно к современной жизни? Нужно ли оно вообще? И зачем оно нужно? Быть может, правы те, кто утверждает, что в условиях наступившей свободы ни государству, ни обществу, ни гражданину, ни личности нет необходимости испытывать какое-либо идейное принуждение, не нужна, стало быть, мировоззренческая узда, дергая за которую, можно было бы направлять действия всех людей в какую-либо определенную сторону. Пускай бредут себе, куда глаза глядят. Один – вперед, другой – назад; один – влево, другой – вправо... Тем более, что и сама-то Россия целое десятилетие находится не на перепутье, – на бездорожье, и куда ни пойди – надо напрягать силы и торить новую дорогу. А тут еще и неуклюжие вопросы лезут в голову: кто будет определять, в какую сторону идти? Кто будет вдохновлять и направлять движение?

Внешне мы ушли от идеологической проблематики, наивно полагая, что когда мыслишь с помощью фигур умолчания, то и проблема сама собой снимается. Нами какое-то время владело, а возможно, кем-то владеет и до сих пор, заблуждение, переходящее в наваждение, что хватит идеологии, что надо придерживаться линии на деидеологизацню, на устранение идеологии вообще.

Вслед за этим мы перестали держать в поле зрения и вопросы мировоззренческие. При этом полагали, что раз идеология и мировоззрение обусловливают друг друга, то устранение одного автоматически позволяет устранить и другое. На самом же деле, ни из жизни государства, ни из нашей жизни, никуда идеология не исчезла. Она всего лишь сменяется иной идеологией, которая требует и иного

мировоззренческого подкрепления. Смена эта, как хорошо известно, идет совсем не гладко, не безболезненно, сопровождаясь многими и далеко не всегда, если мягко сказать, благоприятными для жизни явлениями, среди которых далеко не последнее место занимают рост преступности, национальные и иные конфликты, доходящие до вооруженных столкновений и войн, наркомания, проституция, коррупция, кровавые разборки, нищета, беспризорность и многое другое.

Современная мировоззренческая ситуация коренным образом отличается от того, что было 10–15 лет назад. Когда-то, противопоставляя советский образ жизни западному, мы говорили, что там экраны телевизоров заполнены фильмами ужасов, боевиками, сценами насилия, убийства, порнографии. В реальной жизни это оборачивается негативными явлениями, которых, к счастью, нет, или почти нет в советском обществе. И хотя в те времена у нас часто желаемое выдавалось за действительное, тем не менее именно в постперестроечное время всего этого мы тоже хлебнули сполна. При этом сцены на экранах телевизоров и сцены реальной жизни дошли сейчас практически до полного совпадения, а нередко документальные видеоматериалы криминальной хроники выглядят даже гораздо более захватывающими, нежели художественные фильмы.

III

Что же с нами происходит? Всероссийский центр изучения общественного мнения на протяжении десяти лет (1989–1999 гг.) отслеживает те изменения, что происходят в сознании россиян: изменения ментальности, смену эмоциональных, нравственных, политических и прочих ориентации и предпочтений. Позволю себе привести некоторые данные. Разумеется, в докладе я использую лишь небольшие фрагменты из обширного материала. Первый опрос проводился в ноябре 1989 г. (выборка в 1325 человек), второй – в ноябре 1994 г. (выборка в 2957 человек), третий – в марте 1999 г. (опрошено 2000 человек).

Исследования показывают, что за прошедшие 10 лет у граждан резко снизилась готовность жертвовать чем-либо для блага государства. Но значительно укрепились две позиции: а) мы ничем государству не обязаны (в 1989 г. так считало 7% опрошенных, в 1999 г. уже 38%) и б) мы должны стать свободными людьми (в 1989 г. – 27%, в 1999 г. – 37%).

Весьма интересна картина распределения ценностных ориентации, выраженных в суждениях относительно того, чего не хватает человеку в нашем обществе. На протяжении десяти лет центральной остается проблема материального достатка (1989 – 51%, 1994 – 54%, 1999 – 6 %). Резко упал интерес к политическим правам (1989 – 11%, 1994 – 5%, 1999 — 2%). Социологи объясняют это массовым разочарованием в новых политических институтах: права-то, как будто, есть, а реального улучшения положения рядового человека как не было, так и нет.

Значительно снизилось внимание граждан к ценностям трудолюбия (спад за десятилетие с 35% в 1989 г. через 13% в 1994 г. до 9% в 1999 г.) и культурности (аналогичный спад с 41% в 1989 г. через 25% в 1994 г. до 12% в 1999 г.). При этом жалуются на недостаток культуры и воспитанности наиболее образованные (21% из получивших высшее образование и только 7% из тех, у кого нет и среднего). Данный факт говорит о том, что если у людей нет ни должного уровня культуры, ни воспитанности, то многие из них, в силу своей низкой образованности, даже и не подозревают о наличии или же отсутствии таковых у себя.

Наконец, чрезвычайно показательна динамика ориентации через установки на будущее: что требуется от нынешнего поколения детей. В 1999 г. по сравнению с 1989 годом заметен рост установок на возвышение, достижение, хватку, хитрость. Так, не упускать своего желают детям в 1989 г. 6% опрошенных, в 1999 г. – 15 %; быть хитрее, не давать себя провести желают 4% в 1989 г. и 11% в 1999 году. Реже упоминаются честность, порядочность, прямота (говорить то, что думают, быть самим собой) (в 1989 г. о честности и порядочности говорили 74% опрошенных, в 1999 г. – 65 %); (быть всегда самими собой в 1989 г. – 34%, в 1999 г. – 29%).

Существенно изменилось то эмоциональное поле, в котором живут россияне. В 1999 г. был задан вопрос «Какие чувства появились у окружающих вас людей и у вас лично?». В предложенном довольно сложном наборе эмоциональных оценок явно преобладают негативные – безразличие, одиночество, страх, обида, растерянность, отчаяние, ожесточение, агрессивность.

Приношу извинения за довольно утомительный ряд цифр, которые, как известно, плохо воспринимаются на слух. Мне хотелось показать те качественные сдвиги, что идут в нашей жизни, причем их субъектами во многом оказываемся мы сами. Мы же должны уметь

видеть эти изменения со стороны, чтобы не только фиксировать тенденции, но и думать над тем, что можно предпринять. В этой связи хотелось бы высказать одно соображение методологического свойства.

Социологические опросы – великая вещь. Они дают для размышлений богатый эмпирический материал. Проблема здесь заключается в том, чтобы обеспечить репрезентативность выборки для получения надежных результатов. В социологии существует довольно много способов повысить эту надежность. Однако 2000-3000 опрошенных – это не 100 миллионов и даже не 50! Любая выборка в этой связи является индуктивным обобщением, истинность которого, как правило, проблематична. Но коварство подобных опросов заключается совсем в ином, что не связано с технологией получения и обработки материалов.

Дело в том, что мнение очень небольшой группы людей (скажем, всего в три сотых процента от общей численности населения государства), тиражированное в средствах массовой информации, обладает огромной внушающей силой. На уровне подсознания каждый из нас начинает «примерять» результаты исследования на себя: а как бы ответил я? Потому результаты опроса, запущенные в массы и растиражированные, причем, порой весьма эффектным образом, становятся регулятивом, который предписывает обывателю, как себя вести, что надо делать, за кого пойти голосовать и т.д. Вот здесь-то и нужна огромная компетенция, сила знания и убеждения, чтобы противостоять массированному психологическому и иному давлению, избежать внушения со стороны тех, кто заинтересован в желаемом исходе событий.

IV

В этих изменившихся условиях возникает непростой вопрос о смысле деятельности педагога: надо ли нам стремиться сеять разумное, доброе, вечное? Если надо, то как противостоять всему негативному, что сейчас явно преобладает? Если не надо, то чему учить, какие идеалы должны вести наших воспитанников по жизни? Когда-то В. В. Маяковский юноше, вступающему в жизнь, советовал «делать жизнь с товарища Дзержинского». Сейчас же с экранов телевизоров молодым людям назойливо внушается, что «нынешнее поколение выбирает пепси». Как сопоставить эти идеалы по шкале ценностей и установить, что – лучше, а что – хуже?

Мы незаметно подошли к вопросу о соотношении идеалов, об их социальной значимости, направленности и действенности. Стало быть, сознательно отказавшись от мировоззрения, тем не менее на обыденном, житейском уровне мы все равно наткнулись на мировоззренческие вопросы. От них так просто не отвертеться. Почему? По той причине, что мировоззрение, как утверждает русский философ Н. О. Лосский, стремится охватить весь мир, «понять, что такое *мир как целое,* постигнуть *смысл* мирового процесса, а вместе с тем определить и свое положение, и назначение в мире». Пока человек живет, пока он занимает определенное положение в мире, в обществе, в государстве, на службе и т.д., он всегда будет задумываться об этом – почему его положение такое, а не иное (не могу в этой связи не вспомнить брошенный в одном из телевизионных интервью риторический вопрос бывшего премьер-министра России Сергея Кириенко «если ты умный, то почему не богатый?»), каково вообще мое назначение в мире?

Когда сопоставляются идеалы, о которых думаешь, что все они – не такие, то первое, что в хочется предпринять, это выйти за пределы наличных мировоззренческих и духовных рамок, углубиться во что-то такое, что является совсем свежим, новым и необычным. Искать за пределами своего – такова характерная особенность переходных эпох. Для них характерны подражания, заимствования, ибо свое не устраивает, оно какое-то не такое, приевшееся.

V

Позволю себе процитировать несколько фраз. Речь идет о всем нам знакомой и старой проблеме – проблеме подражания. «Конечно, более опасно подражать действиям и образу жизни, когда речь идет о вещах достаточно важных, однако и в малых неистовствует это безумие. Не от него ли эти беспрестанные изменения во внешнем виде и походке, вызывающие изумление и смех одновременно; одежды то до самых пят, то едва прикрывающие срам; рукава то до земли, то едва до локтя; пояс то на груди, то чуть ли не под бедрами? Не от подражания ли столь частые изменения в музыке — не без тяжелых последствии для государства,... – не от него ли, наконец, столь частые же изменения в литературном стиле и даже в обычной речи?

Без сомнения, эти глупейшие и претенциозные выкрутасы — следствие безмерного, бездумного и тягостного подражания, однажды возникнув, оно все возрастает и углубляется. Как может оставаться прежним образ жизни тех, кто руководствуется не добродетелью, не

собственным умом, не советами друзей, но страстью к соперничеству, чужим безумием, советами глупцов?

Наконец, тот, кто отказывается от собственной природы, отступает от заветов отцов, никем, кроме чужеземцев и иностранцев, не восхищается и столько раз меняется, сколько раз ему на глаза попадает то, чему можно дивиться. И никакой меры не знает ни в этом, ни в подражании. Все чужое ему нравится, все свое — не нравится; и он предпочитает быть кем угодно, только не тем, что он есть:... это — единственное, что можно одобрить, если подобное настроение проистекает не из-за легкомыслия, а из-за критического отношения к себе.

Хотя, может быть, и то верно, что мы сами уже дошли до этой пропасти и что в отношении нас исполнилось сказанное много веков прежде: «Всякий порок имеет свой предел», так что без падения дальше идти некуда.

И кто в силах переносить это, невесть откуда взявшееся, недостойное и постыдное отвращение ко всему своему, порождающее еще более недостойное восхищение всем иноземным и столь постыдное его почитание? Не такими были наши предки, о, если бы мы оказались достойны называться их потомками! Им могло нравиться и нравилось свое!

Однако и свое они любили не без разбора и не настолько, чтобы с порога презирать все чужое... Наше же славное потомство перенимает все без разбора!

Я живу ныне, но предпочел бы родиться в любой другой век: хотя в любые времена найдется причина для жалоб, хотя время не добрый, как того хотел Аристотель, а злой их изобретатель и творец, и оно давно взлелеяло этих чудовищ, однако никогда хуже, чем теперь, не было.

Я хотел бы воззвать: «Куда вы идете, о несчастные, куда вас влечет величайшее безумие? Попридержите шаг. остановитесь и вглядитесь, куда вы можете рухнуть. Вы оставили дорогу отцов, чтобы идти по следам врагов, вы победили их оружием, они вас — своими заблуждениями. Вернитесь к обычаям отцов, оставьте чужие, чтобы жить не только более достойно, но и более радостно. Усвойте доброе правило желать одного, принимать решение не в согласии с чьими-то прихотями, но руководствуясь врожденным умом и чутьем». Я сказал бы это и многое другое, что продиктовали бы мне гнев и

возмущение, если бы я не знал, что души оцепенели, и что никто ничего не хочет делать.

И вот мы, прежде показывавшие правильный путь другим, теперь показываем верную дорогу к погибели; слепые вожди слепых, мы торопимся к пропасти и обращаемся к чужому примеру, не зная, чего хотим; и действительно — закончу начатое — это зло, наше ли собственное, общее ли всем, создает незнание конца» [1, с. 118–121].

Не правда ли, будто о нас сказано. Однако это не о нас, не о России и совсем не о нашем веке. Эти слова принадлежат Ф. Петрарке (XIV век), первому великому гуманисту, поэту и гражданину, родоначальнику новой современной поэзии. Но они, как видим, совсем не утратили своей актуальности. В них звучит предостережение о тяжелых последствиях для государства от слепых подражаний; говорится, что слепое подражание подобно тяжелой болезни: оно стремится возрасти и углубиться. Подражание означает отказ от собственной природы, от самих себя, тогда как единственный способ выйти из кризисной ситуации – сохранить самого себя, свою природу. Подражание чревато и тем, что увлекает в пропасть – оно неизбежно и неизменно, исключений, видимо, здесь не бывает, – заканчивается падением, полной утратой собственной идентичности.

Для завершения своей мысли приведу слова русского философа И. А. Ильина, который, размышляя о государственной форме, писал: «Каждый народ и каждая страна есть *живая индивидуальность* со своими особыми данными, со своей неповторимой историей, душой и природой.

Каждому народу причитается поэтому *своя, особая, индивидуальная государственная форма и конституция, соответствующая ему, и только ему.* Нет одинаковых народов и не должно быть одинаковых форм и конституций. Слепое заимствование и подражание нелепо, опасно и может стать гибельным.

Растения требуют индивидуального ухода. Животные в зоологическом саду имеют – по роду и виду – индивидуальные режимы. Даже людям шьют платье по мерке... Откуда же эта нелепая идея, будто государственное устройство можно *переносить механическим заимствованием* из страны в страну?» [2, с. 48].

VI

Что всем этим я хочу сказать? То, что мировоззренческие поиски, стремление ответить на вопросы, что и как нам делать, сеять ли разумное, доброе, вечное – все это предполагает знание, понимание,

осмысление тех процессов, что происходят на самых разных уровнях: на уровне отдельной личности; на уровне региона как ближайшем и непосредственном месте жизни личности; на уровне государства, причем совсем не безразлично для нашей педагогической деятельности, что в нем происходит; наконец, на глобальном уровне – уровне межцивилизационном, поскольку все человечество представляет собой единый, сложнейший, взаимосвязанный организм: заболит что-то в одном месте, боль отзывается по всем странам и континентам.

Но самое главное в том, чтобы все эти три уровня совместить и соблюсти равновесие, ибо страны и народы все же отличны от живого организма. У них есть своя собственная жизнь, свои традиции, культура, та духовная атмосфера, благодаря которой они поддерживают себя в своей самобытности и самостоятельности. Потому, размышляя над всем этим, надо помнить предостережение Ф. Петрарки, что подражание и слепое заимствование имеют свой предел, за которым начинаются падение и распад.

Человечество существует прежде всего в виде стран, государств и народов, которые в самом общем смысле слова можно назвать социальными организмами. На земном шаре имеется огромное разнообразие социальных организмов, причем под этим термином понимаются как крайне примитивные общества, так и сложноорганизованные и дифференцированные социальные сообщества. Но все они функционируют в истории как неделимые единицы (субъекты) независимо от своей сложности.

Академик Г. А. Заварзин, заведующий отделом микробных сообществ Института микробиологии РАН, в одной из своих работ пишет, что условием сохранения самостоятельности организма, как и любой другой системы, является уничтожение чужеродной информации. Не обладающая способностью отторжения чужеродного – гетерофобией, – система разрушается, перестает быть самостоятельной. Принцип гетерофобни прослеживается на всех уровнях организации – от кристаллизации минерала до образования сообщества. Гетерофобия определяет индивидуальность объекта и его устойчивость и в широком смысле является универсальным критерием самостоятельности системы. Все это хорошо известно по наличию иммунной системы, по отторжению организмом чужеродных тканей и органов [3].

Общество же — система гораздо более высокого порядка, чем любой живой организм, с гораздо более гибкой системой самозащиты и самосохранения. Но и здесь должна быть соблюдена мера его открытости, должен существовать предел внешним заимствованиям и подражаниям. Только в этом случае мы можем надеяться на сохранение своей культуры, самоидентичности, самобытности. Только в этом случае мы можем надеяться занять достойное место в общем движении мировых цивилизаций, достойно ответить, как постоянно твердят сейчас, на вызов, который бросает нам постоянно меняющийся мир.

Осознание всех этих моментов и является, на мой взгляд, мировоззренческим базисом педагогической деятельности в современных условиях.

Мировоззренческая проблематика далеко не всегда дает о себе знать при обсуждении конкретных проблем и ситуаций, но она обязательно присутствует как фон, как то целое, без сопоставления с которым нельзя полноценно и всесторонне решать частные проблемы.

Позвольте еще раз пожелать вам успешной работы на конференции.

Благодарю за внимание!

Литература

1. Петрарка Ф. Сочинения философские и полемические. М.: 1998.
2. Ильин А. И. Наши задачи // Ильин И. А. Собрание сочинений в десяти томах. Т.2. Кн. 1. М.: 1993.
3. Заварзин Г. А. Индивидуалистический и системный подходы в биологии // Вопросы философии. 1999. № 4.

РАЗДЕЛ VI

ПРИРОДА ОБРАЗОВАНИЯ

Гегель о природе образования*

In this article the problem of Hegel's understanding of education is discussed. Hegel affirms education is the ascent of an individual being to its universal nature. In the structure of education Hegel distinguishes between theoretical and practical education. Theoretical education is the transition from partial knowledge to universal knowledge. Practical education requires an observance of the measure between the physical nature of man and his spiritual basis. The synthesis of the theoretical and the practical education consists of man's accomplishment of his vocation. That is why the problem of conformity of man to his vocation during the process of education is extraordinarily important.

Один из основателей философской антропологии М. Шелер в докладе, прочитанном 17 января 1925 г. в Высшей школе им. Лессинга, констатировал: «В наше время, когда в трудной борьбе за новый мир *новый человек* дерзает создавать новые формы, центральной становится проблема *образования человека*. И тем не менее, до сих пор никто не пытался *дать философское, сущностное определение образования*» [1, с. 20]. Это утверждение выглядит несколько неожиданным, ибо именно в немецкой философии философский анализ образования был в свое время осуществлен Гегелем. И все же оно по-своему правомерно, поскольку, говоря о философском осмыслении образования, следует уточнить, о чем же идет речь, что значит «философское определение образования»?

Очевидно, ответ на этот вопрос предполагает, что в осмыслении феномена образования необходимо четко и строго выдержать именно философский подход к образованию, чего нередко недостает авторам, берущимся за разработку проблем философии образования. Философский же подход, строго выдерживающий именно философскую линию анализа образования, требует учитывать, что сама философия характеризуется некоторой специфичностью по отношению к другим формам постижения мира человеком. Эта специфичность заключается, во-первых, в том, что философия есть учение о всеобщем, «всем имеющемся», Универсуме. Этот тезис

* Опубликовано в: Философия образования для XXI века. Новосибирск, 2001. № 2. С. 146–151.

прямо или косвенно признается многими философами, хотя есть и такие, кто его категорически отвергает. Но отнимите у философии всеобщее – она тотчас потеряет свой статус. Интересные соображения в пользу философии как учения об Универсуме можно найти у испанского философа Х. Ортеги-и-Гассета, который утверждает: «Универсум – это название объекта, проблемы, для исследования которых родилась философия. Но этот объект, Универсум, настолько необычен, так глубоко отличается от всех остальных, что, конечно же, требует от философа совершенно иного подхода, чем в других научных дисциплинах» [2, с. 86]. Философия, во-вторых, есть учение о первоначалах всего сущего. Наконец, в-третьих, дойти до первоначала – значит отыскать тот предел, дальше которого двигаться уже некуда. Между началом, пределом и всеобщим существует тесная связь, причем, подчеркивает Н. О. Лосский, анализируя «природу вселенского бытия, философия доводит этот анализ до крайнего предела, т.е. занимается не только аспектами мира, доступными изучению, но и такими его аспектами, которые уже не поддаются никакому анализу и составляют содержание наиболее всеобщих идей и суждений» [3, с. 512]. Осуществить философский анализ образования, дать, следовательно, ему сущностное определение – значит выявить всеобщее в образовании (всеобщность образования), раскрыть его как универсум, указать те первоначала, на которых «покоится» образовательный процесс, наконец, обозначить те пределы, «ниже» которых образования еще нет, равно как и «выше» которых образование уже утрачивает свою сущность именно как образование.

Все эти обстоятельства следует учитывать при разработке той или иной философской концепции образования. При этом нельзя не согласиться с позицией М. Шелера, подчеркнувшего, что «*образование есть категория бытия*, а не знания и переживания» [1, с. 21]. Перевод исследования образования в плоскость онтологии позволяет во всем объеме раскрыть сущностные характеристики этого чрезвычайно сложного феномена. В рамках такого подхода первое, что можно сказать об образовании, заключается в том, что оно есть процесс и результат размещения человеком себя в мире, процесс сближения, слияния мира и человека в единую систему бытия. Образование открывает человеку мир. Именно это обстоятельство и позволяет перевести исследование проблемы образования в плоскость философии, на уровень всеобщего.

Такой перевод был в свое время осуществлен Гегелем. Он исходил в своих размышлениях из того, что человек есть, во-первых, отдельный человек (индивид), во-вторых, он принадлежит естественному целому – семье, в-третьих, он является членом государства и, в-четвертых, относится к другим людям. В этой связи у человека имеются обязанности перед самим собой, перед семьей, перед государством, перед людьми вообще [4, с. 61].

Важнейшей и исходной, по Гегелю, является обязанность человека перед самим собой. Как индивид, пишет Гегель, человек относится к самому себе. У него есть две стороны: *единичность* (как индивида) и *всеобщность* (как человека). Долг перед собой заключается в том, чтобы а) физически сохранять себя, свое существование и б) поднять свое отдельное существо до своей всеобщей природы. Это восхождение (поднятие) отдельного существа к своей всеобщей природе Гегель и называет образованием себя [4, с. 61].

Человек – существо двойственное: природное (физическое) и духовное (разумное). Как существо природное, он ведет себя сообразно случаю, то есть не отличает, пишет Гегель, существенное от несущественного. И от природы он не бывает тем, чем должен быть. Животное, подчеркивает Гегель, не нуждается в образовании, поскольку животное тождественно природному. Потому применительно к природному нет речи об образовании – оно представляет собой тот процесс, который выходит за рамки чистой природности и имеет место прежде всего в сфере человеческого бытия. Человек же, как существо разумное, должен согласовать две свои стороны, которые образуют противоречие и которое без специальных усилий по согласованию и удержанию их в гармонии быстро распадаются на отдельные независимые составляющие.

Образование, с точки зрения Гегеля, и представляет собой процесс согласования этих сторон и удержания их в единстве. Природная сторона выражает единичность, отдельность человека как индивида. Духовная же есть выражение, проявление всеобщности человеческой природы, стало быть, ее связности, соотношения с другими людьми. Образовать себя, по Гегелю, и означает привести свою единичность в соответствие со своей духовностью, сделать последнюю господствующей.

Гегель различает теоретическое и практическое образование и исследует их особенности в указанном выше аспекте.

«В *теоретическое образование,* – пишет он, – входит кроме многообразия и определенности знаний, а также всеобщности точек зрения, позволяющих судить о вещах, умение воспринимать объекты в их свободной самостоятельности, без субъективного интереса» [4, с. 62]. В этом утверждении сразу же обращает на себя внимание назначение теоретического образования как умения «воспринимать объекты в их свободной самостоятельности». Что это означает?

В теоретическое образование, по Гегелю, входит, во-первых, многообразие знаний самих по себе. Однако, подчеркивал когда-то Гераклит, многознание (замешанное на многообразии знаний, добавим мы от себя) уму не научает. Зачем же тогда это многообразие? Гегель констатирует, что многообразные знания – это *партикулярные* (фрагментарные, частичные) знания, знания о незначительных вещах своего ближайшего окружения. Партикулярное знание – это знание, важное только для самого субъекта как индивида, единичного человека. А потому оно неизбежно имеет налет субъективности. От этого знания, во-вторых, необходимо подняться к знанию *всеобщему, цельному*. Партикулярное знание выражает, прежде всего, субъективный, частный интерес, тогда как цельное знание отражает интерес всеобщий, объективный. Частичное знание разъединяет людей, всеобщее, напротив, единит их. Партикулярное знание – это знание непосредственного, ближайшего бытия, в которое человек погружен как индивид и которое всегда имеет ограниченный характер. Прорывая круг непосредственного, партикулярного знания, преодолевая его, пишет Гегель, человек выходит к другому знанию, к знанию других людей и узнает, что существуют и другие, притом лучшие способы вести себя и действовать, что способы одного субъекта далеко не всегда самые лучшие. Тем самым и движение к себе самому представляет уже не непосредственное самоотношение типа *я-я*, а опосредствованное иным: *я-другой-я*. Благодаря этому индивид возвращается к себе, обогащенный сравнительным знанием самого себя, своих способов действия со знанием, столь же партикулярным, как и его знания, других индивидов.

Выходя за рамки партикулярного знания, человек преодолевает свою узость, он как бы оставляет свою субъективную позицию, «отделяя себя от себя самого», и приходит к различению существенного и несущественного, двигаясь к постижению объективных отношений предметов. То есть чтобы постичь существенное, надо выйти за пределы своей единичности,

поднявшись до всеобщего знания. В этой связи многообразие знаний, представленное прежде всего через партикулярные знания, оказывается важным условием восхождения человека к всеобщему, к своей всеобщей природе. Гегель подчеркивает, что образованность есть умение судить об отношениях и предметах действительности, а для этого как раз и необходим выход ко всеобщему знанию, тогда как необразованный человек не идет дальше непосредственного созерцания и ограничивается субъективным видением предмета. Только «знание всеобщих аспектов направляет человека на то, что нужно рассматривать главным образом» [4, с. 63]. При этом образованный человек в то же время знает границы своей способности суждения. И всякий раз он понимает, что для достижения всеобщности ему следует подняться на очередную новую ступень. Тем самым образованный человек предохраняет себя от односторонней точки зрения, которая всегда субъективна и ограничена.

Восхождение к всеобщему есть оставление субъективного видения предмета, стало быть, это есть движение к восприятию предмета *объективно*, в его свободном бытии: «... в образование входит умение воспринимать объективное в его свободе» [4, с. 63]. Предмет, утверждает Гегель, надо брать так, как он существует сам по себе, в его своеобразии, без субъективной выгоды. В получении образования чрезвычайно важен бескорыстный интерес. «Желание извлекать пользу из предметов связано с разрушением последних» [4, с. 63]. Не правда ли, звучит очень даже современно?! Как только мы перестаем ждать милостей от природы и задаемся целью взять их у нее без всякого на то разрешения, так тотчас мы не только с еще большим усердием начинаем разрушать предметы природы, но, что еще более серьезно, начинаем отступать от подлинной сущности образования, впадая в субъективизм и сопряженный с ним партикуляризм. Всеобщее знание лишено субъективной формы, произвола, прихоти, каприза, считает Гегель, стало быть, оно свободно от странностей (возможно опечатка, должно быть *односторонностей* – Н. Р.), что является условием постижения истины.

Итак, в теоретическое образование входит многообразие знаний самих по себе. Эти знания несут человеку информацию о многообразных сторонах, аспектах самой действительности, что чрезвычайно важно для составления цельной картины мира. Но

многообразные знания – это знания партикулярные, частичные, которых недостаточно для освоения мира как в силу их партикулярности, стало быть, односторонности в воспроизведении отношений мира, так и в силу их явной соотнесенности с индивидуальными особенностями субъектов. Потому многообразие знаний представляет собой лишь необходимое условие для постижения всеобщего, следовательно, выход к знанию объективного существования предметов и их отношений самих по себе. Всеобщее знание позволяет преодолеть не только непосредственно-субъективную форму постижения действительности, столь характерную для знания партикулярного, но, что еще более важно, раскрыть объективно-свободное своеобразие предмета так, как он существует сам по себе. При этом Гегель довольно четко выделяет субъектную, связанную с индивидом, и объектную сторону, связанную с постижением предметов, образования. И на примере перехода от партикулярного знания к знанию всеобщего показывает, как осуществляется согласование единичности и всеобщности в человеке и как происходит подъем ко всеобщей его природе.

Обращаясь к рассмотрению практического образования, Гегель уже сосредотачивает свое внимание на процессе преобразования самого человека под влиянием восхождения ко всеобщности как оставлении единичности, непосредственности и субъективности.

«*Практическое* образование требует, чтобы человек, удовлетворяя свои естественные потребности и влечения, проявлял благоразумие и соблюдал ту меру, которая лежит в границах их необходимости, т.е. необходимости самосохранения» [4, с. 64]. Пожалуй, предостережение насчет соблюдения меры имеет здесь первостепенное значение и указывает на постепенность самого процесса образования, ибо в противном случае вместо обретения подлинной всеобщности можно запросто погубить себя как индивида. Человек, отмечает Гегель, должен быть 1) способен *выйти* из естественного (животного – *Н.Р.*) состояния, быть свободен от него; 2) *углублен* в свое призвание; 3) способен к тому, чтобы *принести* удовлетворение естественного в *жертву* более высоким обязанностям. Иначе говоря, Гегель здесь пишет о необходимости подчинения животной (физической) природы человека ее высшему, духовному началу, а это требует усилий и жертвенности. При этом свобода от естественных побуждений заключается не в том, что человек не имеет их и стремится избавиться от своей физической

природы, что невозможно, а в том, чтобы признать их необходимыми и разумными и исполнять по своей собственной воле. Тут нужна мера, причем каждый должен знать, что ему полезно, а что – вредно. Хотя точную меру, подчеркивает Гегель, указать невозможно. Соблюдение меры, утверждает он, необходимо ради *здоровья*, ибо именно оно «является существенным условием пользования духовными силами для исполнения высшего назначения человека» [4, с. 64]. Гегель, как представляется, этим самым предвосхищает возникновение валеологии – науки о здоровье, без рекомендаций которой в настоящее время становится чрезвычайно сложно реализовывать образовательный процесс. И повсеместно наблюдающееся ухудшение здоровья выпускников средних школ, учащихся (близорукость, сколиоз, нарушения функционирования желудочно-кишечного тракта, нервные расстройства и т.д.) – четкий показатель того, что в практическом отношении восхождение человека ко своей всеобщей природе, то есть образование, в современной России осуществляется с явным нарушением меры, необходимой для самосохранения человека как человека. Ибо нарушение меры в пользовании физическими и духовными силами в процессе образования оборачивается, подчеркивает Гегель, притуплением и слабостью этих сил, [4, с. 65], результатом же оказывается деградация человека.

Помимо соблюдения необходимой для самосохранения меры Гегель говорит и о благоразумии в осуществлении процесса образования. «Благоразумие состоит в способности сознавать, что́ делаешь, в том, что человек, наслаждаясь или работая, наблюдает за собой посредством рефлексии и, следовательно, не целиком отдается этому единичному состоянию, а остается способен к размышлению обо всем другом, что еще будет необходимо». [4, с. 65]. Но почему так важно, чтобы в процессе наслаждения или работы человек не терял самого себя в каком-то единичном состоянии? Дело в том, что растворение себя в таковом состоянии, каким бы интересным для тебя оно ни было, означает, что человек в этом случае остается непосредственно наедине с самим собой, а потому на первое место здесь выходит его собственный, субъективный интерес, субъективная выгода, так что всеобщность осмысления, объективность, исследование предмета как он есть перестают представляться значимыми. Следовательно, рассчитывать на достижение объективной истины уже не приходится. Наблюдение же за собой посредством рефлексии позволяет воспринимать себя как бы отчужденно, что

позволяет избежать «растворения» в единичном состоянии предотвратить впадение в субъективизм.

Но есть и еще один вид благоразумия, на который указывает Гегель. Дело в том, что умение не целиком отдаваться своему состоянию требуется, прежде всего, при несущественных целях и побуждениях. Если же, пишет он, мы имеем истинные цели и истинное дело, то «необходимо, чтобы дух со всей серьезностью был налицо, а *не находился бы одновременно и вне их*. Благоразумие здесь состоит в том, чтобы не упускать из виду все обстоятельства и стороны работы» [4, с. 65]. Если первое благоразумие можно условно назвать предохранительным, то данное благоразумие является методологическим, поскольку истинное дело требует концентрации всех сил и в связи с необходимостью полного рассмотрения предмета указывает на необходимость выхода за рамки партикулярного знания в сферу всеобщности.

Исследование сущности образования завершается у Гегеля, как это и предписывает ему система, синтезом теоретического и практического образования. В чем же он заключается? Напомним, что образование вообще есть восхождение человека от единичности к своей всеобщей природе. Теоретическое образование представляет собой выход субъекта за пределы своей непосредственности к объективному видению предмета и осознание собственных границ. Практическое образование предполагает разумное употребление человеком своих физических и духовных сил для осуществления своего высшего назначения. В чем же заключено высшее назначение человека, когда он поднимается по ступеням духовности, то есть, образует себя? Гегель в этой связи говорит о призвании человека, которое кажется, на первый взгляд, судьбой. Но свою судьбу, подчеркивает он, «нужно выбирать свободно и так же переносить и осуществлять» [4, с. 65]. Осуществление образования завершается, относительно, разумеется, тем, что человек достигает своего призвания. Необходимость призвания, его органичная вписанность в образовательный процесс связаны с тем, что, имея призвание, утверждает Гегель, «человек приобщается ко всеобщему и принимает в нем участие. Благодаря этому он становится объективностью» [4, с. 66]. Таким образом, на пути восхождения от единичности своего бытия ко всеобщей природе призвание выступает, во-первых, способом преодоления собственной субъективности как ограниченной непосредственности и обретения человеком объективности

собственного бытия. Такое превращение его бытия необходимо для того, что объективное и всеобщее постигается во всей своей объемности и без искажения лишь с помощью объективного и всеобщего же, то есть равное постигается равным. Во-вторых, само призвание оказывается наиболее подлинной объективной формой существования человека как субъективного существа, продолжающего сохранять свою единичность и непосредственность. Человек, не нашедший своего призвания, не может быть назван ни подлинно образованным, ни подлинно духовным существом. Но, видимо, не только он в этом виноват, поскольку в этом событии не сработало образование, оказавшись не способным поднять человека до всеобщности его собственной природы. И сколько таких людей, застывших на какой-то промежуточной ступени – между призванием и духовностью, – «бродят по белу свету» неприкаянными после завершения формального образования!

«Чтобы *стать кем-то*, человек *должен суметь ограничить себя*, т.е. сделать свое призвание вполне своим делом» [4, с. 66]. Но достижение своего призвания связано с отказом «от тщеславия, самомнения и эгоизма и сосредоточении внимания на том, что существует в себе и для себя и является необходимым», оно заключается в способности человека забывать о самом себе и целиком отдаваться делу [4, с. 66]. И тогда, пишет Гегель, неважно, «какое положение в обществе занимает человек благодаря своей судьбе, *если он* действительно *есть то, что он есть*, т.е. если он вполне соответствует своему призванию» [4, с. 65].

Вопрос о соответствии человека своему призванию в процессе образования, то есть в процессе восхождения ко всеобщей своей природе, представляется одним из важных в осмыслении сущности образования на современном этапе, ибо он связан не только с тем, кем именно по профессии, специальности станет человек, чему посвятит свою жизнь. В условиях, когда Россия идет по пути рыночной экономики, профессиональные занятия человеку придется, может быть, менять не один раз на протяжении всей жизни. Не случайно же столь остро стоит проблема непрерывного образования, включая и постдипломное. Вопрос о соответствии человека своему призванию – это вопрос, наполненный глубокого гуманистического смысла, ибо только соответствие человека своему призванию, но отнюдь не избранной профессии!, делает жизнь человека содержательной, а самого человека превращает в счастливое существо.

Литература

1. Шелер М. Формы знания и образование // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.
2. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991.
3. Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991.
4. Гегель. Философская пропедевтика // Гегель. Работы разных лет в двух томах. Т.2. М., 1971.

О смысле образования*

Введение. Подходы к выяснению сущности образования могут и должны быть – исходя из разнообразия целей – разными, но рано или поздно исследователи, занятые в этой сфере, должны будут «упереться» в вопрос об основах основ образования, в те метафизические первопринципы, на которых строится образовательный процесс. Путь к этим основам нелегок, он не терпит торопливости и не сулит немедленных практических рецептов. Но лишь после уяснения первооснов можно отправляться в обратный путь, в эмпирию образования, где стихийно разыскиваются те же самые основы в виде наиболее эффективных способов обучения и образования. Подтверждением этому является в настоящее время наличие в России самых разнообразных образовательных учреждений школьного типа. Обратный же путь, освещенный знанием первопринципов, есть более полный и фундаментальный способ выяснения сути проблемы. Такой видится мне в общих чертах проблема и подходы к ней.

Актуализация проблемы образования. Над сущностью образования мыслители задумывались издавна. Было подмечено, что проблема образования обостряется в переломные эпохи, в кризисные периоды развития общества, когда перед ним вставали вопросы: куда и как идти дальше? На поверхности общественной жизни они принимали форму вопросов о политическом переустройстве общества, реформировании государственной власти, преобразовании экономических отношений, переориентации нравственных идеалов и ценностей. Спору нет – все это серьезные вопросы, затрагивающие

* Опубликовано в.: Инновационная деятельность в системе образования. Научно-практическая конференция 16-17 октября 1995 г. Тезисы докладов. Псков, 1995 г. С. 52–59. Настоящая публикация представляет собой частично переработанный текст по сравнению с исходной статьей.

сферы общественной жизни. Стоят они перед Россией и сейчас, бурно обсуждаются способы их решения. Но нельзя не видеть их вторичного, производного характера. М. Шелер отмечал, что, когда человек дерзает создавать новые формы бытия, центральная проблема, которая встает перед ним, – это проблема образования. Русский философ И. А. Ильин, много размышлявший над путями развития России, подчеркивал, что ее судьба зависит от образования, которое само начинается с грамоты и школы, и лежит в руках русского учителя и профессора – учителя учителей.

Можно ли упрекнуть этих двух крупнейших мыслителей XX в. в наивности, утопизме? Особенно в настоящее время, когда кругом только и слышно, что госбюджетные расходы на образование, культуру, здравоохранение следует урезать, чтобы можно было экономически «собраться» и «рвануть» вперед. Сначала, мол, промышленность, а остальное как-нибудь приложится! Нынешнее поколение государственных мужей прочно усвоило формулу «материальное производство – основа существования и развития общества» и не без резона полагает, что все не укладывающееся в нее – лишь балласт на шее государства российского, и от всего этого следует решительно избавляться.

Не только М. Шелер и И. А. Ильин, но и другие мыслители современности разбирались в государственных делах довольно глубоко, они понимали суть исторического процесса и, видимо, не случайно утверждали, что когда возникают новые формы бытия – эти узловые пункты истории, – то проблема образования приобретает решающее значение и вокруг нее веером развертываются все остальные проблемы. Но она – глубинная, и увидеть ее смысл можно лишь умственно напрягаясь и вырываясь из цепких объятий поверхностного слоя жизни, того эмпирического бытия, которое бурно ворвалось в быт россиян жвачкой, импортным ширпотребом да массовой – ради того, чтобы выжить, – спекуляцией-торговлей, высокопарно именуемой «бизнесом», «свободным предпринимательством»,

Три круга проблем. Те, кто стремится получить образование или дать его другим, замечает М. Шелер, должны уяснить три круга проблем: 1. Что такое сущность образования вообще? 2. Как происходит процесс образования? и 3. Какие виды и формы знания и познания превращают человека в образованное существо?

Работники образования, которым я предлагал коротко ответить на эти вопросы (всего было опрошено 87 человек), сущность образования в основном сводили к приобретению знании, умений и навыков. Процесс образования они «раскладывали» на дошкольный, школьный, вузовский и поствузовский этапы, подчеркивая необходимость непрерывного самообразования. Ответ на третий вопрос обычно вызывал затруднения.

Нельзя не заметить, что ответы являются характерными для той стандартной педагогической парадигмы, которая доминировала в системе педагогического образования в прошлые десятилетия. Такие ответы характерны и для обыденного сознания, фиксирующего сложившуюся в стране практику получения образования. Но едва ли они могут дать толчок к пониманию образования как центральной проблемы бытия человека.

В самом деле, если процесс образования сводится к приобретению знаний, умений и навыков, то само образование воспринимается как нечто вторичное в жизни человека, поскольку знания, получаемые, скажем, в школе по химии, физике, биологии, математике и другим дисциплинам, в жизни далеко не всегда пригодятся, умения и навыки же можно прибрести естественным путем, не углубляясь в дебри наук. Такова точка зрения обыденного рассудка и узкого прагматизма, оспорить которую довольно трудно.

Наряду с этим встречается упрощенное понимание сути образования как приобретения и переработке информации. На практике в школах это оборачивается введением новых предметов, курсов, факультативов, приводящих к перегрузкам в умственной деятельности школьников, оборачивающимися нередко психическими срывами. Однако еще мудрый Гераклит констатировал: многознание уму не научает. М. Шелер писал: "Образован, – сказал мне однажды один человек, – тот, по кому незаметно, что не учился, если он не учился". В этих словах скрыт парадокс: образование сущностно не связано с количеством полученной информации. Во всяком случае, знание как информация о мире здесь не выставляется на первый план.

В чем же тогда суть образования? Можно сказать, что в формировании внутреннего богатства духа личности. Как? Через актуализацию ценностей своей культуры. Что это дает? Становясь достоянием личности, ценности принимают форму регулятива ее поведения. Поведение, или лучше сказать, поступание личности и есть ее жизнь, ее бытие. Поэтому регулятив поведения дает личности

ощущение ритмики своего бытия, через него личность обретает себя в своем собственном бытии, она обретает самостояние.

Образование как категория бытия. Образование, считает М. Шелер, есть категория бытия, а не знания и не переживания. Такой поворот в подходе к образованию сразу позволяет вскрыть его фундаментальную роль в бытии человека. Во многих учебниках философии говорится, что она изучает место человека в мире, но при этом никак не расшифровывается главное: что же представляет собой "место человека в мире"? И каков процесс нахождения человеком своего места? Отвечая на эти вопросы, без категории "образования" не обойтись: в предельно широком толковании образование и есть размещение человеком себя в мире. Или: образование – это вхождение человека на свое место в мире, стало быть, открытие им новых смыслов бытия. Образование – это вхождение человека в мир посредством преобразования себя и мира, итогом чего оказывается слияние Я и Существования в некую в целостность, где Я становится существующим, а Существование – духовно-личностным. Образование – это и способ вхождения человека в мир. Образование и есть процесс встречи мира и человека и утверждение себя в мире. И поскольку каждый человек обретает свое место в мире, постольку совершенно необразованных людей нет. Люди различаются качеством и количеством образования, благодаря чему человеку открываются разные смыслы и горизонты бытия.

К понятому так образованию необходим целостный подход. Его нельзя рассматривать в отрыве от целостности мира, действительности, жизни. Оно «замыкается» на человека, его историю, предполагает введение в оборот целого ряда фундаментальных категорий, требует рассматривать категорию «знание» как категорию бытия, самой жизни.

Два подхода к сущности образования. До наших дней из средневековья дошла емкая формула, получавшая, правда, разные интерпретации: *образование есть обретение человеком своего собственного образа***.** Обретение образа, причем последний. понимается отнюдь не гносеологически, и есть процесс слияния Я и Существования, или оформление человеком своего совокупного целостного живого бытия. При этом здесь возможны два пути: один – идущий от мира к человеку, а другой – от человека к миру. В чем суть каждого из них?

Образование, пишет М. Шелер, есть индивидуально самобытные форма, образ, ритмика, в границах которых и соразмерно которым протекает свободная духовная деятельность человека, направляющая его поведение. Для раскрытия сущности образования он использует идею микрокосма, к которой обращались мыслители разных эпох, начиная с античности и до настоящего времени: в средние века – Ф. Аквинский, Н. Кузанский, в Новое время – Г. Лейбниц, в XIX–XX вв. – В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский и др.

Совокупное бытие человека как процесс оформляется в поток времени. В нем объединяются все сущностные идеи и сущностные ценности, пребывающие до того расчлененно. Так складывается микрокосм, сосредотачивающийся в индивидуальном человеческом существе, получающий у М. Шелера название образовательного мира. Особенностью последнего, пишет он, является то, что хотя мы не можем познать одну-единственную случайную вещь, тем не менее в состоянии постичь сущностную структуру всего мира. Как это происходит?

Для уяснения этого следует обратиться к целочастной структуре мира, согласно которой мир есть целое с точки зрения наличного бытия, а человек – его самостоятельно существующая часть. В плане наличного бытия человек не идентичен миру, сущностно же все выглядит иначе. Целое в каждой своей части представлено особенным образом, но все целиком, часть же выступает в этой связи как символ мирового целого. В микрокосме потому макрокосм отпечатляется целиком. Понятно, что этот происходит не столько физически, сколько смыслово, энергийно, так что человек оказывается идентичным миру сущностно и символически. Мир сосредотачивается в микрокосме – этом духовном центре личности – целиком и сущностно. В этом и заключена суть первого подхода к сущности образования.

Образование, с данной точки зрения, есть становящееся самососредоточение большого мира, макрокосма, в индивидуально-духовном центре, в микрокосме. Мир преобразуется и раскрывается человеку. Источник активности исходит из самого мира. Сутью этого процесса оказывается способность человека постигать сущностную структуру мира, или, другими словами, структура мира выражается в сущностной идентификации человека и мира, причем, говорит М. Шелер, микрокосм заставляет предметно высветиться каждую личность и проявиться адекватно бытийно в соответствии с

обладанием ею сущностными идеями и ценностями. И, добавим мы, видимо, схитрить, высветиться неадекватно здесь просто невозможно.

Стремиться быть причастным к миросущностному бытию – это и значит, по мнению М. Шелера, «стремиться к образованию», с любовью и рвением искать бытийного участия во всем, что сущностно, а не случайно, стремиться к глубинному, а не к наличностно-поверхностному бытию.

Другой подход выражает направление движения от человека к миру – это восхождение к универсуму, макрокосму, где человек только и возвышается сущностно, создавая образ своего бытия в соответствии с образом мира. В этом случае образование понимается как становление человека в широком смысле слова – как становление человеческой истории, в утверждении которой только и реализуется возможность вхождения человека в мир. Не только макрокосм сосредотачивается в образовательном мире человека, но и человек должен еще возвыситься до того уровня, на котором происходит сущностная идентификация мира и человека, стало быть, осуществляется процесс их взаимного сосредоточения. И хотя второй подход противоположен первому, в действительности оба они сливаются в единый и в то же время противоречивый процесс образования. Второй подход у М. Шелера получил название образования как становления человека и как опыта постоянного самообожествления, т.е. обретения своего образа по образу и подобию Бога как высшего и совершенного существа и высшего смысла мира.

Можно утверждать, что при таком понимании образовательного процесса мир как универсум оказывается не только точкой отсчета, с которой начинается человек, но и точкой возврата, куда он устремляется: начальное (первооснова) и конечное (верховное) здесь смыкаются. Мир сосредоточивается в человеке, человек восходит к миру. Над вещами и человеком существует мир как некая верховная сущность. И не человек развивается сам по себе и сам из себя, а мир реализует себя посредством человека, через человека он бытийствует, разнообразится и развертывается, обнажая свое верховенство. Уже самим своим бытием человек свидетельствует о бытии высшей сущности, восходя к которой он самообожествляется.

Сходные мысли мы находим и у А. Ф. Лосева, который пишет, что в нас живет мировая жизнь и своей активностью она утверждает общее, родовое в каждом индивиде. Это и есть интимное осуществление общего, нельзя говорить о дистанцировании

единичного, особенного и общего. Общее (макрокосм) и есть подлинное, реальное, интимно-сущностное бытие индивидуально-личностного (микрокосма), что и составляет процесс образования в его онтологической ипостаси.

Человек в свете сущности образования. Изучая процесс становления человека, М. Шелер приходит к выводу, что человек как природно-витальное существо есть тупик природы, остановка его развития как вида. В человеке природа уже не может двигаться обычными методами эволюции – нужен взрыв, ломающий весь механизм эволюции. Выход из тупика он усматривает в том, что человек превращается в существо историческое, а это связано с появлением духа и той новой сферы, где только и создаются условия для его возникновения, а именно: социальной. Необходимость появления духа человека ему видится в следующем.

Человек – живое существо. Жизнь в организме едина, хотя проявляет себя по-разному: за пределами организма – физиологически, а внутри него – психически. Каждое из этих проявлений есть взаимодействие с организмом как целым. Дух выражает внутреннее свойство жизни и действует на психовитальные события организма, а потому оказывается не побочным и вторичным продуктом физиологических процессов, но активным агентом жизни, внутренним бытийным центром человека. Он обладает самостоятельным бытием в едином акте жизни человека. И если человек витальный – тупик природы, то человек духовный, по выражению М. Шелера, есть светлый и великолепный выход из тупика. Это означает, что значение духа простирается далеко за пределы и организма человека и его бытия, дух имеет мировое существование, благодаря чему полнее и точнее осмысливается и суть человека.

Человек, говорит М. Шелер, есть гражданин двух миров: природного и духовного И далее замечает, что человек – существо, укорененное в двух различных сущностных атрибутах одной субстанциально божественной мироосновы. Дух выведен за пределы человека в мирооснову.

Мирооснова, в понимании М. Шелера, "духовна", "разумна", это и есть дух как всевидящий и всемыслящий, вселюбящий и всеобъемлющий свет. Потому когда говорится о способности человека сущностно созерцать мир, то имеется в виду, что сущностная манифестация первоосновы вещей осуществляется через вспышки

чисто духовных актов в самом человеке, которые индуцируются духовной мироосновой и не сводятся ни к биологии человека, ни к его эмпирическому бытию. Мирооснова, считает М. Шелер, отлична от целенаправляющей силы, лежащей у истоков неживой и живой природы, а потому дух ее может проявиться именно как дух и никак иначе. В тавтологии "дух проявляет себя как дух" отражены стремление и способность человека в каждом предмете отличать сущность (что-бытие) от наличного сейчас-здесь-и-так-бытия. Можно утверждать, что духовность миро- или первоосновы является важнейшим условием сущностного усмотрения человеком мира, причем в силу того, что дух не тождественен ни природе, ни материи (он проявляется именно как дух), человек в этом процессе сущностного видения совершенно свободен от природы, движущих сил ее и ориентирован самой мироосновой на Богостановление как на достижение высшей сущности.

Дух в человеке есть, собственно, выплеск и проблеск духа самой мироосновы, потому духовность-в-мире и духовность-в-человеке одна и та же. Эти духовности сущностно идентичны, хотя у них разные энергийно-выразительные потенции. То, что проявляется в мире само по себе, духовно-сущностно отпечатляется в человеке, откуда и проистекает способность последнего к постижению объективно предметной структуры мира. Человек, взятый с точки зрения мира, таков, что духовная мирооснова вспыхивает сущностной атрибутикой вещи в его разуме. Человек, озаряясь вспышкой, постигает что-бытие.

Человек, пишет М. Шелер, есть существо, в котором и через которое первосущее постигает себя, понимает и спасает. В своем свободном осуществлении он есть вечная задача, вечно сверкающая цель, возможное направление процесса становления его как человека. Как существо духовное, он не имеет препятствий для устремления к сущностной первооснове мира и никогда не останавливается в этом движении, которое есть вечное одоление собственной естественной (тупиковой) природы и обретение своей духовной сущности.

Человек есть постоянное становление человека, или его свободно совершающаяся гуманизация. Становление же представляет процесс восхождения человека к высшей сущности, или образование. Таким образом, образование и гуманизация сливаются в своем обозначении направления становления человека как человека духовного.

Образование как овладение духом мирооснoвы. Благодаря бытийности духа проявляются первоосновы вещей. Именно его вспышки озаряют своим светом духовный центр личности и задают внутреннее содержание мира самого субъекта. Но прежде мирооснoва духовно и просветленно развертывается в самом бытии. Природа, как неживая, так и живая, выражает собой трансформацию этой мирооснoвы и, следовательно, разные состояния мира вне их противопоставленности друг другу. Иное происходит ходит на уровне человека. Как существо духовное человек идентичен духовной мирооснoве, потому только и способен к сущностному усмотрению предметной структуры мира. Но одновременно он есть и существо предметное, вписанное в эту структуру мира и в то же время способное противопоставлять себя (как Я, как самосознание) предмету.

Основания для этого следует усматривать в самом устройстве мира. Мы имеем в виду единораздельность вещи и ее идеи, имеющих место в бытии до и вне человека, до абстрагирующей способности его сознания. Вещь и идея раздельны уже хотя бы потому, что одна идея (например, идея стола) распространяется на множество разных, но вполне однородных вещей (круглые, квадратные, деревянные, металлические, большие, маленькие столы). В то же время вещь и ее идея едины, вне идеи вещь утрачивает свой смысл как вещь, вне идеи множество однородных вещей рассыпается на бессвязные единичности. Единораздельность вещи и ее идеи фиксируется человеком в понятии предмета, который он отличает от себя именно потому, что своим сознанием он «ухватывает» идею вещи. Онтическая, т.е. самостоятельно бытийствующая вещь благодаря идее разделилась: она осталась себе тождественна как вещь в качестве элемента предметной структуры мира и в то же время в качестве идеи вошла в сознание индивида. Идея – в силу того, что она имеет предметную природу, – заключает в себе потенциально тот смысл, который, оплодотворенный всевидящим духом, превращается в источник любви и сущностного видения мира человеком. Суть и назначение духа в том, что он способствует вычленению идеи. И если не было бы онтологического различения вещи и ее идеи, то не было бы разделения предмета и Я как самосознания, не было бы ни возможности, ни способности человека усваивать как предметную, так и ценностную структуру мира.

Дух есть способность выхватывания (извлечения) идеи вещи из ее (вещи) предметного бытия. Или, говоря более просто, дух есть способность к экспликации смысла бытия вещи. Без этого невозможно вхождение человека в мир на свое место. Духовно богатым является такой человек, в котором наиболее полно раскрылась способность сущностного усмотрения смысла бытия вещей, сущностного видения мира. Это состояние достигается долгим и упорным трудом работы над собой, суть которой заключается в наиболее полном сосредоточении макрокосма в духовном центре личности. Образование и есть процесс овладения человеком духом самой мироосновы, процесс формирования миросознания как фундаментального условия преодоления ограниченных рамок эмпирического так-бытия.

Что есть образование?*

Наверное, многие читатели, увидев столь лапидарное название, будут безмерно разочарованы и про себя подумают: «Эка невидаль. Чем тут нас автор может еще заинтересовать (удивить, привлечь… и т.д.). Каких идей мы только не встречали, было всякое». И, видимо, будут правы. Действительно, сколько всякой литературы об образовании написано в России за последние лет этак двадцать, сколько проведено конференций, сколько состоялось круглых столов, сколько диссертаций уже защищено и опубликовано разных монографий, учебников и статей. Да и у автора этих строк тоже наберется не один десяток публикаций. Все это верно, замечание справедливое. Но вот ведь какая история – пишем-то мы много, а проблема с образованием от этого не только не исчезает, напротив, становится все более запутанной. И каждая новая публикация лишь подливает масла в огонь – споры разгораются с новой силой. Возникает законный вопрос: чем же притягивает большие, средние и малые умы – каждый по-своему – проблема образования? Не могу отделаться от ощущения, что причин тут много и едва ли можно их всех перечислить, да и не стоит, скорее всего, этим всерьез заниматься.

* Опубликовано в: Мир образования – образование в мире. 2008. № 1 (29). С. 16–29.

Тем не менее, пара-тройка причин лежит прямо-таки на поверхности. Прежде всего, многие авторы, особенно те, кто непосредственно причастен к образованию, тешат себя иллюзией, будто они об образовании автоматически знают все, будто осталось только сесть за компьютер и оформить свой опыт пребывания в этой сфере на магнитном носителе. Как будто мы, принадлежащие роду человеческому, точно знаем, что такое человек! Как будто учитель, обучая первоклашек складывать и вычитать в пределах сотни, хорошо понимает, что такое число! Как будто молодая девица, переполненная счастьем, усаживаясь за руль своего новенького авто и лихо мчась по автобану, знает, как устроен двигатель внутреннего сгорания! Что греха таить, к образованию причастны все без исключения: мы – каждый в свое время – учились понемногу, водили в садик и в школу детей, имели в семье студентов и т.д. Так что в образовании практически все мы – просто «профи» и все здесь сразу ясно.

Тут на ум приходит известное и до боли банальное: люди должны есть, пить, одеваться, иметь жилище и проч., прежде чем они в состоянии будут заниматься производством, политикой, искусством. Но именно из этих банальных вещей классики марксизма, которых мы почему-то вдруг в 90-е годы очень сильно застеснялись упоминать, сделали вывод относительно того, что в основе человеческого существования лежат три исторических акта: производство собственной жизни, производство чужой жизни и производство потребностей, что и составляет, собственно, фундаментальный принцип материалистического понимания истории. Разумеется, было бы очень здорово, если из тех текучих банальностей, с которыми мы встречаемся в сфере образования, удалось сотворить нечто аналогичное этому принципу.

Но об этом остается пока только мечтать и усиленно размышлять над феноменом образования. Первое, что сразу же бросается в глаза, так это то, что из выше приведенной сентенции о причастности всех нас образованию, неизбежно вытекает одно удивительное обобщение: образование, оказывается, по самой своей сущности всеохватно. Иными словами, если понимать образование в самом широком смысле слова, а именно так и следует подходить к нему с точки зрения философии, то оно таково, что вне образования нет, не было и едва ли может существовать человек, включая и все сферы его жизнедеятельности. Не случайно же в отечественной литературе была высказана мысль о том, что образование есть один из универсальных

механизмов эволюции человечества. Если с этим согласиться, то невольно напрашивается мысль, что адекватно осмыслить образование возможно только в рамках наиболее фундаментальной системы знания, к коей прежде всего отнесем философию, как бы кому-то ни хотелось обойтись без нее вовсе.

Другая причина заключается в том, что в сложный для нашей страны исторический период, когда с государственной идеологией, казалось бы, было покончено, а заодно и с той проблематикой, которая в социально-гуманитарных науках была накрепко на нее завязана, проблема образования многим представлялась той спасительной лазейкой, через которую можно было нащупать новую жилу мысли и начать мыслить сначала. Уместно напомнить здесь слова М. Шелера о том, что когда человек дерзает создавать новые формы бытия, то главная проблема, которая встает перед ним, есть проблема образования, поскольку именно оно позволяет дать ответ на вопросы, куда и как идти дальше. И хотя в нашей стране сюжетная линия создания новых форм бытия развивалась не совсем по М. Шелеру – нашим, когда-то чему-то учившимся в школе и в вузах, «политическим творцам», почему-то запало в голову, что именно рынок спасет всех от того тупика, в котором оказалась Россия, – все же косвенно проблема образования прошлась по всем сферам общественной жизни, вызвав соответствующий резонанс в сознании многих людей, по меньшей мере, удивлением относительно хронического недофинансирования, а то и вовсе откровенного игнорирования этой важнейшей составляющей человеческого бытия, без которой и рынок-то – не рынок, демократия – не демократия, да и гражданское общество обретает какие-то куцые и уродливые черты, где главным мерилом достоинства личности становятся отнюдь не личностные атрибуты, а силовые структуры теряют из-за низкой образованности личного состава свою боеспособность, ибо на одних только крепких мышцах в современной войне далеко не продвинешься. Как оказывается, сам экономический базис – основа основ существования общества – почти что напрямую зависит от развития образования и науки, особенно в условиях разработки высоких нанотехнологий. «Рынок не является заменой государства, он есть дополнение, без государства рынок не может работать» [1, с. 151].

Образование – настолько многоликий, многомерный, многообъемный феномен, что отщипывание от него какого-либо

кусочка и выдача за очередное целое, представленное в форме эффектной инновации, способной сразу же решить все проблемы без серьезной философской проработки, без соответствующего методологического оформления (сопровождения) лишь усугубляет существующую ситуацию не только с образованием, но и с состоянием общества в целом. Феномен образования может быть охвачен в целом, in toto, разве что философией, которая сама есть учение о целом и всеобщем. Правда, и среди философов существуют противники понимания философии как учения о всеобщем. Не буду сейчас дискутировать по этому поводу, замечу разве, что изымание всеобщего из философии равносильно ее кастрированию, превращающему ее в некое бесплодное и бесцельное философствование, занимающее всерьез лишь тех, кто и не подозревает об истинном назначении философии.

Помимо всеобщности для истинной философии важны также поиск первоначал сущего и работа с предельными переходами. Всеобщность философии означает установку на выявление смысла всего сущего, в конечном итоге – смысла Универсума, в котором пребывает человек. Причем Универсум «располагается» не только вне, но и внутри человека. Универсум внутри человека – это и есть та бесконечномерная Вселенная его духовных глубин, которая и должна привлекать внимание образования в первую очередь. «Опоясанность» человека Универсумом снаружи и изнутри превращает самого человека в универсальное существо, равно как и образование должно характеризоваться как универсум, который поддерживает человека во всех его проявлениях. Но в этих глубинах либо можно сразу утонуть, исчезнуть, либо там просто нечего будет делать, если не искать первоначала, играющие роль, по меньшей мере, верстовых столбов, указующих направление продвижения внутри данной Вселенной. Философия без постоянного выяснения, из чего все произошло, что лежит в основе сущего, то есть без обращения к проблеме первоначал, перестает быть философией и утрачивает свою эвристическую мощь. И философский подход к образованию должен быть нацелен на выяснение оснований этого феномена, что равнозначно переходу от поверхности образования к вскрытию его ноуменальной организации.

Наконец, философия как «техника предельных переходов» (М. К. Мамардашвили) работает на пограничных ситуациях, постоянно испытывая «на сущностное оформление» тот или иной феномен: что он есть сам по себе и чем он не является. Применительно к

образованию это заставляет нас сразу же поставить вопрос: что такое образование само по себе, как таковое, и чем оно не является. Отграничить образование от всего, что неразрывно связано с ним, не будучи самим образованием, например, финансирование, материально-техническое оснащение, чрезвычайно важно, чтобы не совершить подмены одной проблемы другою. Сразу же замечу, что для себя я называю этот вопрос основным вопросом философии образования и с сожалением констатирую, что он сплошь и рядом подменяется другими вопросами, хотя и связанными с образовательным процессом, но являющимися внешними по отношению к нему.

Итак, мысль автора статьи прозрачна, если не примитивна вовсе. Образование – чрезвычайно сложный феномен, это – некий Универсум человеческой бытийности. Следовательно, адекватно осмыслить этот феномен можно только при наличии соответствующего концептуального мировоззренческого и методологического аппарата, который, кроме как из философии, извлечь неоткуда. Философия и образование предстают друг перед другом как целое перед целым, они оказываются соразмерными друг другу, потому глубинные основания образования и все с этим связанное следует искать прежде всего с помощью философии. Остальное важно не в меньшей степени, но это, так или иначе, вторичный эшелон исследования образования.

Но что дает философия? Что она сама-то собой представляет, если безапелляционно предъявляет столь широкие права на постижение феномена образования?

Опять-таки, можно, разумеется, погрузиться в многовековые дебри дискуссий по поводу предмета философии, ее сущности. Многим читателям эти споры, по всей видимости, хорошо известны. Потому не считаю целесообразным что-либо здесь воспроизводить. Тем не менее, напомню, что относительно сущности и назначении философии нет общего согласия даже у крупнейших философов. Схематично это выглядит так. Одни утверждают, что философия – наука. Другие категорически возражают против этого. Одни считают, что философия абстрактна и безличностна. Другие уверены, что занятие философией – дело сугубо интимное. Ф. Ницше как-то заметил, что всякая великая философия до сих пор была самоисповедью ее творца. Подобную мысль мы находим и у П. С. Юшкевича, утверждающего, утверждавшего, что философия есть

исповедь интимного Я, принявшая форму рассуждения о мировом Всём [2].

Задача философии, пишут одни, делать вещи более темными, сложными. Нет, возражают другие, ее задача вообще часто заключается в сведении сложного и запутанного на примитивное и очевидное. Философия есть система, констатируют одни. Нет, возражают другие, философия не должна заниматься системотворчеством. Философия есть учение о чем-то отвлеченном, ей нет дела до земных проблем. Нет, твердо стоят другие, если философия не питается учением о Родине, то она есть наивная и ненужная философия. Этот, позволим себе спортивную терминологию, «философский пинг-понг» можно продолжать до бесконечности. И, видимо, каждый из мыслителей, прав по-своему. Среди всего множества характеристик философии мне более всего близка та, что принадлежит выдающемуся русскому и советскому философу А. Ф. Лосеву.

Позволю себе остановиться на этом чуть подробнее.

В одной из своих работ А. Ф. Лосев пишет о специфике работы философа [3, с. 550]. Философ, утверждает он, хочет понять жизнь. Но жизнь не есть только понимание. И чтобы понять жизнь, ему приходится отходить от жизни на известное расстояние. Нельзя понять жизнь, не живя и не творя жизни. Но нельзя понять жизнь, подчеркивает А. Ф. Лосев, не удаляясь от нее в отшельническое «созерцание идей», иначе, – когда же ее понимать? Сама по себе жизнь не есть ни мысль, ни абстракция. «В жизни, – пишет А. Ф. Лосев, – все течет, меняется, замутняется, светлеет и вновь замутняется. Мысль вся пронизана случайными ощущениями и образами» [3, с. 548]. Чтобы разобраться в потоке, хаосе жизни, надо выйти за ее пределы в сферу мысли. Именно поэтому философия по разным причинам и притягивает различных людей, и отталкивает их. Притягивает, поскольку позволяет не просто погрузиться в сферу чистой мысли, но и почувствовать себя в ней почти что истинным творцом, ощутить тот полет мысли, ту свободу, которую не может предоставить никакая другая частная наука. Отталкивает, поскольку требует не просто культуры мышления, но основательного умения свободно «вращаться» среди абстракций, сложнейших конструкций мысли, нагромождения которых кажутся прагматически заземленному уму пустейшей схоластикой и витиеватой эквилибристикой, совершенно излишними для практической жизни, для которой важен

«конкретный результат», тотчас приносящий прибыль. На мой взгляд, в философской проработке феномена образования нам не хватает как раз абстрактных конструкций, но создавать их непросто, переводить же на язык доступных прагматических конкретностей еще труднее. Иными словами, не всякая «философия образования», которых написано уже много, поднимается до философских высот, не говоря уже о требовании удовлетворять трем китам философии: всеобщности, первоначалу, предельному переходу.

Разумеется, можно сделать вид, что погружаться в сферу абстрактных конструкций совсем необязательно, приведя в качестве аргументов массу соображений относительно того, что надо быть ближе к реальной жизни и решать реальные же задачи. Да и в зависимости от поставленных целей подходы к исследованию феномена образования могут и должны быть разными. Несмотря на это рано или поздно исследователи должны будут упереться в вопрос об основаниях образования, и перед ними во весь рост встанет проблема выявления тех первопринципов, на которые опирается образовательный процесс.

Разумеется, далее, можно сделать вид, что никаких первоначал, лежащих в основе образования, не существует вовсе, тем более что путь к ним нелегок, он не терпит торопливости и не сулит немедленных практических результатов. Вступая на него, нельзя рассчитывать на скорейший политический и экономический эффект. Но пройти этот путь необходимо, чтобы добраться до смысла образования, представленного в форме всеобщности. Выяснение смысла образования отнюдь не совпадает с исследованием образования как реально осуществляемой в том или ином обществе системы, с раскрытием ее структуры по вертикали и по горизонтали. Последнее как раз и представляет собой предметную форму бытия самого образования, тот своеобразный материал, в котором воплощается и через который реализуется его собственный смысл. Но эта форма бытия не тождественна непосредственно смыслу образования, а без смысла невозможно разобраться во всеобщности и фундаментальности образования как такового. Нельзя при этом не видеть и того, что выстроенность реальной системы образования в том или ином обществе представляет собой по сути дела такую предметную организацию его, образования, смыслов, которые через эту свою проявленность и предметное воплощение раскрываются

перед человеком, а значит, становятся более-менее доступными для него.

Итак, я обозначил три смысловые координаты философии, которые, будучи взятыми вместе, демонстрируют отличие философии от других систем знаний и методов постижения мира. И только когда феномен образования оказывается «погруженным» в это смысловое пространство, можно говорить о философии образования как концептуальном поле исследования важнейшей сферы человеческой жизнедеятельности. Но уход философа в сферу мысли сопряжен со многими новыми проблемами.

В этой связи нельзя не согласиться с Ж. Делёзом и Ф. Гваттари, утверждающими, что философия не есть ни созерцание, ни рефлексия, ни коммуникация – она есть творение концептов, или, иначе говоря, смыслов [4, с. 15]. Творить смыслы можно только в пространстве чистой мысли, а для этого надо выйти к чистым идеям самим по себе, погрузиться, отмечает А. Ф. Лосев, в сферу диалектики[13]. «Что значит быть диалектиком?» – спрашивает он. И отвечает: «Быть диалектиком значит видеть всю полноту жизни как нечто целое. Быть диалектиком значит уметь вывести из этого целого каждый отдельный едва заметный его момент и уметь *возвести* его к этому целому. Быть диалектиком значит быть зрячим, быть зрячим не просто глазами, но и умом, быть чистым умом» [3, с. 549]. Диалектика, подчеркивает он, головоломна, потому что она – ум; против диалектики было много поломано перьев у всяких больших и малых писак. Диалектика дает порой очень необычные выводы и происходит это оттого, что проявляется она в очень странной области – области чистого ума. А это та область, где многие не то чтобы отвыкли пребывать, но никогда даже и не погружались в нее.

Философия, работающая в сфере чистой мысли, имеет большое преимущество перед другими науками, позволяя расширять смысловой горизонт бытия человека, видеть за наносным, сиюминутным, поверхностным фундаментальное и глубинное, поставляя – через творимые концепты – масштаб и меру для оценки происходящего. Потому существующий расхожий стереотип относительно философии, будто она есть знание о наиболее общих законах бытия (природы, общества и мышления), недостаточен для ее характеристики, ибо он дает, скорее, экстенсивное ее описание,

[13] Правда, с некоторых пор термин «диалектика» стал неудобоваримым для многих современных отечественных исследователей.

нежели полнокачественное изображение. И в отечественной философии тоже заметен сдвиг в понимании сути и назначения философии, который может быть выражен словами академика В. С. Степина о том, что философия есть «наука о возможных мирах человеческой жизнедеятельности» [5, с. 58]. Об этой особенности философии, разумеется, завязанной на ее концептуалистскую природу, довольно точно высказался в свое время А. Ф. Лосев, который утверждал, что философ должен уметь все понимать и все продумывать до конца. Но такой философ «всегда дурно действует на нервы и портит аппетит», ибо никакой «режим не терпит, чтобы его до конца понимали и продумывали. Да и вообще никто и ничто на свете этого не любит» [6, с. 101-102]. Поэтому судьба философа в обществе, констатирует он, незавидна. И, тем не менее, в стремлении все понимать и продумывать до конца и заключается истинное назначение философа. Этим самым обозначено credo не только философии самой по себе, но и вообще всякой спецификации философии, выражающейся в необходимой добавке к термину «философия» соответствующего предиката: философия *физики*, философия *языка*, философия *природы*, философия *образования* и проч.

Но много ли мы найдем таких «прикладных» философий, где именно на серьезной концептуальной основе простраиваются возможные миры человеческой жизнедеятельности, продумываются до конца варианты развития событий? К сожалению, далеко не всегда учитывается и используется даже наработанный тысячелетним развитием философии опыт концептуальной квалификации текущих ситуаций, не говоря уже о продумывании до конца того, что еще и не утвердилось в реальности как сущее.

Я имею в виду ситуацию в образовании, которая начала складываться к середине 90-х годов через повсеместное увлечение вариативностью: разнообразные планы учебных дисциплин в школах, новаторское введение все большего и большего количества изучаемых предметов на факультативной основе, разнообразие типов учебных заведений и др. Приезжавший в ту пору в Псков министр образования В. М. Филиппов на встрече с работниками образования сказал, что из-за этого у учеников возникают сильнейшие перегрузки, так что добросовестному ученику требуется более 25 часов, чтобы выучить все, что ему задают на дом. Правда, намечавшееся и утверждавшееся разнообразие плодотворно, казалось бы, влияло на образовательный

процесс. Но однажды на семинаре по данной проблематике я задал вопрос одному из областных руководителей: а продумали ли Вы до конца те последствия, которыми может обернуться повсеместная вариативность в этой сфере? Данное лицо на несколько секунд задумалось и честно ответило: нет.

Между тем ситуация здесь довольно прозрачна, хотя и не решена окончательно: это проблема диалектики единого и многого, поставленная уже в философии античности. Логически в их соотношении возможны два основных варианта (для простоты отвлечемся от иных возможностей): исходным является либо единое для множественного, либо множественное для единого. Абсолютизация той или другой стороны ведет к упрощению ситуации, мыслить здесь следует, как пишет А. Ф. Лосев, антиномично, оппозицией «А – не-А», ибо одно предполагает другое, одно выстраивается на фоне другого. Но здесь нет и дуализма, равно как нет и равноправия этих категорий. Так, Прокл подчеркивал, что всякое множество так или иначе причастно единому и что всякое множество вторично по сравнению с единым. Потому попытки насадить в стране тотальный плюрализм ни к чему хорошему привести не могут, кроме установления тотального же хаоса. Русский философ А. Позов отмечал, что проблема «Единого представляется ясной и разрешимой для большинства философов, мыслителей и мудрецов всех племен и эпох, но проблема множественности являлась и до сих пор является камнем преткновения для многих, как на Востоке, так и на Западе» [7, с. 79]. Оно и понятно, поскольку с множественностью связан эмпирический опыт человека: повсюду, куда бы ни кинул свой взгляд, он упирается в разнообразие состояний бытия. Да и чисто мыслительно множественность, видимо, более доступна для обыкновенного ума, человеку она кажется, возможно, более естественной по сравнению с довольно абстрактным единым. Не случайно прагматизм возводит множественность в принцип отношения человека к миру, ограничивая это отношение исключительно множественностью как непосредственной данностью. Абсолютизация множественности (плюрализма, релятивизма) может вести к целому ряду негативных последствий. По выражению С. Л. Франка, релятивизм ведет к нигилизму и неверию. Надо, пишет философ, столкнуть с себя усилием мысли «обессиливающее наваждение релятивизма» [8, с. 15–16]. Источником релятивизма

является поверхностное, эмпиристски-утилитарное, одноплоскостное видение мира.

Если «застрять» на этой ступени «осмысления» действительности, то релятивизм окажется единственной и непобедимой эпистемологией и методологией. На это обстоятельство хотелось бы обратить особое внимание, поскольку в философской литературе идет дискуссия по проблеме релятивизма, генерируемой плюралистскими описаниями мира, разговорами о полионтичности сущего и т.д. [9]. Спору нет, релятивистское видение мира – непременное условие осмысления его многомерности и многообразия. Но если понимать, что за всякой множественностью должно «просвечивать» единство, то релятивизм окажется лишь первичной ступенью, от которой следует двигаться дальше к всеобщему, диалектически полифоничному, в конечно счете, единому изображению мира. Способность видеть единство во множестве является, по утверждению П. А. Флоренского, важнейшей пробой на диалектическое видение мира [10, с. 146]. Восхождение к единству, к единому как основе множественности, как раз и требует философской работы, построения философского концепта, позволяющего продумать до конца все возможные вариации изображаемого феномена. И этот концепт должен вращаться а) в пространстве всеобщего, б) опираться на первоначала и в) антиномически балансировать на грани предельных переходов.

Не могу в этой связи не сказать несколько слов о постмодернизме, наделавшем среди философов, да и не только среди них, много шуму. Отношения к нему складывались различные, но, как всегда, они укладывалось в определенные рамки «между» а) решительным его неприятием и б) столь же решительным и восторженным воспеванием этого течения. К настоящему времени исследователи постмодернизма говорят уже о его закате.

Собственно, истина постмодернизма заключалась в том, что он попытался оторвать множественность от единства и, превратив саму множественность в абсолют вне и без единства вообще, изобразить, каким же в этом случае окажется видимый, воспринимаемый мир и каково в нем будет жить человеку. В литературе хорошо описано исчезновение реальности – вместо нее возникает «гиперреальность», утверждается мир симулякров, воцаряется хаос с полнейшей децентрацией и деиерархизацией бытия, ризоматические процессы идут на смену безудержному потоку становления, в них все и всегда «иное», «другое», не связанное никаким образом с предыдущим, да и

самого становления уже нет, оно теряет свой смысл, методологический анархизм становится доминантной тенденцией в обращении субъекта к миру, впрочем, и обращаться-то к миру, как оказывается, уже некому, поскольку постмодернизм провозглашает смерть субъекта, что, впрочем, вполне объяснимо, ибо вместе с исчезновением объекта неминуемо должен исчезнуть и субъект. Но, уготовив всему столь эффектный конец, постмодернизм – рано или поздно – сам должен был исчезнуть в пучинах множественности. И если еще не исчез до конца, то это всего лишь дело времени.

Постмодернизм являет собой одну из вариаций на тему платоновского «Парменида», где, как известно, из полагания единого как единого (одного) вытекает вывод, что такое единое существовать не может, равно как не может существовать и мир, где имеется только одно единое. Но в пику Платону постмодернизм попытался положить в качестве исходного пункта рассуждений гипотезу о том, что многое (множественное) одно. Результат оказался тем же: если множественное одно, то и в этом случае существование мира невозможно. Изучение свойств невозможного мира как раз и дает его необычные свойства, в частности, появление объектов-симулякров, утрата знаками способности к денотации – они начинают указывать лишь на самих себя, стало быть, исчезает реальная почва, из которой может произрасти нечто предметное, отсюда – ризоматичность сущего. Такой мир неизбежно сворачивается сам в себя, самоколлапсирует, попутно сотворив массу двойников-подделок, так что, встретившись с ними, затрудняешься сказать, где подлинник-оригинал, а где – заменитель, настолько сливаются они в своем инаковом проявлении и вводят в заблуждение даже специалистов.

Вся экзотика постмодернизма, привлекшая и его сторонников, и почитателей, и противников, есть лишь более-менее философско-художественная попытка нарастить на скелет-концепт одного (абсолютизированного) множественного расцвечивающую ткань, чтобы произвести впечатление своими инновациями. Постмодернизм тем и ценен, что на разных уровнях, в разных формах и жанрах он изобразил тот (возможный) мир, где абсолютна множественность вне малейшей попытки помыслить наличие единого, и показал, каково жить человеку в таком мире. Для нас же ценен не столько постмодернизм, сколько опыт построения, точнее, извлечения из недр истории философии того концепта, с помощью которого «прорабатываются» и «продумываются до конца» те последствия, что

могут реализоваться в случае утверждения подобного режима в жизни человека.

В свете этого по-иному представляются и те инновации, в которые погружается современное образование, в том числе и отечественное, одержимое неизлечимым зудом преобразований. К сожалению, лиц, которые до конца понимали бы те последствия, к которым ведут постмодернистские идеи в образовании, не так уж и много, а те, что имеют властные полномочия, не всегда склонны к трезвому анализу ситуации. Понимая, что эти строки тоже остаются «гласом вопиющего в пустыне», пишущий их автор, тем не менее, намерен повторять их еще и еще раз, подкрепляя свою позицию ссылками на исследования других авторов.

В конце XX в. в педагогике и философии образования широкое распространение получили постмодернистские идеи, которые повлияли не только на понимание, но и на практику построения системы образования в ряде стран Запада. Идеи постмодернизма вызывают тревогу у огромной части ведущих специалистов, поскольку они направлены на разрушение классической идеи рациональности и научности, критерии общеобязательности и объективности ценностей и норм [11, Разд. III]. «Постмодернизм в педагогике полагает, что единственный путь перестройки образования – разрушение существующего института школы, умаление функций учителя в отношениях «учитель – ученик» и эстетизация всего содержания обучения с помощью «языковых игр»… постмодернизм не только отрицает возможность выдвижения каких-либо единых целей и ценностей образования и воспитания, но и разрушает само «образовательное отношение»…, которое всегда асимметрично, поскольку учитель предстает в функции обучающего, воспитывающего и наставляющего» [11, с. 436]. Постмодернистские концепции образования «выступают за радикальную реформу школ, за их превращение в локальные и полуавтономные организации, за отказ от существующего консенсуса о целях и содержании образования и воспитания, за индивидуализирующие методы обучения, за применение психотехнических методов для изменения сознания и школьников, и учителей» [11, с. 446], а «школа как формальный институт образования утрачивает свою ценность и должна быть заменена институциональными структурами неформального характера», которыми, в частности, могут быть, супермаркеты, средства массовой коммуникации, мода и др., причем

любой школьник может обучаться так, как ему заблагорассудится [11, с. 447, 449].

Вполне возможно, что отечественные педагоги среди перечисленных идей увидят что-то очень знакомое, вычитанное ими из публикаций в российских журналах по образованию, воспитанию, прописанное в официальных документах как федерального, так и регионального уровня. Но необходимо знать, что многие идеи далеко не всегда являются действительно новыми и конструктивными. Чаще всего они оказываются прямым перепевом идей западной педагогики и философии образования середины и второй половины XX в., которые требуют самой тщательной оценки на теоретическом уровне и осмотрительности их использования на практике, особенно если речь идет о массовом внедрении их в образовательный процесс.

Современный педагог-практик, особенно если он вступает на нелегкий путь инноваций, обязан хорошо ориентироваться в этом хитросплетении идей и течений, школ и позиций, чтобы, во-первых, под влиянием внешне обаятельной концепции контрабандно не «протащить» что-либо антигуманное и деструктивное, ибо не всякая инновация хороша и полезна; во-вторых, знать о тех последствиях развития теории и практики, которые на Западе могли уже проявиться; в-третьих, оглядываясь на Запад, четко представлять, что базисные мировоззренческие основы и сопряженные с ними социокультурные традиции у России и Запада различны, если порой не прямо противоположны. Понимание этого достигается за счет сознательного обращения к философии в том смысле, о котором говорилось выше.

Мне представляется, что в осмыслении феномена образования роль философии весьма сильно недооценивается. По каким причинам? Не берусь здесь судить обо всех, но не исключаю одной из главных, которая была отмечена Н. А. Бердяевым, говорившим, что философия в России всегда была на подозрении. Пожалуй, именно подозрение сослужило философии плохую службу в советское время, когда она (и приближенные философы) была поставлена под особый контроль посредством превращения ее в лице марксистко-ленинской философии в государственную философию. В постсоветское время подозрение к философии обернулось было попыткой изъятия ее из учебного процесса в вузах, ликвидацией кандидатского экзамена по философии в аспирантуре, не говоря уже об отодвигании философии и философов на задворки трансформационных процессов, идущих в

современной России. Отчасти в этом повинны и философы, продолжающие питаться старыми представлениями о своем привилегированном положении [12].

В качестве утешения относительно философии и ее роли в осмыслении образования сошлюсь, завершая статью, на Генерального директора ЮНЕСКО Коитиро Мацууру, который характеризует ее как «школу свободы» и человеческой солидарности. Он констатирует: «ЮНЕСКО рассматривает философию в широком смысле как науку, касающуюся универсальных проблем человеческой жизни и существования и наделяющую людей независимым мышлением. Она является сердцевиной человеческих знаний… Основные вопросы, рассматриваемые Организацией, в частности, образование для всех, культурное разнообразие, этика науки, права человека, общества знаний, демократии, межкультурный диалог и диалог между цивилизациями, нуждаются в прочной философской основе, аналитической и концептуальной точности» [13]. Философия призвана выполнять функцию лаборатории идей, через которую непременно должны проходить все концептуальные инновации. К сожалению, об аналитической и концептуальной точности базисных понятий многих исследований, касающихся сферы современного российского образования и воспитания, впрочем, и других сфер тоже, говорить не приходится. А потому у философии и у философов – непочатый край работы.

Литература

1. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура. М., 2000.
2. Юшкевич П. С. О сущности философии (К психологии философского миросозерцания) // Философские науки. 1990. № 9.
3. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
4. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.; СПб., 1998.
5. Важно, чтобы работа не прекращалась… // Вопросы философии. 2004. № 9.
6. Лосев А. Ф. Жизнь. Повести, рассказы, письма. СПб., 1993.
7. Позов А. Основы христианской философии. Ч. 2. Диалектика. Мадрид, 1970.
8. Франк С. Л. Религиозные основы общественности // Путь. Орган русской религиозной мысли. Книга 1 (I-VI). М., 1992.
9. Микешина Л. А. Релятивизм как эпистемологическая проблема // Эпистемология и философия науки. 2004. Т. 1. № 1.
10. Флоренский П. А. Т.2. У водоразделов мысли. М., 1990.
11. Огурцов А. П., Платонов В. В. Образы образования: Западная философия образования. XX век. СПб., 2004.

12. Рыбаков Н. С. О чем сокрушаются, от чего страдают отечественные философы? // Вестник Российского философского общества. 2005. № 1, 2.

13. Доклад Генерального директора ЮНЕСКО Коитиро Мацуура о межсекторальной стратегии в области философии (Исполнительный совет ЮНЕСКО. 171 сессия, Париж, 28 февраля 2005 г.) // Вестник Российского философского общества. 2005. №2.

Образование как идея и реальность*

The education as the concept and the real process

In this article, the problem of correlation between concept of education and education's reality is discussing. It is well known the distinction between concept of object and object itself. The author of this article supposes that the education has also, its own meaning which differs from the real process of education. Without considering this distinction, the problem of education as reality becomes almost insoluble. The problem, which we are speaking about, is in fact the important problem of correlation between theory and practice.

The problem of concept of education is the main problem of philosophy of education. This concept is the top of generalization of all the various educational processes and that's why it must be point of departure in analyzing the real educational process. We think that the problem of correlation between concept of education and educational reality is also the problem about downrightness and model of education: what is the education in fact and what must it be in its idea?

From the ontological point of view, the education is the placing by man himself in the world, eternally continuing process of meeting the man and the world in consequence the new forms of human being and the being of the world.

There are various definitions on the education. This fact makes to think that the education is the universe containing a number of its parts. We distinguish next parts of the education: a) the education is the man's coming into the world; b) the education is the comprehending into the senses of the world; c) the education is the finding by man his own image; d) the education is the awakening and growing of the man's spirity.

The purpose of the education consists in the transformation of the man in general to the spiritual man.

Подходы к выяснению сущности образования могут и должны быть – в зависимости от поставленных целей – разными. Однако

* Опубликовано в: Новые технологии науки и образования на пороге третьего тысячелетия. Материалы международного конгресса в серии трудов Новосибирского филиала международной кафедры ЮНЕСКО АлтГУ «Экологическое образование в Сибири» (23–27 ноября 1999 года). В 3-х томах. Т.1. Теоретико-методологические аспекты развития образования и его технологий. Инновации и конкретные образовательные технологии. Ярмарочное движение как образовательная технология. Новосибирск, 1999. С. 206–218.

несмотря на это рано или поздно исследователи должны будут упереться в вопрос об основаниях образования и перед ними во весь рост встанет проблема выявления тех первопринципов, на которые опирается образовательный процесс. Путь к ним нелегок, он не терпит торопливости и не сулит немедленных практических результатов. Вступая на него, нельзя рассчитывать на скорейший экономический эффект. Но пройти этот путь необходимо, чтобы понять смысл образования. После того, как кое-что в сфере обнаруженных первопринципов будет приоткрываться, можно смело окунаться в эмпирию образования, где они функционируют, чтобы выяснить, как они действуют. А это позволяет не стихийно, но более-менее сознательно влиять на образовательный процесс.

Платон сделал в свое время замечательное открытие, обнаружив, что каждой вещи соответствует определенная идея, охватывающая множество однотипных вещей, которые могут бесконечно отличаться друг от друга какими-то частностями, деталями, своими специфическими проявлениями, но тем не менее сохраняют свою сущность, принадлежа одной и той же идее. Идея вещи, пишут А. Ф. Лосев и А. А. Тахо-Годи, «есть нечто существенно, жизненно и разумно необходимое для того, чтобы мы познавали эту вещь...» [1, с. 73]. Всякая вещь, любой процесс, событие – все имеет свою идею, заключающую в себе их собственный смысл. Вещь становится осмысленной лишь тогда, когда выявлена ее идея. Если у вещи нет никакой идеи, это значит, что она есть бессмысленная вещь, никак и нигде себя не проявляющая.

К чему мы заговорили об этой широко известной проблеме? К тому, что образование – это своего рода «вещь», которая имеет свою собственную идею, свой смысл. Для начала констатируем тот простой факт, что существуют а) образование само по себе (как «реальная вещь») и б) образование по своей идее (как смысл «реальной вещи»). Какие отсюда следуют выводы?

Первый вывод таков: нельзя смешивать образование как реальность и как идею, они не одно и то же. Второй вывод заключается в том, что и отрывать одно от другого непозволительно. Наконец, третий, но далеко не последний, вывод состоит в том, что, исследуя образование как реальный процесс, эмпирию образования, нельзя обойтись без прояснения смысла образования.

Этот момент следует прокомментировать специально. Дело в том, что нередко, когда начинаешь говорить о сути образования, в ответ

слышишь: рассуждения об этом вообще-то интересны, но к реальному образовательному процессу они не имеют никакого отношения. Надо изучать, скажем, функции директора школы, начальника управления образованием, классного руководителя, снабдить работников образования практическим рекомендациями, конкретными разработками и тому подобными материалами. Одним словом, нужно быть прагматиком, находящимся «ближе к жизни». Весьма показательна в этом отношении реакция на проект «Программы развития образования Псковской области в 1996–1997 гг.» [2], в разработке которого в 1995 году принимал участие и автор этих строк, тогдашнего председателя комитета по экономике, собственности и природопользованию Псковского областного собрания депутатов, на заседании которого проходило одно из обсуждений проекта: «Нам не нужны ни теория образования вообще, ни отдельные философские размышления в частности». Вот так-то, ни больше, ни меньше. И до сих пор нет в области сколь-нибудь серьезной программы, но зато имеется то, что радует сердце чиновника: перечень отдельных конкретных мероприятий, называемых программой.

Понятно, существуют разные уровни подготовки и прочтения программных документов, причем нельзя сбрасывать со счетов и необходимость разработки конкретных мероприятий, под которые целевым назначением выделяются средства, осуществляется прочая поддержка. И все же призыв «быть ближе к жизни» при всей его впечатляемости, ибо кому не хочется быть к ней ближе!, ориентирует не просто на противопоставление, но на разрыв идеи вещи и самой вещи, а в обсуждаемом нами случае – на отрыв идеи образования от реального образовательного процесса. Ведь идея вещи есть «смысловая и существенная сторона вещи, указывающая... на ее назначение» [1, с. 74], а потому если буквально следовать данному призыву, то надо поставить крест на изучении сути образования, на его назначении. Нельзя не видеть во всем этом старой, но до сих пор остающейся актуальной, проблемы соотношения теории и практики, спора о том, насколько «полезна» для практики теория и насколько «необходима» для теории практика.

Данные проблемы были бы не так уж серьезны, если бы не одно обстоятельство. Идея образования раскрывает смысл реального процесса образования, оставаясь невещественной, смысловой же, но она позволяет подняться над стихией образования и взглянуть на него как бы со стороны, обозреть в целом. К сожалению, значимость этого

подчас довольно слабо понимают, а то и просто не желают понимать практические работники, открыто пренебрегающие анализом идеи (смысла) образования.

Педагогика, экономика и социология образования, менеджмент в сфере образования и другие отрасли современного знания, имеющие дело с образованием, очень часто обольщают себя тем, что занимаются изучением разных сторон реального образовательного процесса, спокойно обходясь без специальной постановки вопроса о смысле образования. Можно, оказывается, говорить и писать об образовании, не имея представления о том, что же это такое. Перелистав, к примеру, учебное пособие по социологии образования [3], автор этих строк, к своему удивлению, не обнаружил в нем сколь-нибудь обстоятельного объяснения, что же представляет собой образование вообще, хотя о предмете социологии образования там говорилось довольно пространно. Возникает удивительная ситуация: социология образования имеет своим предметом образование, но не знает, что же оно представляет. Не спасают положения и заявления о том, что образование является одним из социальных институтов, ибо ключевым здесь все же остается слово «образование», но никак не «институт». Стало быть, без формулировки хотя бы рабочей гипотезы о сути образования здесь не обойтись.

Впрочем, особо удивляться этому не стоит, поскольку все это является не исключением, а скорее, типичным явлением. Хорошо известно, что можно научить ребенка четырем арифметическим действиям и он будет успешно справляться с любыми числами, но при этом он может и не знать, что собой являет число вообще. Да что там ребенок! А. Ф. Лосев пишет: «Можно очень хорошо различать цвета и совершенно ничего не знать из анатомии глаза и из физиологии процессов зрения. Точно так же можно быть великим математиком и совершенно не иметь никакого представления о том аппарате логических категорий, который им же самим пускается в ход во время собственных математических выкладок и построений» [4, с. 31]. Мы успешно водим автомобиль, не заглядывая под капот, включаем телевизор, совсем на интересуясь его содержимым, да нам это совсем и не нужно. Заболев, принимаем прописанное лекарство, не зная ни его химического состава, ни механизмов физиологического действия на организм. Будучи живыми и разумными существами, можем ли мы точно определить, что есть жизнь, что представляет собой разум?

Вот так же и с образованием. Можно писать очень хорошие учебники, разрабатывать суперсовременные технологии обучения, великолепно давать уроки, проводить педсоветы, разрабатывать реформы образования и... не иметь представления о смысле образования. Ибо все, что реализуется, очень часто оказывается достаточным на операциональном и технологическом уровнях: надо делать так-то и так-то – получим такие-то результаты. А если не получим, попробуем сделать этак-то и этак-то, методом «слепого тыка» – авось кривая вывезет куда-нибудь. Но только куда? И нельзя ли предвидеть это не желаемое, или напротив, очень даже желанное «куда»? Вот и всплывает вопрос о смысле образования, который, кажется, для практической действительности излишен и даже вреден: не нужны нам «ни теория образования вообще, ни философские размышления об образовании в частности» – и точка.

Сколько бы ни обходить стороной этот щекотливый вопрос, который фактически свидетельствует как о несостоятельности чиновничьей позиции, так и о недостаточности позиции узкого прагматика, он все равно возникает поскольку, с одной стороны, есть стихия образования, в которой вращаются практические работники, а с другой, существует потребность придать этой стихии определенную форму, упорядочить ее. Любое же вмешательство в реальный процесс требует его изучения, стало быть, и размышления над его смыслом, ибо если нет смысла – не о чем вести и речь.

Вопрос о смысле, идее образования, таким образом, оказывается не схоластическим и надуманным, но очень даже актуальным, жизненным. Как следствие этого появляются вопросы о соотношении *сущего* и *должного* в сфере образования: Какой должна быть идея образования? Каково образование на самом деле? Насколько реальный образовательный процесс соответствует своей идее? Насколько полно и глубоко идея образования осуществилась в действительности и что этому способствует (препятствует)? Как видим, проблема смысла образования оказывается центральной и находится на пересечении всех остальных проблем, включая и их сугубо прагматические приложения.

Вопрос о смысле (идее) образования самого по себе – это главный вопрос философии образования, о статусе которой в настоящее время так много спорят. И как только мы его сформулировали, то немедленно покинули сферу реального образования как такового, чтобы заняться размышлениями над его сутью. Совершить же переход

из реальности в смысловую сферу необходимо, ибо только здесь и начинается поиск, проясняется перспектива. Иметь ясное представление об образовании – это значит ответить на вопрос: что есть образование в его последнем существе?

Когда мы обращаемся к идее образования, то сразу же обнаруживаем, что она, как и идея вещи вообще, вовсе не сводится к материальной основе самой вещи, к совокупности ее же материальных свойств, так что одно лишь материально-техническое оснащение учебных заведений, полная, скажем, компьютеризация учебного процесса и другие нововведения отнюдь не исчерпывают смысла образования, а может быть, даже и не приближают к его постижению. «Растет осознание того, что будущее человеческих сообществ, будущее цивилизации в целом зависит вовсе не от все более изощренных **материальных** носителей достижений человеческого разума» [5, с. 11].

Но что же дает для понимания образования обращение к его идее? Идея вещи есть ее – вещи – предельное обобщение, есть «предел, бесконечный для всех конечных состояний и проявлений всякой единичной вещи, носящей на себе эту идею» [1, с. 87]. Идея образования, стало быть, в соответствии со сказанным есть предельное обобщение всех образовательных процессов и их проявлений в той или иной сфере, в том или ином регионе. Она требует, чтобы к изучению образования подходили как к некой целостности, сводящей все многообразные проявления образования, его различные виды и уровни, в общность, управляемую общим законом, задающим всевозможные его (образования) изменения и функционирования. И в этой связи идея образования методологически служит отправной точкой анализа единичных, реальных проявлений и состояний образования, за которые судорожно цепляется практик-прагматик, цепенеющий перед напором таинственного смысла.

Впрочем, до тех пор, пока в жизни человека и общества все более-менее благополучно и «катится» само собой, вопрос о смысле образования существует как бы в фоновом режиме, его не замечают. Проблема образования, взятая со своей смысловой стороны, остро встает в кризисные периоды развития общества, когда возникают вопросы *куда и как идти дальше*? М. Шелер утверждал, что «когда в трудной борьбе за новый мир *новый человек* дерзает создавать новые формы, центральной становится проблема *образования человека*» [6, с. 20]. Сказанное не является преувеличением, ибо в основе самых

разных общественных деяний лежит образование. Нет ни одной сферы жизни, куда бы оно не проникало. Разумеется, в экономической, политической, социальной и других областях общественной жизни можно действовать и по наитию. На этот счет И. А. Ильин замечал, что «множество полуобразованных и дилетантов безответственно занимается безответственной политикой. Люди ставят неверные вопросы, решают их вкривь и вкось, пишут, печатают и фразерствуют... фразерствуют без конца» [7, с. 352]. Но не являются ли, однако, фразерство и наитие простейшими, примитивнейшими ступенями образования, суть которых заключается в том, что человек научается видеть лишь не далее кончика собственного носа?

Итак, образование имеет свою идею (смысл) и свое осуществление. Идея (смысл) образования говорит о том, каким должно быть образование, тогда как осуществление демонстрирует, каким оно является в действительности. Понятно, что между должным и сущим всегда имеется определенная дистанция, но без сопоставления одного с другим нельзя всерьез рассчитывать на то, чтобы точно «вычислить» эффективность действующей системы образования и сказать, что же нуждается в улучшении, преобразовании, а что – в устранении. Идея образования аксиологична, она позволяет установить меру и масштаб осмысления реального образовательного процесса.

Понятно, что идеи, задающие исходный пункт анализа образования, могут быть различными. К тому же в смысловой сфере существуют различные смысловые же вариации и оттенки одной и той же идеи, а отсюда, надо думать, будут различными масштаб и мера осмысления самой реальности. Как же обстоит дело со смыслом образования?

Ответ на этот вопрос не столь прост, как кажется на первый взгляд. Оно не является суммой знаний, полученных когда-либо человеком. Уже мудрый Гераклит утверждал, что многознание уму не научает. И все же без знаний полноценного образования нет. Образование не сводится к какому-либо объему информации, известной человеку. В связи с этим отнюдь не риторическим является вопрос: если объем научной информации во второй половине XX века удваивается каждые 5 лет, то становятся ли от этого человек и общество образованнее? Образование не исчерпывается ни воспитанием, ни нравственностью, хотя и без этого оно немыслимо. Если бы образование исчерпывалось хотя бы одним из этих аспектов,

либо даже простой их суммой, то в таком случае целый ряд понятий был бы излишним. В самом деле, если образование сводилось бы только к воспитанию, то и говорить следовало бы о воспитании.

Идея образования как раз и необходима для того, чтобы свести все его многочисленные свойства и признаки в единое целое, указав на главное, сущностное качество образования как такового. В прежние времена существовало широко распространенное и принятое в советской педагогике в качестве официального представление об образовании как формировании «знаний, умений и навыков». Оно концентрировало внимание на функциональном аспекте подготовки человека к жизни. Но при всей своей простоте и очевидности оно едва ли могло дать толчок к серьезным размышлениям над собственной сутью, поскольку редукция образования к «знаниям, умениям и навыкам» обрекала саму систему образования на прозябание в обществе в качестве чего-то сугубо вторичного, малозначительного для личного и общественного становления. И лишь в последнее десятилетие в России повсеместно заговорили о философии образования, начались поиски иных, более широких и емких дефиниций образования, по-иному позволяющих представить роль и место самого образования в общественной жизни.

Так, Д. В. Пивоваров пишет: «Образование – погружение в идеалы той или иной культуры. Система общего образования в обществе нацелена на освоение индивидами наиболее ценных сакральных и светских идеалов» [8, с. 43]. Погружение в идеалы культуры – это, разумеется, уже не приобретение «знаний, умений и навыков», а нечто гораздо более существенное с точки зрения бытия и человека, и общества. Но этим дело в поисках сущностного определения образования не ограничивается. О. В. Долженко утверждает, что «образование связано со становлением и жизнью человека для него самого, и в этом его высшая ценность», что образование вообще есть «функция жизни» [9, с. 65, 6]. Тем самым констатируется, что образование жизненно важно для человека и является фактически одной из составляющих его полноценной жизни, нарушение которого оборачивается деформацией жизненных функций вообще. Правда, не очень ясно, в чем же эта функция заключается, ведь функций жизни довольно много. А. Г. Асмолов считает, что образование является механизмом эволюции человечества [10, с. 32]. Такой взгляд на образование оказывается не просто одним из довольно широких, хотя все еще и недостаточно определенных, ибо к

механизмам эволюции человечества можно отнести очень многое, включая панэпидемии и войны, но лишний раз позволяет утвердиться в «крамольной» мысли о том, что образование является базовым процессом, лежащим в основе жизнедеятельности общества вообще, ибо нет ни одной сферы общественной жизни, которая не была бы в той или иной степени причастна к образованию.

Надо сказать, что в истории философии существовали обстоятельные попытки осмысления проблемы образования. Одна из них принадлежит Гегелю, видевшему задачу образования в том, чтобы человек поднял «свое отдельное существо до всеобщей природы» [11, с. 61]. С Гегелем солидарен Х.-Г. Гадамер, считающий, что образование «как подъем к всеобщему является... задачей человека» [14, с. 54]. Но что означает подъем ко всеобщей природе?

Прежде всего то, что образование затрагивает все стороны человеческой природы, человеческого бытия вообще. А потому оно само должно быть соразмерно с бытием человека, иначе как же оно может воздействовать на него? Образование каким-то образом «вписано» в реальную жизнь человека и общества, но не подменяет собой остальных сфер. Размышляя над этим обстоятельством, М. Шелер заключает, что «*образование есть категория бытия*, а не знания и переживания» [6, с. 21]. Потому оно и способно играть фундаментальную роль в жизни человека. И когда философия ставит вопрос о месте человека в мире, то без категории образования здесь не обойтись, ибо в предельно широком толковании *образование* и *есть размещение человеком себя в мире* посредством вписания себя в мир, *процесс взаимного преображения* мира и человека, в результате чего мир как бы становится человекоразмерным, а человек приобретает вселенское значение как микрокосм, в котором не только воспроизводится макрокосм, но посредством которого макрокосм обретает способность постигать самого себя. *Образование и есть никогда не прекращающийся процесс встречи человека и мира, результатом которого оказываются новые формы бытия не только человека, но и мира.*

В этой связи можно утверждать, что образование сопровождает человека на протяжении всей его жизни, являясь тем атрибутом, без которого человеческое бытие оказывается принципиально ущербным. Образование есть нечто такое, что охватывает все стороны бытия человека, и, наверное, нет ни одного человека, который выпадал бы из сферы образования, как нет и абсолютно необразованных людей – они

отличаются друг от друга лишь качеством и уровнем образования. Все это дает основание говорить об образовании в предельно широком его толковании как своеобразном универсуме, включающем в себя «все имеющееся» как в сфере самого образования, а также многое из того, что лежит за его пределами.

Универсум образования являет собой новое качество по отношению к отдельным его свойствам, так что к образованию логично подходить с точки зрения целого. Целое же, как известно, включает в себя множество частей, на которые может быть «разложен» универсум и которые несут на себе смысл целого. Образование имеет единораздельную структуру: единую – поскольку все части (параметры) выражают собой разные стороны именно образования, они объединяются в целое на основе того смыслового принципа, что заключает в себе идея образования; раздельную – поскольку частей, вообще говоря, может быть много, причем они оказываются относительно самостоятельными и даже несовместимыми друг с другом, иначе их нельзя было бы отличить друг от друга ни субстратно, ни функционально.

Для исследования образования с точки зрения соотношения целого и части нужно учесть слова Н. О. Лосского о том, что «1) каждая часть существует для целого, 2) целое существует для каждой части и 3) каждая часть есть целое в некотором особом аспекте его» [13, с. 276]. Они могут быть интерпретированы в том смысле, что образование как универсум, следует, во-первых, рассматривать в сопоставлении с другим целым, во-вторых, изучать его собственное строение. Тем самым правомерно выделить внешний и внутренний контексты образования, причем соотношение между ними может быть сколь угодно сложным. При этом именно образованию как целому и отвечает его собственная идея, делающая образование образованием и более ничем иным. Именно к внутреннему, то есть собственно смысловому контексту, относится сформулированное нами выше понимание образования как размещения человеком самого себя в мире. Однако раскрытие этого смысла требует учета обеих контекстов образования.

Как осуществляется «размещение» и что оно предполагает? Попытка ответить на эти вопросы приводит к необходимости выделить разные параметры образования. Во-первых, чтобы «разместиться в мире», надо прежде в этот мир войти. Образование есть вхождение человека в мир. При этом вхождение может

пониматься двояко: а) как (в буквальном смысле) физическое, иначе говоря, это есть рождение человека, появление его на свет; б) так и смысловое, то есть вписание себя в мир не только физически, но и, так сказать, идейно и культурологически. Во-вторых, это предполагает необходимость постижения смыслов самого мира и сопоставления смысла собственного существования (собственной жизни) со смыслами существования разных явлений, процессов, событий. Для этого надо: а) изучать мир в его многообразии и б) самого себя. В-третьих, искание смыслов невозможно без того, чтобы человек обретал свой собственный образ, отчетливо представляя себе тот идеал, к которому следует устремляться и который давал бы для собственного размещения точку опоры в виде системы ценностей, оправдывающей его действия. При этом надо отчетливо представлять как единство, так и различия между относительными и абсолютными ценностями. Опыт жизни показывает, что если ориентироваться исключительно на «здешние», земные ценности, то это неизбежно ведет к этическому и аксиологическому релятивизму. В-четвертых, чтобы человек начал активно размещать себя в мире, надо раскачать его внутренние силы, активизировать способности. Для этого нет, видимо, никакого иного пути, кроме как пробуждения духовности, развертывания его духовных потенций.

Подчеркнем, что указанные параметры образования взаимосвязаны и продолжают друг друга, причем каждый из них вводит в оборот все новые и новые категории: вхождение, мир, бытие, смысл бытия, жизнь, смысл жизни, образ, человек, духовность. Нельзя не видеть, что центральным здесь все же является понятие человека: в мир входит человек; смыслы бытия постигает человек же; обретает свой образ опять-таки человек; духовность пробуждается в человеке и т.д. Но одним только человеком дело не ограничено, ведь важная задача и назначение жизни человека – стать личностью. Центральным же для личности является понятие духа: именно дух придает личности цельность, свободу, активность, индивидуальность, творческое состояние.

«*Дух есть бытие, способное к самопорождению*, а точнее, к самоконструированию» [14, с. 32]. Можно сказать, что дух заключает собственный смысл в себе самом в противовес вещам, которые непосредственно в себе никакого смысла не содержат, поскольку он невещественен и трансцендентен вещам. Это делает бытие вещи несамостоятельным, поскольку вещь, чтобы быть, требует не только

смысла, но еще и его специфического носителя, тогда как дух есть непосредственное единство бытия и смысла, что делает его вездесущим, активным, всепроникающим, безграничным, совершенным, созидательным. Становясь личностью, то есть приобщаясь к духу, духовности, человек вырабатывает в себе способность постигать смыслы бытия, воспринимать, переживать совершенство и стремиться к нему, открывать новые горизонты и новые пласты бытия, то есть он обретает духовное измерение вещей (И. А. Ильин). Пробуждение духовности означает, что у личности формируется духовный центр, где и сосредоточиваются смысловые линии бытия. Не случайно христианство говорит о существовании особого органа духовности, каковым является сердце человека.

Сопоставляя характеристики духа и личности с выделенными параметрами образования, нельзя не заметить, что понятия «смысл» и «духовность» сходятся вместе в образовании. Духовность нужна человеку для постижения смыслов бытия, и она должна быть «пробуждена», чтобы человек стал личностью и обрел духовное видение вещей. Пробуждение духовности означает выход человека за пределы своей непосредственности (ограниченности как существа телесного, конечного) – это и есть восхождение ко всеобщей своей природе. Потому идея и собственный смысл образования, его назначение и цель заключаются в том, чтобы делать человека существом духовным. Как это назначение воплощается в реальность и от чего это зависит – все это является темой отдельного разговора.

Литература

1. Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. М.: 1993.
2. Развитие образования Псковской области на 1996-2000 годы. Сборник целевых программ. Псков, 1996.
3. Зборовский Г. Е. Социология образования. Часть 1. Социология допрофессионального образования. Екатеринбург, 1993.
4. Лосев А. Ф. Диалектические основы математики // Лосев А. Ф. Хаос и структура. М.: 1997.
5. Гершунский Б. С. Философия образования. М.: 1998.
6. Шелер М. Формы знания и образование // Шелер М. Избранные произведения. М.: 1994.
7. Ильин И. А. Наши задачи // Ильин И. А. Собр. Соч. в десяти томах. Т.2. Кн.II. М.: 1993.
8. Пивоваров Д. В. Дух, душа и смысл жизни человека. Философия религии. Екатеринбург, 1993.
9. Долженко О. В. Очерки по философии образования. М.: 1995.

10. Философия образования: состояние, проблемы и перспективы // Вопросы философии. 1995. №11.
11. Гегель. Философская пропедевтика // Гегель. Работы разных лет в двух томах. Т.2. М.: 1971.
12. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: 1988.
13. Лосский Н. О. Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М.: 1994.
14. Бабушкин В. У. Философия духа (опыт интенционального анализа). М.: 1995.

Образование как универсум: методологический аспект проблемы*

"Один из высших факторов образования – говорить на своем языке. Народ принадлежит самому себе. Долой всё чужое вплоть до латинских букв".

Гегель

Образование и его идея. Подходы к выяснению сущности образования могут и должны быть – исходя из разнообразия поставленных задач и целей – разными. Однако несмотря на разные подходы и пути исследования рано или поздно мыслители, занятые этой сферой, должны будут "упереться" в вопрос об основах основ образования. Перед ними встанет во весь рост проблема выявления тех первопринципов, на которых строится образовательный процесс. Путь к этим первопринципам нелегок. Он не терпит торопливости и не сулит немедленных практических результатов. Но этот путь пройти необходимо, чтобы понять суть образования. И лишь после выяснения первопринципов можно смело отправляться в обратный путь, окунуться в эмпирию образования, где стихийно функционируют эти самые первопринципы. Тогда можно увидеть, как именно они функционируют. Тогда можно вмешаться в образовательный процесс и направить его в определенное русло. Что же для этого надо предпринять?

Древнегреческий философ Платон (427–347 гг. до н. э.) сделал в свое время замечательное открытие. Он обнаружил, что каждой вещи соответствует определенная идея. Точнее, идея охватывает собой класс однородных вещей. К примеру, у реальной вещи – стола –

* Написано в 1999 г. Идеи, высказанные здесь, использовались в разных статьях. В данном виде материал публикуется впервые.

имеется своя идея стола. Причем она одна на множество реальных столов и может воплощаться в различных своих носителях-столах. Каждый из нас знает, что столы бывают деревянными, металлическими, пластмассовыми, круглыми, квадратными, раздвижными, складными и т.п. Но всех их объединяет одна общая идея стола. Зададимся вопросом: зачем вещи необходимо присуща идея? Не проще ли считать, что существуют одни лишь вещи без всяких идей?

Допустим, что существуют лишь вещи, не имеющие соответствующих идей. Допустим простоты ради, что таких вещей всего две: стол и стул, к примеру. Отличаются ли эти вещи друг от друга? Если они не отличаются, то мы не можем в этом случае указать, где – стол, а где – стул. Более того, раз они ничем не отличаются, мы не сможем даже сказать, сколько перед нами вещей – две или одна, ведь они ничем, по нашему допущению, не отличаются. Если же никакие две вещи друг от друга ничем не отличаются, то мы не сможем выделить их из множества вещей, ведь помимо двух вещей существует и еще множество других. Но мы не сможем даже указать и на какое-либо множество вещей - ведь все они сольются в одно неразличимое марево. Здравый же смысл подсказывает нам, что одна вещь отличается от другой, что стол не есть стул и наоборот, стул не есть стол. Итак, вещи друг от друга отличаются. Чем же именно?

Вещи отличаются друг от друга своими свойствами, своим назначением. Стол, к примеру, деревянный, а возле него стоит пластмассовый стул. К тому же стол белый, а стул – черный. Свойства принадлежат самим вещам и характеризуют вещи в каком-то определенном аспекте. Вещи мы отличаем друг от друга, фиксируя различие их свойств, формы, размеров, устанавливая наличие какой-то специфической комбинации свойств и т.п. Но раз у вещи есть определенные свойства, то и сама она есть нечто определенное, являющееся именно данной вещью, а никакой другой. Фиксируя совокупность свойств стола, мы выражаем идею стола; устанавливая совокупность свойств вещи, мы приходим к идее вещи. Идея вещи «есть нечто существенно, жизненно и разумно необходимое для того, чтобы мы познавали эту вещь..." [10, с. 73]. Всякая вещь, все, что существует в мире, имеет свою идею. Идея заключает в себе смысл вещи, вещь же становится осмысленной лишь тогда, когда выявлена ее идея. Потому-то идея вещи совершенно необходима для существования самой вещи. Если у вещи нет никакой идеи, никакого

смысла, то это значит, что она есть бессмысленная вещь, никак и нигде себя не проявляющая, ибо проявляется то, что отлично от другого, а отличаться как раз и значит "иметь идею (смысл)». Идея вещи как раз и отвечает на вопрос: чем данная вещь является [10, с. 90].

К чему мы затеяли этот разговор о вещи и ее идее? К тому, что образование – тоже своего рода вещь, оно, стало быть, имеет свою идею, свой смысл. И чтобы понять, что оно по своему существу представляет, надо до его идеи еще "докопаться".

Итак, констатируем, что существует образование само по себе, как реальный процесс (реальная вещь), и образование по своей идее (как смысл реальной вещи). Какие из этого обстоятельства следуют выводы? Один из них заключается в том, что одно от другого оторвать нельзя, невозможно. Второй состоит в том, что смешивать их тоже непозволительно, ибо это создает иллюзию, будто все, что происходит с вещью, в нашем случае – с образованием, тотчас же дано как смысл вещи, то есть образования. Третий требует особых комментариев. Он заключается в том, что очень часто в практической жизни, когда начинаешь размышлять над сутью образования, слышишь: все это не имеет отношения к реальности, оставь свои высокие материи и переходи к жизни, изучи, что делается в той или иной школе, функции директора школы, начальника управления образованием и т.д. Одним словом, брось рассуждать, окунись в реальное дело, будь прагматиком. И у нас обычно любят кичиться своим прагматизмом, совсем не подозревая о последствиях, вытекающих из предмета своей гордости и кичливости. Призыв быть ближе к жизни при всей его впечатляемости фактически ориентирует нас на разрыв идеи вещи и самой вещи. Идея вещи есть "смысловая и существенная сторона вещи, указывающая... на ее назначение" [10, с. 74]. А потому если последовать данному призыву, то мы фактически должны закрыть путь к исследованию сути образования. Почему это так?

Прежде всего потому, что идея вещи не только необходима для существования самой же вещи, но она и отличается от нее, от материала вещи своей невещественностью. Идея образования указывает на реальный процесс образования, но сама остается невещественной, чисто смысловой, позволяющей подняться над стихией образования и взглянуть на образовательный процесс как бы со стороны, обозреть его в целом. К сожалению, это слабо понимают практические работники от образования. Достойно сожаления и то,

что позиция пренебрежения идеей (смыслом) образования культивируется и целым рядом наук, имеющим дело с образованием.

Педагогика, экономика образования, социология образования, менеджмент в сфере образования – все эти, равно как и многие другие науки порой обольщают себя тем, что они занимаются изучением разных аспектов реального образовательного процесса, игнорируя специальную постановку вопроса о смысле образования. Об этом можно было бы и не упоминать, если бы не одно любопытное обстоятельство. Оказывается, можно говорить и писать об образовании, не имея представления, что же есть само образование. Перелистав, к примеру, учебное пособие по социологии образования, автор настоящей статьи не нашел, к своему удивлению, сколь-нибудь вразумительного объяснения, что же такое образование, хотя о предмете социологии образования в нем говорилось довольно пространно [5]. Возникает парадокс: социология образования имеет своим предметом образование, изучает его, но что такое образование, она не знает... Что же в таком случае она изучает?

Впрочем, не следует удивляться и разводить руками по этому поводу. Перед нами не исключение, а скорее, совсем типичное явление. Всем хорошо известно, что ребенка можно научить выполнять арифметические действия, и он будет успешно складывать, вычитать, умножать, делить, одним словом, обращаться с числами, не имея никакого понятия, что же такое число. Очень часто мы успешно управляем автомобилем, включаем телевизор, не заглядывая при этом ни под капот, ни за заднюю стенку телевизора — это нам и не нужно. Заболев, принимаем прописанное врачом лекарство, не интересуясь ни его химическим составом, не размышляя над физиологическими механизмами действия таблеток. Да и живя жизнью, можем ли точно сказать, что такое жизнь? Что есть любовь? И до поры до времени эти вопросы совсем не возникают. Точно так и с образованием.

Можно писать учебники, разрабатывать технологии обучения, давать уроки, проводить педсоветы, читать лекции и... совсем не иметь представления о сути образования. Идет процесс сам собой – очень хорошо! Но вопрос о смысле образования рано или поздно возникает. Да и возникает-то именно потому, что, с одной стороны, есть стихия образования, а с другой – необходимость придать этой стихии определенную форму, структурировать ее. То есть сам вопрос возможен постольку, поскольку предполагает существование идеи (смысла) образования. Нет смысла – не о чем и спрашивать. Можно

сказать, что рано или поздно вопрос о смысле образования возникает в определенной форме: насколько реальный образовательный процесс соответствует своей идее? Или, иначе говоря, насколько идея образования осуществилась в действительности? Иногда он встает в утвердительной форме, когда наши «идеологи и политики от образования» вдруг просыпаются и начинают активно верещать насчет каких-то там вызовов, которые бросает современность якобы отставшему от нее образованию. Но как только этот вопрос появиляется в практике образования, так неизбежно возникает главный вопрос: а что такое образование вообще? В чем его смысл? Какова должна быть идея образования? Это и есть вопрос вопросов – вопрос об идее образования, который является главным вопросом философии образования.

Сформулировав его, мы покинули сферу реального образования, чтобы заняться размышлениями над сутью образования. А потому перестать размышлять об образовании никак невозможно. После этих размышлений только и обнаруживается перспектива. Иметь ясное понятие об образовании – значит эксплицировать его смысл именно как образования, ответив на вопрос: что есть образование в его последнем существе?

Как только мы обращаемся к идее образования, как только обнаруживаем, что идея вещи вовсе не сводится к материальной основе самой вещи, к совокупности ее материальных свойств, так сразу становится ясно, что одно только материально-техническое оснащение учебных заведений, к примеру, компьютеризация учебного процесса, отнюдь не исчерпывает идеи образования и даже не приближает к ее воплощению.

Идея вещи есть нечто нематериальное, невещественное. Это справедливо и в отношении идеи образования. Говорить о последней важно, поскольку наличие идеи вещи является важнейшим условием познания самой вещи. Нет идеи образования – нечего познавать и относительного реального образования. Но коль скоро есть идея образования, то ее наличие позволяет упорядочить хаотическую массу признаков образовательного процесса, свести их в целое. Стало быть, идея образования требует, чтобы мы подошли к изучению образования как к некой цельности, сводящей многообразные проявления образования, его разные виды и уровни в некоторую общность, управляемую общим законом, задающим всевозможные его изменения и функционирования. Наконец, поскольку идея вещи

есть предельное обобщение вещи [10, с. 87], есть ее "предел, бесконечный для всех конечных состояний и проявлений всякой единичной вещи, носящей на себе эту идею" [10, с. 87–89], постольку идея образования в строгом соответствии со сказанным есть предельное обобщение всех образовательных процессов и их конечных проявлений в той или иной сфере, в том или ином регионе. И в этом смысле она служит отправной точкой анализа многих единичных состояний образования, которые так боится упустить из виду практик-прагматик, цепенеющий перед напором смысла. Именно потому и необходимо философское исследование образования, заключающееся во вскрытии смысла этого довольного сложного феномена.

Актуализация проблемы образования. Над сущностью образования мыслители задумывались издавна. Было подмечено, что проблема образования обостряется, как правило, в кризисные периоды существования общества, когда перед ним вставал вопрос: *куда и как идти дальше?* (М. Шелер). На поверхности общественной жизни этот вопрос обычно распадается на массу вопросов об экономическом и политическом реформировании, о переориентации мировоззренческих идеалов и нравственных ценностей. Все они являются исключительно важными и от их решения зависят судьбы общества. Но это именно внешние, вторичные вопросы, за которыми скрывается нечто глубинное, фундаментальное. Что же именно?

Чтобы реорганизовать экономику, надо понимать, где и в какое время следует приложить максимум усилий, а какие шаги ведут в тупик. Чтобы переустроить политическую систему, надо, как минимум, иметь представление об особенностях государственного организма и отчетливо представлять, что на нем привьется, а что ему противопоказано. Чтобы заняться преобразованием нравственных ценностей, надо сначала выявить и прочувствовать глубину народной памяти, проанализировать те подвижки, которые в недрах духовной жизни народа идут естественным образом, опять-таки определив, что "работает" на укоренение ценностей, а что препятствует их осуществлению.

Все это упирается в знание, понимание, осмысление жизни, хотя и не сводится только к ним. Все это охватывается одним словом – образование. Нет ни одной сферы жизни, куда бы оно не проникало. Разумеется, в политике, экономике, идеологии можно действовать и по наитию, без всякого образования. Русский философ И. А. Ильин

(1883–1954) на этот счет отмечал, что "множество полуобразованных и дилетантов безответственно занимается безответственной политикой. Люди ставят неверные вопросы, решают их вкривь и вкось, пишут, печатают и фразерствуют... фразерствуют без конца" [6, с. 352]. Не есть ли, однако, фразерство и наитие простейшие, примитивнейшие ступени образования, суть которых в том, что человек научается видеть лишь на расстояние кончика своего носа, не далее?

В основе самых разных общественных деяний лежит прежде всего образование. Понятно, почему проблема образования актуализируется в кризисные периоды. Кризис по своему существу заключает в себе конец предыдущего развития и начало следующего этапа. Он означает конец, поскольку заложенные в предшествующий период возможности либо реализовались, исчерпали себя, либо не раскрылись вовсе, так что возникает необходимость выявления новых возможностей. Он означает начало, поскольку всякое движение начинается с выявления и осуществления возможностей, а для этого нужны энергия, воля, средства, перспектива. Иначе, как через образование все это обрести едва ли возможно. Неслучайно немецкий философ М. Шелер (1874–1928) говорил, что «когда в трудной борьбе за новый мир, *новый человек* дерзает создавать новые формы, центральной становится проблема *образования человека*" [19, с. 20]. И. А. Ильин, много размышлявший над путями развития России, подчеркивал, что ее судьба "лежит в руках русского учителя – преподавателя школы, а также профессора, который есть учитель учителей" [8, с. 50].

Мировоззрение, образование, наука. Итак, осмысление и преобразование общественных процессов опирается на образование. В то же время образование нельзя абсолютизировать, поскольку само оно зависит от множества факторов. Прежде всего, оно связано с мировоззрением и состоянием науки.

Мировоззрение – это многосложный феномен духовной жизни общества, где концентрируются наиболее важные и существенные результаты эпохи. И когда одна эпоха сменяет другую, это сказывается и на мировоззрении, в котором обнаруживается некоторый сдвиг. Потому можно говорить об изменении самого мировоззрения. Как разобраться в этом процессе?

Оказывается, что в структуре мировоззрения есть так называемая *базовая интуиция*, которая неявно, непроизвольно, помимо желания

людей, фиксирует и закрепляет в своем содержании основную, стереотипную установку их собственной деятельности, отношения к миру. В базовой интуиции заключен смысловой аспект бытия людей, который как бы "покрывает" все стороны их жизни – от семейно-бытовой до производства идей. Базовая интуиция всеобща и всепроникающа. Она потому и является базовой, что лежит в основании любого события в жизни человека и общества, что сама она снова и снова воспроизводится в больших и малых событиях. Именно потому она способна типизировать жизнь как индивида, так и общества в ту или иную эпоху.

Базовые интуиции лежат в основе норм, задающих темп и ритм общественных процессов, они предписывают и легализуют определенные действия. Если же говорить о смысле самих базовых интуиций, то он выражен в известной формуле "**Я – не-Я**" и раскрывается через выяснение отношения человека и мира. Это отношение стягивает в единое целое человека и мир, образуя то, что обычно именуют системой "мир–человек". В зависимости от характера отношения будут различаться и сами системы, хотя в исходной основе ее структурные элементы остаются теми же самыми. Можно говорить о конкретно-исторических формах осуществления и расцвечивания базовой интуиции, стало быть, о модификациях формулы "**Я – не-Я**". Именно эти формы являются основой для смены типов мировоззрений, вслед за которыми изменяются и модели образования. К примеру, базовой интуицией эпохи Нового времени является интуиция абсолютизированной человеческой личности, интуиция индивида как отдельного человека, как социального атома. Это задает и отношение человека к миру. Индивид изначально свободен, он стремится к сохранению своего существования, является равным другим индивидам, с которыми он взаимодействует. Взаимодействие же предполагает ограничение собственной свободы индивида, заключение договора с другими индивидами, в котором признается право другого на деятельность.

Отмеченные особенности базовой интуиции в области естествознания воплощаются в принципы инерции, однородности и изотропности пространства. Основным объектом, моделирующим природные процессы, оказывается все тот же индивид, представленный, скажем, в механике, в виде материальной точки. Существует убеждение во всемогуществе законов механики, которые транслируются на сферу биологических и социальных процессов.

Мировоззрение этой эпохи оказывается механистическим. С этой точки зрения, мир есть скопление материальных точек, изначально лишенных внутренней структуры. Все приводится в движение внешними силами, а любая попытка изменить состояние материальных объектов вызывает с их стороны сопротивление, получившее название инертности. Инертность — это выражение пассивности материальных тел, исключающее их способность и возможность к самодвижению. Коль скоро все сводится к внешним воздействиям, то возникает идея, будто все последующие состояния движения материальной точки зависят от ее предыдущих и от величины действующей на нее силы. Заметим, что поскольку она сама лишена внутренней структуры, то она пассивна и никак не может влиять на свои собственные состояния. Тем самым к механицизму прибавляется детерминизм, провозглашающий полную предопределенность и предсказуемость событий, что исключает случайность из самой реальности, сохраняя за ней лишь сферу познания. В основе детерминизма лежат внешние взаимодействия тел друг с другом. Наконец, поскольку индивидов (материальных точек) существует множество, то надо уметь учитывать их многосторонние взаимодействия – отсюда необходимо возникает чрезмерное упование на роль разума, на его всемогущество, которое начинает абсолютизироваться и оборачивается в конце концов парадигмой рационализма. Достаточно, с этой точки зрения, развивать знания, науки – дело постижения мира и его преобразование пойдут сами собой.

Мировоззрение питает развитие наук, которые, в свою очередь, оказываются моделью для построения системы образования. Тем самым на образование накладывают свой отпечаток и мировоззрение, и наука. При этом комплекс "мировоззрение – наука" задает параметры развития и функционирования образования в обществе. В свою очередь, образование репродуцирует и мировоззренческие нормы, и идеалы научности, готовя к общественной и научной деятельности соответствующих носителей норм и идеалов – общественных субъектов (индивидов).

Отвечающее этой базовой интуиции образование опирается на ту же формулу "**Я – не-Я**", где под **я** скрывается общественный индивид, транслирующий другому индивиду знания о мире. Обучение в общей системе такого мировоззрения необходимо предстает как передача знаний от индивида к индивиду, от учителя к ученику. Сам процесс

трансляции должен быть организован определенным образом – так возникает урок как основная форма трансляции знания. Дифференциация наук влекла за собой дифференциацию учебных дисциплин, а последовательность научных открытий диктовала определенную последовательность изучения материала по той или иной дисциплине в школе. Это же диктовало и особенности логического построения (организации) учебного материала в учебниках, учебно-методических пособиях.

XX век знаменует собой переход от классического мировоззрения к неклассическому, а затем – к постнеклассическому. Этому во многом способствовало развитие науки [9]. Но не только наука оказывается причиной этого. Мы теперь уже знаем, что смена мировоззрений связана с эволюцией базовых интуиций мировоззрения. Как обстояли дела здесь?

Если в основе классического мировоззрения лежала интуиция социального индивида (атома, отдельной личности, я), то неклассическая стадия развития мировоззрения характеризуется тем, что от индивида (атома) в исследовании и преобразовании мира стали переходить к совокупностям, ансамблям индивидов. Это проявляется в физике, в частности, в молекулярной физике и термодинамике, где учитывается совокупный результат множества атомов, появляется модель идеального, затем – реального газа, в статистической физике, специально занимающийся анализом поведения объектов, состоящих из множества элементов. Это обнаруживается и в истории и социологии, когда в ходе революций и других общественных процессов раскрывается роль массовых движений. На место индивида (атома) приходит совокупность (ансамбль) индивидов.

Новый исходный объект может быть истолкован по-разному. Во-первых, можно продолжать игнорировать внутренние взаимодействия между индивидами (атомами) и считать такой объект просто механическим агрегатом (вроде кучи камней), где каждый индивид сохраняет свою отдельность и независимость. Такой агрегат, понятно, не является монолитом и рассыпается при малейших неблагоприятных условиях. Ни о какой центрации в такого рода объекте говорить не приходится. Точнее, центр в таком образовании можно связать с любым из индивидов. И если на такого рода модель наложить еще идеологические идеи, то вполне можно прийти к приоритету множественности, а это и есть идея плюрализма, которая так отчаянно культивируется течением постмодернизма.

Во-вторых, можно утверждать, что во взаимосвязи множества индивидов (атомов) примат принадлежит именно силам единения. В итоге можно прийти к объекту-монолиту, где множество "я" превращается в некое одно "мы". Крайним вариантом такого монолита оказывается коллектив, задающий и реализующий интуицию коллективизма как особого типа мировоззрения. Нетрудно видеть здесь абсолютизацию единства, единого в противовес многому, что опять-таки является односторонним выражением сути неклассической базовой интуиции миропонимания.

Как бы ни интерпретировать объекты, изучаемые неклассической наукой, для нас важен прежде всего сдвиг в самой сущности объектов: от бесструктурных, лишенных внутреннего самодвижения объектов наука перешла к изучению многосоставных, сложных объектов, внутреннее поведение которых уже нельзя игнорировать. Таким образом, к внешним закономерностям движения объектов добавляются особенности их внутреннего поведения, в результате чего итоговая картина изучаемых процессов начинает выглядеть гораздо сложнее. В частности, под вопросом оказываются принципы механицизма и детерминизма, поскольку на поведение самих объектов влияют случайные факторы, которые уже нельзя игнорировать, поскольку они оказываются необходимой составной частью самих процессов. Возникает необходимость в более детальном изучении внутреннего строения самих объектов – в ответ на это появляется теория систем. Один из видных представителей этой научной дисциплины У. Росс Эшби в 1955 г. говорил: "Наконец-то наука стала уделять серьезное внимание системам, характеризующимся внутренней сложностью" [20, с. 125]. Внимание ученых сместилось с изучения внешних параметров движения объектов на анализ внутренних закономерностей, обусловливающих внешнее их поведение.

Оказалось, что такого рода объекты представляют собой сложно организованные системы, подверженные внутренним флуктуациям элементов, что вызывает деформацию структуры. Огромную роль здесь играют случайные факторы, так что само поведение сложной системы предстает как смещение ее структуры от хаотического состояния к упорядоченному, как циклическое воспроизведение упорядоченного состояния через нарушение порядка и несиловое взаимодействие элементов системы. Все это потребовало разработки новых методов изучения, новой методологии. Наступила эпоха

постнеклассического мировоззрения и постнеклассической науки. Час синергетики как науки о самоорганизации сложных систем пробил. Ныне она характеризуется как междисциплинарная методология, находящая применение в самых разных областях знания – от естествознания до психологии и истории [12].

В мировоззренческом плане появление синергетики повлекло за собой изменение представлений о мире: на место механицизма пришел эволюционизм, возрождается идея мира как живого организма. В первой половине XX в. это обстоятельство подметил русский философ С. Л. Франк (1877–1950): "В научном и философском сознании нашего времени, кажется, остается недостаточно отмеченным тот разительный факт, что человеческая мысль, после примерно 250-летнего – с середины 17-го по конец 19-го века – блуждания по пути механического понимания мира, за последние полвека обнаруживает тенденцию к некоему новому (обогащенному всеми новейшими открытиями) варианту античного космологического воззрения и отчасти даже к научному подтверждению некоторых мотивов ветхозаветно-христианской космологии" [17, с. 341]. Словно продолжая эту идею, в конце 90-х годов нашего века академик РАН В. С. Степин писал: "В современной науке сформировалось новое видение природной среды, в которой протекает жизнедеятельность людей. Природа начинает рассматриваться не как механическая система, но как целостный живой организм... это новое понимание непосредственной сферы человеческой жизнедеятельности как организма, а не как механической систему, стало научным принципом, обоснованным многочисленными конкретными теориями и фактами" [15, с. 7–8].

Вместо подробного комментирования этих высказываний отметим, что уже со времен античности то, что движет само себя, считалось имеющим душу. Наличие души, что обнаруживалось именно через самодвижение объекта, квалифицировалось как жизнь. Таким образом, самодвижный объект представал как живой организм. И поскольку мир сам себя движет, то и он является живым организмом, обладает мировой душой, которая и приводит его в движение. В таком случае к миру уже нельзя подходить ни с мерками нововременного мировоззрения, ни с законами классической науки, у которых обнаруживается лишь довольно узкие рамки действия, хотя они в целом не отменяются, ибо внешние движения тоже имеют место. И если мир есть живой организм, то, как всякий организм, он

есть единство души и тела, как организм он есть единое целое, где части уже не являются чисто внешними по отношению к нему. Напротив, все они скоординированы, влияют друг на друга и на целое. Механистическому мировоззрению приходит конец, оно уступает место новому.

Каковы его особенности? Что представляет собой базовая интуиция данного мировоззрения? Не углубляясь в детали — это увело бы нас далеко в сторону – обозначим лишь то, что необходимо для целей настоящей статьи.

Постнеклассическое мировоззрение опирается на ту же базовую интуицию «**Я – не-Я**" и выражает собой отношение между миром и человеком. Но эта интуиция обладает рядом особенностей. Так, под "**Я**" понимается уже не обособленный индивид и не простая их совокупность, а скорее единое человечество как совокупный индивид, как самоорганизующаяся система, разумеется, живая. Мир же, предстающий перед этим "**Я**" как живой организм, уже не является внешним по отношению к человечеству. Он сам оказывается необходимой составляющей бытия человека. Потому данная интуиция выражает собой отношение нового типа - отношение совместного бытия, сосуществования двух живых систем. Иногда это обстоятельство обозначают термином коэволюция. Коэволюция – это совместная эволюция живых систем, в основе которой лежит их взаимодействие, взаимная обусловленность их бытия, так что ни один из субъектов эволюции не является внешним по отношению к другому. Наоборот, они есть части некоего более высокого целого. Однако недостаток коэволюционного понимания мира несмотря на то, что о нем сейчас довольно много говорят, заключается в его незавершенности. Он оставляет участников коэволюционного процесса наедине друг перед другом, лишая их взаимодействие собственной основы. Мы имеем в виду следующее.

Дело в том, что взаимодействие двух живых систем, мира и единого человечества, осуществляется не где-то вне мира, но в самом же мире, а потому мир не есть что-то внешнее для человека. Человек – существо, укорененное в мире, и является органической частью самого же мира. Тем самым возникает и принципиально новая онтология. Если в классической онтологии главным было обособление и противостояние субъекта и объекта, человека и природы; если в неклассической онтологии это противостояние сглаживалось в силу принципиальной неустранимости субъекта из

протекающих процессов, то в постнеклассической онтологии субъект и объект, человек и природа предстают как гармоническое целое, где нет ни их противостояния, ни их слияния. Это - необходимые части целого, взаимно предполагающие друг друга и вместе обеспечивающие существование мира именно как живого целого. Особенностью постнеклассического мировоззрения является его самореферентный и саморефлексивный характер. Используя язык гегелевской философии, можно сказать, что, эволюционируя мир порождает на определенной ступени своего развития человека с его сознанием и разумом для того, чтобы на этой ступени вернуться к себе самому, постигнув самого себя. Иными словами, если мир есть живой организм, то надо сделать в утверждении этого тезиса и еще один шаг, добавив, что это есть разумный живой организм, наделенный способностью к саморепрезентации и саморефлексии. То есть он способен представлять себя самого (репрезентировать) самому же себе и отражать себя самого в себе же самом. Это не означает, что мы тем самым проигнорировали иррациональную, сверхлогическую составляющую мира. Напротив, в мире как живом организме только и находится место слепым, стихийным, непредсказуемым факторам его собственного бытия.

Мир есть саморефлексивный живой организм. Таково основное положение постнеклассического мировоззрения. Каким образом это сказывается на изменении модели образования?

В литературе существуют попытки очертить контуры новой модели образования. Она даже получила название синергетической ([14], [18]). Прежде всего ясно, что на смену аналитическому членению мира и объяснительному принципу его познания, опирающемуся исключительно на интеллектуальные способности разума, идет интегративное (холистское, цельное) его видение. А это требует от *объяснения* перейти к *пониманию*. Потому возрастает роль методологии наук о духе, возникает потребность гуманизации образования, то есть усиления его гуманитарной составляющей в противовес преобладающему до сих пор технократизму в составе учебных дисциплин. Позитивное значение гуманитаризации и гуманизации образования заключается в том, что в результате внедрения в образование "понимающих" методик и методологий смысловая гамма воспроизведения человеком мира становится более богатой, многомерной. Бытие мира обретает человеческое измерение, начинает восприниматься через призму гуманистических принципов.

Вместе с этим изменяется не только механизм трансляции знаний от учителя к ученику, но сама трансляция уступает место иным формам взаимодействия учителя и ученика. Можно сказать, что от системы "*учитель-ученик*" осуществляется переход к системе «поиск», где, взаимодействуя друг с другом, находясь в режиме диалога, образуя единую "понимающую сцепку", учитель и ученик будут направлять свои усилия не просто на объяснение и понимание мировых процессов, но и устанавливать, выяснять свое место в контексте мирового целого. Изменится в этой связи и характер познания. Трансляция знаний уступит место процессу когерентного возбуждения смыслопонимания мира учителем и учеником одновременно. Один увлекает другого, настраивает его на собственную частоту восприятия мира. Чем шире полоса частот, тем богаче смыслами становится понимание мира. В этом когерентном процессе, во-первых, происходит обратное воздействие ученика на учителя, что приводит к взаимной скоррелированности ими миропонимания, во-вторых, утрачивает свой смысл конечный правильный результат миропонимания, поскольку смысловое воспроизведение мира никогда не является однозначным, одним и тем же. "При этом подлинное образование подразумевает самодостраивание личности в общении" [18, с. 131].

Обозначив связи образования с мировоззрением, наукой, а также с переломными эпохами в развитии общества, приведем в заключение этой части статьи три круга проблем, сформулированных М. Шелером, чтобы идти дальше. Он писал, что "до сих пор никто не пытался дать *философское, сущностное определение образования*", что тот, кто стремится получить образование или дать его другим, должен уяснить себе три круга проблем: "Во-первых, что такое *сущность* "образования" вообще? Во-вторых, *как* происходит процесс образования? И, в-третьих, какие виды и *формы знания* и познания обусловливают и определяют процесс, посредством которого человек становится образованным существом?" [19, с. 20]. Первый круг проблем и представляет собой не что иное, как исследование идеи (смысла) образования. В нем, как уже говорилось, заключен также и главный вопрос философии образования.

Образование в контексте отношения части и целого. Идея образования сводит воедино различные признаки образования процесса, придает ему целостность и цельность, являя собой новое качество образования по отношению ко всем его отдельным

признакам. Эта цельность уже несводима далее ни на что другое, она-то и выражает суть образования как такового. Первое, что можно в этой связи сказать об образовании, заключается в следующем. Идея образования недвусмысленно указывает на то, что к образованию следует подходить как к целому, все в себя вбирающему, что связанно с образованием. Таким образом, идея образования позволяет сформулировать принципы целостного видения (рассмотрения) образования. И пока и поскольку образование как целое включает в себя все свои признаки и свойства, то оно представляет в этом плане "все имеющееся в самом образовании", то есть оно представляет собой универсум. Только целое способно быть универсумом. Универсум же есть не есть не только и не просто целое, но включает в себя множество частей. Потому далее можно утверждать, что образование как универсум (как целое) может быть "разложен» на составные части (параметры), каждый из которых обладал бы специфичностью, был бы отличным от всех других, а все вместе они задавали и возможно, исчерпывали бы обеспечивая тем самым полноту рассмотрения универсума образования, неся на себе его смысл именно как целого.

Сказанное наводит на мысль о методологии целочастных отношений, которую можно применить при анализе образования. Суть этой методологии, коротко говоря, заключается в следующем.

Образование как реально осуществляющийся процесс есть некая неделимая единичность, что и выражено в том, что у него есть своя собственная идея — это именно идея образования. Образование есть именно образование, а не экономика, не полеты в космос, не управление государством. Оно есть некое целое. В то же время оно состоит из разных частей. К примеру, есть среднее и высшее профессиональное образование, оно бывает дневное и заочное и проч. И таких частей довольно, впрочем, много. Образование, как, впрочем, и любое другое явление, есть единораздельная структура. Единая потому, что все части его включены именно в образование. Раздельная – поскольку этих частей довольно много, и они не пересекаются, описываются с помощью категории часть.

Итак, часть и целое. Что они означают? Прежде всего то, что часть и целое – соотносительные категории. Это значит, что одно без другого не существует. Если мы говорим о целом, то мыслим прежде всего неделимую единичность, состоящую тем не менее из множества частей. Если мы говорим о части, то подразумеваем наличие некоего

целого, в составе которого и вычленяются части. Целого без частей не бывает. Часть же вне целого никакой частью уже не является. Применительно к образованию это означает, что когда мы говорим о нем как целом, то обязательно должны указывать и его части; когда же говорится о частях образовательного процесса, то критерием для их выделения и отнесения именно к образованию должно являться то, что часть несет на себе смысл целого, т.е. образования как универсума.

Часть и целое не только соотносительны, но и противоположны: целое не есть часть, часть не есть целое. Это позволяет нам выделять именно части и рассматривать их самостоятельно. При этом следует иметь в виду, что в составе целого существуют разные части, у которых свое назначение, но которые взаимодействуют друг с другом, в противном случае целое возникнуть не может. Именно целое придает общность и даже тождественность своим частям, поскольку оно есть неделимая единичность, стягивающая воедино все свои части.

Ограничиваясь этими моментами диалектики целочастных отношений, приведем в дополнение к сказанному слова Н. О. Лосского, которые представляются нам исключительно важными: "1) каждая часть существует для целого, 2) целое существует для каждой части и 3) каждая часть есть целое в некотором особом аспекте его" [11, с. 276]. Первые два положения говорят о своеобразии взаимодействия части с целым, третье же провозглашает возможность и правомерность рассмотрения части в качестве целого. Это значит, что в универсуме образования можно выделять разные части, которые имеют смысл именно в контексте образования как целого. Согласно третьему положению, каждая часть может быть "увеличена" до целого, в котором опять-таки могут быть выделены разные части. Тем самым можно говорить о наличии разных систем в структуре образования. Но данное положение можно обернуть и говорить об универсуме образования как части, входящей в более обширное целое. Тем самым, изучая образование, правомерно выделять внутренний и внешний контакты самого образования, соотношение между которыми может оказаться сколь угодно сложным.

Итак, образование как универсум есть целое, обладающее собственной внутренней структурой, которое вписано в более обширное целое, а потому являющееся частью этого нового универсума. Образование как целое обладает внутренним контекстом,

где как раз и задается его собственный смысл. Именно образованию, как целому и отвечает его собственная идея, делающая образование образованием и ничем иным. Образование как часть есть часть более обширного целого, другого универсума, каковым, к примеру, оказывается общество. Как часть оно несет на себе смысл общественного целого, отражает смену исторических типов общества. В то же время более обширным целым по отношению к образованию оказывается человек как родовое существо. В этом качестве человек и общество – не только сопоставимые, но соразмерные универсумы, накладывающиеся друг на друга, так что смыслы образования в этом их сопряженном контексте налагаются друг на друга, образуя нечто новое. Потому собственная идея образования с учетом этих вхождений предполагает анализ и человека, и общества в их отношении к образованию. На пересечении всех этих отношений завязывается система противоречий, которые приходится рассматривать как теоретически, так и практически, сохраняя и развивая имеющуюся систему образования. Таким образом, очерчивается смысловая сфера анализа образования, своего рода смысловой треугольник, имеющий своими вершинами образование, общество и человека. Сложность исследования образования в том и заключается, что с учетом данного треугольника следует отчетливо представлять, что каждая из этих вершин не просто связана с двумя другими, но раскрывается через две другие.

Об онтологии образования. Образование – и это едва ли кто будет подвергать сомнению – есть реально осуществляющийся в том или ином обществе процесс, где занята огромная масса практических работников. Как же они представляют себе образование?

В Псковском областном институте повышения квалификации работников образования в начале 90-х годов автор этих строк предлагал на разных семинарах и курсах ответить на вопросы М. Шелера (см. выше) работникам образования. Всего дали ответы 87 человек. Сущность образования они сводили в основном к приобретению знаний, умений и навыков, процесс образования представляли в виде дошкольной, школьной, вузовской и послевузовской ступеней, подчеркивая при этом, что необходимо заниматься непрерывным самообразованием.

Можно сказать, что ответы в целом были характерны для той педагогической парадигмы, которая была доминирующей в системе педагогического образования нашей страны в советский период,

Такие ответы присущи также и обыденному сознанию, которое обычно следует за сложившейся практикой получения образования. Но едва ли они могут дать толчок к размышлению над образованием как фундаментальной для человека и общества проблемы.

В самом деле. Если образование ограничить лишь приобретением знаний, умений и навыков, то оно должно интуитивно представляться как нечто вторичное в жизни человека. Так, многие дисциплины, которые изучаются в школе, в дальнейшей жизни оказываются ненужными, если только не посвятить себя изучению какой-либо из наук свою жизнь. Отсюда рождается "глубокая" идея обучать в школе лишь тем предметам, которые важны для жизни. Однако едва ли кто возьмет на себя смелость составить полный реестр тех предметов, которые важны для жизни и которые следует изучать в школе, чтобы подготовить человека к практической жизни. Весьма велика доля того, что среди таких предметов утвердятся так называемые прагматические предметы (садоводство, домоводство, кролиководство и т.п.), которые, однако, имеют весьма отдаленное отношение к универсальному развитию человека.

Другая беда, что обрушивается на плечи учащихся, заключается в том, что в школе растет число предметов, увеличиваются потоки информации, которыми должен овладеть школьник. Всего знать невозможно, а то, что знаешь, со временем забывается, устаревает. К тому же еще мудрый Гераклит утверждал, что многознание уму не научает. Потому образование сущностно не связано с количеством получаемой информации. Знание как информация о мире – важный, необходимый компонент образования, но отнюдь не исчерпывающий собою универсума образования. Образование не есть знание о мире, не есть сумма знаний, хотя без знаний нельзя говорить об образовании.

Нельзя сводить образование и к обретению умений и навыков. Умение вкусно готовить, навык вождения автомобиля, безусловно, высоко ценятся людьми. Но ведь нельзя же назвать образованным человека, который искусно готовит или же шьет сапоги – и только. Даже сапожник, который занимается своим делом, так или иначе стремится выйти за узкие рамки своего ремесла и компенсирует узость этого занятия желанием рассуждать на общие и отвлеченные темы и высказывает нередко довольно глубокие мысли. "Русский безграмотный мужик, – писал по этому поводу Н. А. Бердяев, – любит ставить вопросы философского характера – о смысле жизни, о Боге, о

вечной жизни, о зле и неправде, о том, как осуществить Царство Божье» [1, с. 61]. Но эта склонность к философствованию свидетельствует, скорее, именно о потребности преодоления умений и навыков, о стремлении к мудрости, нежели о культивировании определённого рода занятий и придании ему всеобщности. Таким образом, само образование, по существу, есть стремление к выходу за узкие рамки определенного занятия и обретение широкого видения ситуации.

Приведем на эту же тему еще один впечатляющий пример. В книге "Поющее сердце. Книга тихих созерцаний" И. А. Ильин рассказывает об одном случае из своей жизни. Суть его в том, что однажды к нему зашел сосед – поговорить, душу облегчить. И рассказал под конец о своем отце, портном. Этот портной был мудрым человеком и обобщения делал поистине универсальные. Людей он сравнивал с тканью: в ней каждая нитка сплелась с другой, все друг друга поддерживают. Если одна ниточка порвалась, то и кусок ткани оказывается бракованным. Это, так сказать, эмпирическое наблюдение, взятое из близкой портному сферы. Но от этого наблюдения через аналогию он переходит к людям: вот так и с ними же, все мы – одна сплошная ткань, все друг другим держимся. Если одному плохо, то и всем плохо, а люди этого не разумеют: глупы они, близоруки. Как и в хозяйстве. Бедный человек не одному себе беден, а всем. Нищий человек не у себя просит, а других тревожит... Где беда, там общая беда. И опять вся ткань испорчена, надо как можно скорее чинить ее... Все мы – нити в ткани Божией..." [7, с. 348–350].

Урок из сказанного таков. Ограничивать образование приобретением знаний, умений, навыков — это значит сознательно ограничивать развитие возможностей и способностей человека, что значит, далее, ставить его в такие рамки, условия, чтобы он, вместо развития, деградировал. Ибо по своему объему и содержанию образование многократно превосходит знания, умения, навыки. Уместно привести такое сравнение: ограничивать образование знаниями, умениями и навыками эта все равно, что богатый мир деревьев в лесу свести лишь к ольхе, сосне и пальме, исключив из сферы внимания вое остальные породы. Знания, умения и навыки — это лишь небольшая часть образования.

Из числа других ответов на вопросы анкеты можно привести следующие: а) образование есть усовершенствование умственных способностей человека, б) адаптация в мире. Но и они не могут быть

отнесены к важнейшим признакам образования. Так, совершенствование умственных способностей идет в русле новоевропейской парадигмы рационализма и страдает однобокой ориентацией на развитие одного лишь разума, тогда как духовно-душевный мир человека в этом случае из сферы образования выпадает. А с этим едва ли можно согласиться. Игнорирование душевного, нравственно-эмоционального развития человека обрекает на провал любую модель образования, сколь бы изощренной она ни была в деле совершенствования умственных способностей. Что же касается адаптации человека в мире, то обывательский принцип "моя хата с краю» есть яркое выражение подобной адаптации, но как-то трудно решиться поставить его во главу образовательного процесса. Суть данного принципа – изоляция от мира, сосредоточение исключительно на собственном интересе, тогда как образование открывает человеку мир, вводит его в мир, где нужно уметь и адаптироваться и ориентироваться, но ведь и адаптация есть всего лишь один из моментов в структуре образования, который не может быть целью образования в целом.

Образование не сводится к овладению информацией, хотя без информации нельзя строить ни тактику, ни стратегию деятельности. Образование не исчерпывается знаниями, хотя знания – одно из условий образования. Образование не есть ни воспитание, ни приобщение к культуре, ни формирование нравственности. Если бы образование сводилось хотя бы к одной из этих составляющих, то тогда одно из двух понятий в таком случае было бы лишним (если образование есть воспитание, то тогда и надо было бы говорить лишь о воспитании, а "образование» было бы лишним понятием). Если образование, к примеру, определить через нравственность, то тогда встал бы вопрос о сути нравственности, а это уже новая самостоятельная проблема. В итоге мы одно неизвестное (образование) сводили бы к другому (нравственности), что совсем не приблизило бы нас к пониманию сущности образования.

Из сказанного уже интуитивно можно понять, что образование включает в себя множество разных компонентов, но не сводится ни к одному из них ни по отдельности, ни к их сумме. Оно есть нечто целое, единое, о чем мы уже неоднократно говорили, что как раз и отражено в идее образования именно как образования, а не в его отдельных, зачастую случайно выхваченных составляющих. Будучи целым, образование "вписано» в реальную жизнь человека и

общества, оно само есть сложный феномен общественного процесса, допускающий различные подходы к его описанию. Сказанное говорит о необходимости выработки сущностного определения образования, в котором не было бы указания на его отдельные составляющие. Поиски такого определения в литературе так или иначе обозначены. Приведем некоторые примеры.

Так, Д. В. Пивоваров пишет: "Образование – погружение в идеалы той или иной культуры. Система общего образования в обществе нацелена на освоение индивидом наиболее ценных сакральных и светских идеалов" [13, с. 43]. Более общий подход мы находим у О. В. Долженко, который утверждает, что "образование связано со становлением и жизнью человека для него самого, и в этом его высшая ценность", что образование есть "функция жизни" [4, с. 65, 9]. Следующую характеристику образования, данную А. Г. Асмоловым, можно квалифицировать как еще более широкую: "Образование как механизм эволюции человечества" [16, с. 32]. Эти и многие другие высказывания свидетельствуют о том, что в современной отечественной философии, равно как и в педагогической науке "бродит" и "созревает" более фундаментальное понимание образования, чем то, которое связывало сферу его функционирования с приобретением знаний, умений и навыков. Справедливости ради следует сказать, что классическая фундаментальная философия всегда требовала и фундаментальной интерпретации образования. Немецкий философ Г. Гегель (1770–1831) писал о том, что человек есть, во-первых, отдельный человек (индивид), во-вторых, вторых, он принадлежит естественному целому – семье, в-третьих, является членом государства, в-четвертых, вступает в отношения с другими людьми. Как индивид он относится к самому себе, у него имеются две стороны – *единичность* и *всеобщая* сущность. Задачу образования, исходя из этого, Гегель видит в том, чтобы человек поднял "свое отдельное существо до своей всеобщей природы", это и значит, говорит философ, образовать себя [3, с. 61]. Иначе говоря, суть образования заключается, по Гегелю, в восхождении человека от своей единичности ко всеобщей природе. В этой связи Гегель рассматривает задачи теоретического и практического образования, причем восхождение человека ко всеобщей природе он представляет как процесс углубления человека в существенное, как ограничение естественных потребностей в пользу более высоким обязанностям, которые он связывает с овладением человеком духовными силами для

исполнения им своего высшего назначения [3, с. 64]. Гегелю вторит видный современный представитель герменевтики Х.-Г. Гадамер, утверждающий, что образование "как подъем к всеобщему является тем самым задачей человека" [2, с. 54]. В другом месте он замечает, что образование не есть вопрос опыта или жизни, но вопрос прошедшего становления бытия [2, с. 59]. Тем самым для характеристики образования привлекаются две фундаментальные категории "становление" и "бытие", соотнесенные к тому же друг с другом в единой формуле "становление бытия". Что это означает?

Многие философы не без оснований полагают, что наиболее фундаментальной, базисной для осмысления мира категорией является категория бытия. Она выражает то, что присуще всем без исключения явлениям, событиям, вещам: прежде чем они будут определенной вещью, определенным событием или же явлением, они должны просто быть. Бытие – необходимое предварительное условие для всякого разговора о предметах и процессах. Оно выражается всем известным словом "есть". Бытие — это просто "есть". Но бытию как просто "есть" противостоит небытие как "не есть". Одно предполагает другое, одно проявляется на фоне другого. Отмечая это обстоятельство, философы говорят, что бытие и небытие не только исключают друга (бытие не есть небытие и наоборот), но и сопрягаются друг с другом, образуя единую связку "бытие-небытие". Без такого сопряжения не может осуществиться даже механическое перемещение, не говоря уже о более сложных процессах. Вот эта-то связка "бытие-небытие" и являет собой становление как неотрывное единство (и даже тождество) бытия и небытия. Потому "становление бытия" означает, по сути дела, то, что в мире в процессе непрерывного взаимодействия бытия и небытия, т.е. в становлении, утверждаются те или иные формы бытия, вещи, предметы, явления, которые и фиксируются нами как существующие, как огромное разнообразие существующего. Потому процесс образования и есть по существу своему возникновение, утверждение и закрепление разных форм бытия. Применительно же к человеку это означает, что человек в процессе образования приходит к новым формам своего бытия, причем он изменяет а) условия своего существования, б) отношение к другим индивидам, в) свой образ жизни, г) значит и саму свою жизнь. Но что означает "изменить свою жизнь"? Каково в этом контексте назначение человека, смысл его жизни? На эти вопросы как раз и отвечает Гегель, слова которого мы приводили выше. Гадамер же

продолжает линию рассуждений Гегеля: "Общая сущность человеческого образования состоит в том, что человек делает себя во всех отношениях духовным существом. Тот, кто предается частностям, необразован" [2, с. 541. Иначе говоря, подняться до своей всеобщей природы и означает сделать себя духовным существом, то есть стать именно Человеком, достичь своего высшего назначения. Понятно, что одними только знаниями, умениями и навыками этого достичь нельзя. Тут, что называется, надо решительно изменять всю человеческую природу: тело, душу и дух.

Образование онтологично, оно есть, утверждает М. Шелер, категория бытия. Именно это обстоятельство и позволяет говорить о его фундаментальной роли в жизни человека. И когда философия ставит вопрос о месте человека в мире, то тут без категории образования не обойтись, ибо в предельно широком толковании образование и есть размещение (утверждение) человеком себя в мире посредством преобразования и себя и мира, в результате чего человек сливается с миром, мир обретает человеческую размерность, а человек – вселенское значение как разумно-духовное существо, через которого мир идет к самому себе. Образование как раз и есть процесс встречи человека и мира. Именно потому образование есть атрибут бытия человека, именно потому оно сопровождает его всю жизнь.

Литература

1. Бердяев Н. А. Русская идея // Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов. СПб.: 1992.

2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: 1988.

3. Гегель. Философская пропедевтика // Гегель. Работы разных лет в двух томах. Т.2. М.: 1971.

4. Долженко О.В. Очерки по философии образования. М.: 1995.

5. Зборовский Г. Е. Социология образования. Часть 1. Социология допрофессионального образования. Екатеринбург, 1993.

6. Ильин И. А. Наши задачи // Ильин И. А. Собр. соч. в десяти томах. Т.2. Кн. II. М.: 1993.

7. Ильин И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний // Ильин И. А. Собр. соч. в десяти томах. Т.3. М.: 1994.

8. Ильин И. А. Творческая идея нашего будущего // Кубань, 1991. №3. Цит. по: Бондарев П. Е. "Русская идея" в философии образования // Философские исследования. 1993. №2.

9. Лапицкий В. В. Наука в системе культуры. Псков, 1994.

10. Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. М.: 1993.

11. Лосский Н. О. Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М.: 1994.

12. Назаретян А. П. Синергетика в гуманитарном знании: предварительные итоги // Общественные науки и современность. 1997. №2.

13. Пивоваров Д. В. Дух, душа и смысл жизни человека. Философия религии. Екатеринбург, 1993.

14. Солодова Е. А. Новые модели в системе образования: Синергетический подход. М.: 2016.

15. Степин В. С. Российская философия сегодня: проблемы настоящего и оценки прошлого // Вопросы философии. 1997. №5.

16. Философия образования: состояние, проблемы и перспективы // Вопросы философии. 1995. №11.

17. Франк С. Л. Реальность и человек. СПб.: 1997.

18. Шевелева С. С. К становлению синергетической модели образования // Общественные науки и современность. 1997. №1.

19. Шелер М. Формы знания и образование // Шелер М. Избранные произведения. М.: 1994.

20. Эшби Росс У. Общая теория систем как новая научная дисциплина // Исследования по общей теории систем. М.: 1969.

Параметры образования*

Необходимость философского осмысления образования. Образование на рубеже XX и XXI веков становится одной из фундаментальных проблем, привлекающей к себе внимание представителей различных наук: от педагогов и психологов до экономистов, политологов, социологов и философов. Проблема образования, как правило, актуализируется в кризисные периоды существования общества, когда возникают вопросы: *куда и как идти дальше*? На поверхности общественной жизни они нередко принимают форму конкретных вопросов об экономическом и политическом реформировании, о преобразовании мировоззренческих идеалов и нравственных ценностей, национального самосознания и т.д. Но их решение упирается в знание, понимание, осмысление реальных процессов, в то, что охватывается одним словом – образование.

Немецкий философ М. Шелер утверждал, что «когда в трудной борьбе за новый мир, *новый человек* дерзает создавать новые формы, центральной становится проблема *образования человека*» [1, с. 20]. Образование как центральная проблема созидания новых форм означает, что оно есть *базовый* процесс, направленный на

* Опубликовано в: Вестник Российского философского общества. 2002. № 2 (22). С. 62–70.

формирование самого действующего субъекта всех преобразований – человека. Образование, далее, есть *проективный* процесс, благодаря чему созидание новых форм устремлено в будущее. Тем самым образование оказывается одним из важнейших *механизмов развития* не только индивида, но и общества в целом. В этой связи можно констатировать, что образование объективно не может не быть *приоритетным* процессом в обществе, направленным на формирование и развертывание в тех или иных формах физического, интеллектуального, духовного потенциала общества.

Образование есть реально осуществляющийся в том или ином обществе процесс. Оно онтологично. Именно это обстоятельство дает основание говорить о его фундаментальной роли в жизни человека и общества. Это же обстоятельство затрудняет осмысление сути образования. Есть большой соблазн ограничить понимание образования приобретением человеком определенной суммы знаний, умений, навыков. Вместе с тем существуют и более фундаментальные интерпретации понятия образования. Некоторые ученые утверждают, что образование есть «функция жизни» человека, что оно является одним из механизмов эволюции человечества.

Сущностное определение образования сформулировал в свое время Гегель, который показал, что восхождение (поднятие) отдельного человеческого существа к своей всеобщей природе и есть образование себя [2, с. 61]. С Гегелем солидарен Х.-Г. Гадамер, считающий, что образование «как подъем к всеобщему является … задачей человека» [3, с. 54]. Подъем к всеобщей природе означает, что образование затрагивает все, без исключения, стороны бытия человека вообще. Тем самым образование соразмеряется с бытием человека во всей его многогранности и полноте, охватывает все сферы его жизнедеятельности. Иными словами, образование сопровождает человека на протяжении всей его жизни, приобретая форму непрерывного образования, без чего само человеческое бытие оказывается ущербным, односторонним. В этой связи целесообразно говорить об образовании в предельно широком смысле как о своеобразном *универсуме*, включающем в себя «все имеющееся» как в сфере собственно образования, так и за ее пределами. Потому к осмыслению феномена образования необходим философский подход.

Философское осмысление образования предполагает ответ на вопрос: что такое образование само по себе, образование как таковое? Поиск ответа на этот вопрос предполагает, что у образования как

реально осуществляющегося процесса должна быть своя идея, свой смысл. Всякая вещь, любой процесс, любое событие – все имеет свою идею, о чем говорил еще Платон. Благодаря этому вещь, процесс, событие становятся осмысленными, значащими. Поэтому, осуществляя анализ образования, следует исходить из того факта, что существует, во-первых, образование само по себе (как реальный процесс) и, во-вторых, образование по своей идее (как смысл реального процесса). Нельзя смешивать эти два разные момента, равно как нельзя и отрывать их друг от друга.

Философия констатирует, что вопрос о смысле (идее) образования – это вопрос о *должном*: каким должно быть образование по своему смыслу, какой должна быть идея образования? Он и представляет собой *главный вопрос философии образования*. Идея (смысл) образования есть предельное обобщение всех образовательных процессов и их проявлений в самых разнообразных сферах и регионах. Она требует, чтобы к изучению образования подходили именно как к целостности, соединяющей в себе все многообразные проявления феномена образования. Поэтому идея образования служит отправной точкой исследования всех реальных отдельных проявлений и состояний образовательного процесса.

Вопрос об образовании как реальном феномене – это вопрос о *сущем*: каким является образование в действительности, что оно собой представляет в реально осуществляющемся бытии человека? В рамках философского осмысления этот вопрос требует сопоставления должного и сущего: какова степень соответствия реального образовательного процесса своей идее (смыслу) образования, насколько полно и основательно идея (смысл) образования осуществилась в самой действительности и что этому способствует (препятствует)? Между должным и сущим всегда имеется определенная дистанция, но без соотнесения одного с другим нельзя рассчитывать на то, чтобы точно «вычислить» эффективность действующей системы образования, сказать, что же нуждается в улучшении, преобразовании, а что – в устранении. Только соотнося смысл образования с его реальным осуществлением, фиксируя степень их соответствия, можно всерьез говорить о позитивных или негативных тенденциях реального образовательного процесса в тех или иных условиях. В частности, когда мы обращаемся к идее образования и способах ее воплощения, то сразу становится очевидным, что одно лишь материально-техническое оснащение

образовательных учреждений, например, новейшими компьютерами, равно как и другие нововведения (10-летнее или 12-летнее обучение и т.д.) совсем не исчерпывают смысла образования. Напротив, оказывается ясным их вспомогательный, инструментальный характер.

Философское осмысление образования исходит из того, что главным звеном, ядром образовательного процесса является человек. Философия же ставит вопрос и о месте человека в мире. Поэтому, отвечая на последний вопрос, без категории «образование» не обойтись. В предельно широком смысле образование есть размещение человеком себя в мире, это процесс взаимного преображения мира и человека, в результате чего мир обретает человеческое измерение (мир-для-человека, мир-с-человеком), а человек становится неотъемлемой частью бытия мира (человек-в-мире, человек-для-мира). Образование и есть никогда не прекращающийся процесс соотнесения, встречи человека и мира, результатом чего оказываются новые формы их взаимного бытия.

О параметрах образования. Когда речь заходит о параметрах образования, то сразу же возникает вопрос, а что здесь имеется в виду? Обратимся для прояснения ситуации к синергетике, изучающей самоорганизующиеся системы. Г. Хакен, один из основателей синергетики, пишет, что цели синергетики заключаются в том, чтобы от микроскопических состояний сложных систем перейти к объяснению возникновения качественно новых свойств и особенностей на макроскопическом уровне, появления устойчивых структур под воздействием случайных хаотических движений на микроскопическом уровне. «Как известно, газ, например воздух, состоит из мириад молекул, движения каждой из которых в отдельности мы не замечаем. Вместо этого мы каким-то образом интегрируем их по движению и ощущаем только некоторую температуру. Аналогично этому в большинстве случаев отдельные слова означают целые классы, категории, объекты или сложные действия» [4, с. 14–15]. Температура представляет собой обобщенную характеристику состояния некоторой массы газа, или *параметр порядка*, благодаря чему в физике отпадает необходимость изучать движение каждой молекулы, а затем суммировать движение всех молекул, что с точки зрения здравого смысла не представляется возможным. У системы может быть не один, а несколько параметров, по которым можно судить о ее состоянии, о тех процессах, которые в ней идут.

Нечто аналогичное имеется в виду, когда мы говорим об образовании. Параметры образования – это обобщенные показатели состояния образования, каждый из которых относительно автономен, а вместе взятые, они описывают состояния и поведение такой сложнейшей системы, как образование. Всего нами выделено четыре основных параметра, которые в их взаимосвязи дают так называемую параметрическую модель образования. Разумеется, выделяя именно столько параметров, нельзя быть уверенным, что тем самым выявлены все параметры. В практическом плане, опираясь на данные параметры, небольшой авторский коллектив (Д. Е. Землянский, М. Е. Жихаревич, Н. С. Рыбаков) предложил в 1996 г. один из вариантов проекта программы развития системы образования Псковской области. С тех пор идея параметров в теоретическом аспекте обрастала новыми деталями, обнаруживая свою эвристичность.

I. ***Образование есть вхождение человека в мир.*** Вхождение здесь понимается двояко: как а) физическое, в буквальном смысле и б) смысловое, культурологическое и идейное. Физическое вхождение в мир есть, прежде всего, акт рождения человека, появление его на свет. Рождение есть вообще «вход в бытие», явление человека миру, окачествование мира новым бытием. Смысловое вхождение есть процесс «погружения» формирующегося человека в социокультурное пространство, в мир культуры, произведенной до него человечеством. Представляется, что задача общества, а вслед за ним – и государства должна заключаться в этой связи в том, чтобы создать оптимальные условия для вхождения (и физического и смыслового) человека в мир. Одна из частных задач, которая возникает в этой связи, такова: нахождение оптимального соотношения между государственными и негосударственными образовательными учреждениями разного типа, которые могли бы наиболее полно удовлетворить образовательные запросы населения. Иначе говоря, создание оптимального образовательного пространства, способствующего эффективному вхождению человеку в мир и размещения себя в мире.

II. ***Образование есть постижение человеком смыслов бытия.*** Без нацеленности на решение этой проблемы образование едва ли может быть названо образованием по своей идее. Задача, которая возникает в этой связи перед обществом и государством, является, на первый взгляд, тривиальной: необходимо решить вопрос, *чему* и *как учить* формирующегося человека. Здесь, разумеется, должны быть представлены предметы естественнонаучного цикла, раскрывающие

перед человеком грандиозность природы, величественность мироздания и т.п. Здесь, далее, должны быть представлены гуманитарные предметы, задача которых заключается в том, чтобы способствовать «возделыванию» души человека, пробуждать в человеке собственно человеческое. И хотя ясно, что соотношение данных предметных циклов должно быть таково, чтобы не допускать перекоса в какую-либо из сторон (гармоничность), тем не менее, в реальном образовательном процессе, как правило, наблюдается крен в одну из сторон, чаще в сторону предметов естественнонаучного цикла. Вопрос о том, как учить, есть вопрос о разработке и внедрении новейших технологий обучения. При этом важно, что образование как постижение человеком смыслов бытия должно устремлять человека к выявлению *высших* смыслов бытия. Наконец, постижение человеком смыслов бытия оправдывается только в том случае, когда этими смыслами человек наполняет смысл своего собственного бытия. Потому образование есть искание человеком смысла собственного бытия в сопоставлении его с высшим смыслом. Если нет устремления на высший смысл, то мельчают, а то и вовсе рассыпаются жизненные ориентиры и ценности. Если на место высшего смысла ставится какой-либо эрзац, то содержание образования неизбежно утилизируется. Оно нацеливается исключительно на внешние формы бытия.

III. ***Образование есть обретение человеком собственного образа***. Вхождение человека в мир и постижение им смыслов бытия, несмотря на всю значимость этих процессов, тем не менее, еще не означают полноты осуществления образования как реального процесса, ибо они либо только создают условия для формирования человеком его собственной человеческой сущности, либо просто вписывают человека в уже существующий мир бытия, мир культуры. Между тем вхождение человека в мир есть процесс и собственно формирования человека в его уникальности и индивидуальности. Обретение человеком собственного образа в узком смысле предполагает развертывание той или иной системы воспитания человека в образовательном процессе. В широком же смысле оно предполагает, что определенное общество, определенная культура ориентируют образовательный процесс на тот или иной идеал человека. Идеал человека – смыслозадающий вектор функционирования образования как системы. Идеал имеет свойство меняться от эпохи к эпохе. У каждой эпохи – свой идеал, который

существует и функционирует либо стихийно, либо становится предметом особой заботы со стороны государства. Смена идеалов всегда происходит болезненно, ибо пока не утвердился новый идеал, а старый уже утратил свою притягательную силу, возникает период кризиса, неверия, безыдейности, что воспринимается как конфликт между поколениями. О каком идеале в условиях современности может идти речь? Однозначного ответа на этот вопрос нет. Однако имеют место некоторые общие тенденции, учет которых позволяет обозначить некоторые тенденции эволюции образования как универсума. В свое время немецкий философ Г. Маркузе констатировал появление «одномерного человека» как продукта массовой культуры. Такой человек является результатом абсолютизации эмпирической человеческой личности в мировоззрении Нового времени, проявлением чего стал бурно идущий процесс дифференциации, дробления всей общественной жизни. «Одномерный человек» Г. Маркузе – это лишь один фрагмент «человека частичного, дробного», который и утвердился повсеместно в западноевропейской цивилизации. Совокупность частей, фрагментов данного человека нашла отражение в формуле русского философа-мистика Г. Гурджиева «человек есть множественность». В таком случае обретение человеком собственного образа может превратиться в мучительную проблему, которая рискует оказаться не только нерешенной, но и не решаемой в принципе, ибо образ (идеал) человека здесь становится крайне расплывчатым, релятивным, а погоня за ним становится не более чем иллюзией. В противовес идеалу *множественного* человека в истории человечества, в том числе и в западной культуре известен идеал человека *цельного*. Он восходит своими истоками к раннему христианству и означает, что, сколько бы частей ни включала в себя человеческая природа (христианство говорит о тримерии человека – духе, душе и теле), все они должны быть органически связаны между собой, образуя гармонию. Отсюда и берет свое начало идеал *гармонично развитой личности*, который с особой тщательностью культивировался в бывшем Советском Союзе и с его распадом был подвергнут критике за утопичность. В свете сказанного можно говорить о двух противоположных тенденциях и даже стратегиях развития современного образования: одна из них заключается в ориентации на идеал человека частичного (одномерного), другая – в ориентации на идеал человека цельного. В зависимости от направленности на один

из данных идеалов по-разному будут выстраиваться стратегии осуществления образования и по предыдущим параметрам.

Выскажем в этой связи одно соображение. Э. Морен, изложивший в документе ЮНЕСКО свою программу реформирования системы образования, констатирует, что одна из семи задач, которые необходимо решить – это задача формирования холистического (целостного) мышления [5]. Представляется, что на успешное и реальное решение данной задачи можно рассчитывать лишь в том случае, если ориентироваться на цельного человека. Может ли мыслить холистично человек фрагментарный, одномерный – весьма сомнительно. Вместе с тем не очень ясны и ответы на вопросы: как может человек достичь состояния цельности, каким в этой связи должно быть образование? Еще менее ясным оказывается вопрос: а следует ли вообще стремиться к обретению цельности в условиях техногенной цивилизации, информационного общества? И возможно ли это в условиях интенсивного рассыпания человека на отдельные части?

IV. ***Образование есть пробуждение и становление духовности***. Данный параметр мы рассматриваем как интегральный по отношению к предыдущим, поскольку именно через него раскрываются ядро и смысл образования как универсума. Чтобы стать существом образованным, то есть, чтобы войти в мир, постичь смыслы бытия, обрести свой собственный образ, человек должен иметь для этого возможности и силы. Восхождение человека от единичности к своей всеобщей природе (Гегель), то есть образование, связано с переходом от частичного (партикулярного) знания к знанию всеобщего, с выходом человека за пределы своей непосредственности и преодолением субъективного видения предметов, с осознанием собственных пределов отношения к миру, разумным употреблением своих физических, душевных и духовных сил и использованием их для осуществления своего высшего предназначения. Духовность – вот процесс и результат восхождения человека к осуществлению своей всеобщей природы. Потому без духовной составляющей образование не может быть полноценным процессом формирования человека. Х.-Г. Гадамер в этой связи подчеркивает: «Общая сущность человеческого образования состоит в том, что человек делает себя во всех отношениях духовным существом. Тот, кто предается частностям, необразован...» [3, с. 54]. Высшее назначение образования – делать человека существом духовным. На этот момент следует обратить

особое внимание. Дело в том, что ни развитие интеллекта, ни физических сил человека, ни даже его внутренне-эмоциального мира (душевности) самих по себе еще не делают человека ни образованным, ни духовным. Эти составляющие являются лишь фрагментами общего процесса становления человека как всеобщего существа, не исчерпывая его как целого, ибо целое всегда является собой новое качество по отношению к своим частям. Вместе с тем здесь возникает непростой вопрос: что такое дух и духовность? Данные понятия имеют многовековую историю, являются многозначными и до сих пор вызывают ожесточенные споры. В силу этого многие исследователи, особенно это касается проблемы образования, предпочитают избегать данных понятий. Не вдаваясь в существо историко-философских и богословских споров по поводу данных понятий, воспользуемся идеями русского философа И. А. Ильина, который сумел очень ясно и четко сказать об этой непростой проблеме. Дух, констатирует И. А. Ильин, есть нечто такое, что каждый из нас не единожды переживал в своем опыте и что всем нам доступно. Дух живет всюду, где проявляется или переживается людьми Совершенство. Стремление к Совершенству и составляет духовный смысл и природы, и человеческой жизни. Всюду, где мы находим это, мы обретаем духовное измерение вещей; переживая это мы приобщаемся духу. Тот, кто начал духовную жизнь, открыл новые горизонты и новые пласты бытия. Дух есть сокровенный внутренний свет во всех вещах, начало, во всем животворящее, осмысливающее и очистительное. Он освящает жизнь, чтобы она не превратилась в мертвую пустыню; он сообщает всему силу, чтобы стать духовным. Это и есть самое важное в воспитании и образовании [6, с. 306-308]. В этой связи существует очень непростая проблема, затрагивающая саму суть образования. Дело в том, что в западноевропейской культуре, начиная с нового времени, утверждается установка на познание мира таким, каков он есть сам по себе, то есть мира здешнего, имманентного, в котором живет человек. И это обстоятельство служит мощнейшим толчком для развития знания вообще, различных наук в особенности, складывается культ *рацио*. Но вместе с перенесением в эмпирический мир законов его существования и функционирования, из мира начинают уходить те таинственные, высшие смыслы, которыми наделяло их религиозное средневековое мировоззрение, утверждающее таинство сотворения мира Творцом и внесением в акте творения в каждый предмет

божественных смыслов. Элиминация смыслов оборачивается, это подчеркивается многими исследователями, падением идеальности мировосприятия, понижением степени духовности в жизни новоевропейского человека. Общим местом в современной философской литературе стали единодушное признание падения духовности, констатация углубляющегося экологического кризиса, наступление антропологической катастрофы и др. Р. Гвардини вообще утверждает, что средние века «можно, пожалуй, приравнять к высочайшим эпохам человеческой истории» [7, с. 133]. Потому духовность, духовная составляющая бытия человечества в современных условиях становится проблематичной, постепенно уходя на второй план. А вместе с ней из жизни современного человека уходит и все глубинное, заключающее в себе внутренне содержание, наполненность и основательность для выражения совершенства. На место всего этого идет культура поверхности, явленности, внешнего, не сосредоточенного на смыслах бытия. Духовность в этих условиях превращается в реликт, отягощающий жизнь человеку. А потому и образование уже не может продолжать выполнять свою главную функцию – делать человека существом духовным.

Литература

1. Шелер М. Формы знания и образование // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.
2. Гегель. Философская пропедевтика // Гегель. Работы разных лет в двух томах. Т.2. М., 1971.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.
4. Хакен Г. Принципы работы головного мозга. Синергетический подход к активности мозга, поведению и когнитивной деятельности. М., 2001.
5. Morin E. Les sept savoir nécessaires a l'education du futur. Paris: UNESCO, 1999.
6. Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993.
7. Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4.

Феномен образования: в поисках адекватной модели*

Из истории создания кафедры. В 90-е годы в России начинается интенсивная трансформация образования. Изменяются мировоззренческие ориентации и методологические подходы к обучению и воспитанию, вводится много новых философских, культурологических, социологических, политологических категорий, которые предлагаются для осмысления возникающих в этой сфере процессов.

В этих условиях создание кафедры философии и социологии образования в ПОИПКРО было вызвано практической необходимостью преобразования процесса повышения квалификации педагогов.

По инициативе директора института В. Н. Соловьева и заместителя директора по научной работе Л. К. Фомичевой кафедра была организована в январе 1992 года. Первым ее заведующим стал А. А. Колчин, кандидат философских наук, доцент. С 1993 г. кафедру возглавил Н. С. Рыбаков. Сотрудниками кафедры в разное время были М. С. Ерохина, кандидат педагогических наук, старший преподаватель, В. С. Антипов, кандидат философских наук, доцент, Н. А. Рыбакова, кандидат философских наук.

С 1995 г. и по настоящее время состав кафедры остается стабильным. Помимо заведующего на кафедре работают М. Е. Жихаревич, доцент, кандидат философских наук, почетный работник высшего профессионального образования Российской Федерации; Н. Д. Федотова, доцент, кандидат философских наук, почетный работник высшего профессионального образования РФ, А. А. Колчин, доцент, кандидат философских наук.

В 2004 г. кафедра была переименована в кафедру философии образования.

Функции и задачи кафедры сохранялись на протяжении всего периода ее существования, модифицируясь, однако, в зависимости от текущей ситуации. Среди них следует указать на а) формирование и поддержание на уровне современных требований мировоззренческой

---

* Опубликовано в: Повышение квалификации педагогов в контексте модернизации образования: Материалы XII областной научно-практической конференции 27 апреля 2005 года / Сост. Н.С. Рыбаков. Псков: ПОИПКРО, 2005. С. 11–31

и методологической культуры работников образования всех категорий, что осуществляется через аттестационные курсы, курсы повышения квалификации, спецкурсы; б) проведение методологических семинаров в ПОИПКРО и образовательных учреждениях; в) подготовку аспирантов и соискателей из числа работников образования к сдаче экзамена кандидатского минимума по философии; г) консультирование аспирантов, соискателей и докторантов по методологическим аспектам их диссертационных исследований; д) участие в подготовке и переподготовке педагогов через курсы повышения квалификации, факультет переподготовки педагогических кадров и др.

Основными направлениями деятельности кафедры являются: исследование мировоззренческих и методологических оснований образовательного процесса; анализ взаимоотношения человека, науки и образования в информационном обществе; разработка теории гражданского образования; изучение теоретических и методических аспектов гуманизации и гуманитаризации образования.

Особое внимание на кафедре уделяется рецензированию диссертаций и авторефератов кандидатских и докторских диссертаций по философским и педагогическим наукам.

С 1996 г. на базе кафедры функционирует Псковское отделение Российского философского общества, членами которого являются не только преподаватели кафедры, но и сотрудники других структурных подразделений института. В начале 2005 г. на базе кафедры философии образования было создано Псковское отделение Российской общественной организации «Ассоциация философов образования России».

Преподаватели кафедры активно занимаются научно-исследовательской деятельностью. В 1996–2004 гг. они опубликовали 167 научных и научно-методических работ, приняли участие в 151 международной, всероссийской и региональной конференции, среди которых I, II, III и IV Российские философские конгрессы (гг. Санкт-Петербург (1997), Екатеринбург (1999), Ростов-на-Дону (2002), Москва (2005)), XXI Всемирный философский конгресс (Стамбул, Турция, 2003).

В 1993–2000 гг. в серии "Философская библиотечка учителя" вышло 9 выпусков, инициированных к изданию кафедрой.

Сотрудники кафедры участвовали в разработке программ развития системы образования Псковской области на 1996–2000 и 2002–2005 гг.

Благодаря своей научно-исследовательской деятельности кафедра философии образования известна в России, ее сотрудники принимают участие в научных мероприятиях самого различного характера, публикуются в центральных и региональных изданиях, пользуются авторитетом среди российских философов, входят в состав оргкомитетов крупнейших конференций и конгрессов, руководят работой секций, круглых столов и пр.

Институциализация философии образования. Проблемы образования, включая и философскую составляющую, привлекли усиленное внимание отечественных философов с середины 80-х годов. В конце 80-х повсеместно заговорили о развитии философии образования в России. На протяжении почти десяти лет на Российских философских конгрессах организуются секции по философии образования, а на IV Российском философском конгрессе работали секция «Философия образования» и круглый стол «Философия для детей». На предыдущем III Российском философском конгрессе было внесено предложение о введении новой специализации по философии образования. По этой проблематике в России сейчас защищается много кандидатских и докторских диссертаций.

В конце 2004 г. произошла институциализация этого направления философских исследований: была организована Всероссийская Ассоциация философов образования, куда вошли представители 27 субъектов Российской Федерации, в том числе и кафедра философии образования ПОИПКРО. Для сравнения скажу, что впервые Общество по философии образования было создано в США в середине 40-х годов, после второй мировой войны оно появилось и в европейских странах. Начался выпуск специализированных журналов по философии образования (сначала тоже в США, затем и в Европе), а также монографических исследований и сборников [1]. С конца 90-х годов подобного типа журналы и другие работы издаются и в России. В них можно найти публикации по философии образования преподавателей нашей кафедры.

Философия образования представляет в настоящее время важное и серьезное направление философских исследований, ведущихся на стыке философии, педагогики, андрагогики, психологии,

культурологии, социологии, религиоведения, политологии, антропологии и других областей знания.

Сегодня можно с удовлетворением констатировать, что кафедра философии образования была создана в нужное время, что мы формировались, становились на ноги, утверждали себя в философском мире, приобретая и знания, и научный авторитет в общем русле мировых и российских тенденций, развертывающихся как в сфере философии в целом, так и философии образования, в частности. Результаты наших исследований незамедлительно отражались в лекциях, которые мы читали и читаем на курсах повышения квалификации для работников образования Псковской области. Более того, зачастую мы сначала апробировали свои идеи на курсах, а затем оформляли их в виде публикаций. Педагоги Псковской области, обучавшиеся на курсах повышения квалификации, не могут пожаловаться на то, что в содержательно-теоретическом плане они были лишены новейшей информации и не знакомились с актуальными философскими исследованиями в этой сфере.

Феномен образования. Феномен (в переводе с греческого – *являющееся*) – это нечто внешнее, видимое, явленное, то, с чем человек имеет дело непосредственно. За ним скрывается ноумен, глубина, сущность, до которой еще надо добраться, раскрыть, чтобы понять, почему феномен именно такой, а не иной. Всякий феномен многомерен, сложен, запутан. Он неоднозначно прочитывается исследователем, по-разному реконструируется в виде той или иной модели.

Таков и феномен образования. В зависимости от поставленных целей подходы к его изучению могут и должны быть разными. Несмотря на это, рано или поздно, исследователи должны будут упереться в вопрос об основаниях образования. Разумеется, можно сделать вид, что никаких оснований образования не существует, тем более что путь к ним нелегок, не терпит торопливости и не сулит немедленных практических результатов. Вступая на него, нельзя рассчитывать на скорейший политический или же экономический эффект. Но пройти этот путь необходимо, чтобы добраться до понимания сути образования. Именно этим и занимается философия образования.

Но почему так важно изучать образование? И почему к нему за последние десятилетия приковано внимание различных служб, структур, исследователей. Немецкий философ первой трети XX в.

Макс Шелер писал, что «когда в трудной борьбе за новый мир *новый человек* дерзает создавать новые формы, центральной становится проблема *образования человека*» [2, с. 20]. В конце XX в. Россия вступила на путь создания новых форм общественного бытия и потому проблема образования так остро зазвучала и у нас. Специально обращаю внимание читателей, что крупнейший философ XX века констатирует: центральными в переходных для общества условиях становятся не проблемы развития экономики, политического устройства, укрепления законности или же совершенствования таможенного контроля, а именно проблемы образования, ибо от их решения зависят и все остальное.

Ключевая позиция образования по отношению к другим сферам и системам общества обусловлена самой сутью образования. Дело в том, что образование представляет собой важнейший канал и механизм трансляции социокультурного опыта от поколения к поколению, ядром, стержнем которого оказывается потребность социализации подрастающего поколения, необходимость вписания его в существующую систему общественных отношений. В каждую эпоху в обществе сосуществуют и взаимодействуют, по меньшей мере, три поколения: молодое, зрелое и старое. Между ними складываются довольно сложные отношения, которые к тому же меняются в зависимости от типа общества и темпов его развития.

Американский этнограф М. Мид различает следующие конфигурации отношений между поколениями и выделяет в соответствии с этим три типа культур: *постфигуративную*, где дети учатся у своих предшественников, *кофигуративную*, где и дети и взрослые учатся у сверстников, и *префигуративную*, где взрослые учатся также у своих детей [3, с. 322].

Постфигуративное отношение характерно для так называемых традиционных обществ, темпы развития которых довольно медленны, так что отношение между поколениями выстраивается по линейному принципу, когда младшие учатся у старших, старшие, в свою очередь, являются образцом для подражания, наглядно демонстрируя чего и как могут достичь младшие. «Ответы на вопросы: «Кто я? Какова суть моей жизни как представителя моей культуры? Как я должен говорить, двигаться, есть, спать, любить, зарабатывать на жизнь, встречать смерть?» – считаются предрешенными» [3, с. 325].

Кофигуративное отношение характерно для тех обществ, темпы развития которых становятся более быстрыми и изменения

социальных отношений оказываются ощутимыми уже в пределах жизни одного поколения. Накопленный старшими опыт постепенно перестает играть доминирующую роль в качестве образца для подражания, цели, к которой надо стремиться, а опыт, приобретаемый молодыми, значительно отличается от опыта их родителей и дедов. Моделью поведения людей, принадлежащих данной культуре, становится поведение самих же современников. Иными словами, подрастающее поколение учится уже не столько на старших глядя, сколько на самих же себя, на своих сверстников. И хотя старшее поколение по-прежнему продолжает господствовать, находясь у власти, занимая государственные посты, должности, тем не менее, отношение между поколениями перестает быть линейным. В изменяющихся условиях взрослые должны учиться справляться с новой жизненной ситуацией совместно и параллельно со своими детьми, вследствие чего между ними складываются отношения взаимного обучения, совместного действия, которые могут быть гармоничным, если между поколениями устанавливается консенсус, или дисгармоничным и тогда конфликт поколений резко обостряется.

Именно в условиях формирующейся кофигурации рождается ощущение того, что главное педагогическое отношение между учителем и учеником, которое строилось прежде в соответствии к постфигурацией, где учитель всегда оставался доминирующей стороной, а ученик – ведомой, должно обрести новую форму и превратиться в отношение взаимодействия равноправных партнеров, где не только учитель учит ученика, но и сам, в свою очередь, учится у него. Это – отношение совместного обучения, отношение партнерства. Не в этом ли истоки всех происходящих в сфере не только российского, но и западного образования трансформаций?

На смену кофигуративной культуре уже идет новая, префигуративная, несущая с собой массу радикальных, ранее невиданных перемен в общественной жизни. Меняется социальная реальность, причем изменения происходят не только и не столько стихийно, сколько проектируются и реализуются самим же обществом. Трансформационные процессы выходят далеко за рамки отдельных государств – начинает формироваться единое глобальное цивилизационное пространство, где возникают различия между государствами: одни претендуют на роль ведущих держав, другие оказываются в той или иной зависимости от первых, третьи и вовсе рискуют выпасть из общецивилизационного процесса. Складывается

новое общественное бытие, где «все народы объединены электронной коммуникативной сетью, у молодых людей возникла общность опыта, того опыта, которого никогда не было и не будет у старших. И наоборот, старшее поколение никогда не увидит в жизни молодых людей повторения своего беспрецедентного опыта перемен, сменяющих друг друга.

Сегодняшние дети вырастают в мире, которого не знали старшие…» [3, с. 361].

Вот в таких условиях и происходят мировоззренческие сдвиги, трансформируются ценностные ориентации, идет интенсивная ломка традиционных норм и установок, которыми люди руководствовались на протяжении десятилетий и даже столетий. На смену новому времени, эпохе модерна, идет новейшее время, эпоха постмодерна, возникает постиндустриальное общество, в конце XX в. получившее более четкое наименование информационного, относительно сути и устройства которого ученые, политики, религиозные деятели довольно ожесточенно спорят не одно десятилетие [4]. По мнению большинства исследователей, в условиях современности ускоряется процесс отхода от идеалов и ценностей классической эпохи Просвещения, эпохи господства разума в сторону возвышения иррационального момента, алогичности, субъективности, витальных, телесных и других потребностей человека, начинаются нападки на универсальность, объективную истину, провозглашается курс на технологичность (прибыль, эффективность, конкурентоспособность и проч.) в ущерб нравственности, человечности (солидарности, справедливости, достоинству, безопасности и т.д.).

Вполне понятно, что вектор оценки происходящих процессов постепенно меняет свое направление. Вначале преобладал оптимистический взгляд на происходящее, но к середине 80-х гг. прошлого века оптимизм начинает уступать место более сдержанным и даже критическим оценкам, в которых звучат нотки разочарования, недоумения, беспокойства по поводу идущих процессов, ибо их последствия зачастую неясны, поскольку то, что сейчас представляется более-менее понятным, спустя некоторое время, подобно двуликому Янусу, обнажает свою противоположную и нежелательную сторону, проявления которой начинают перевешивать все ранее позитивно достигнутое ([5, с. 3], [6]). В такого рода обществе жить становится небезопасно, свидетельством чему являются все усиливающиеся и учащающиеся техногенные

катастрофы, не просто успешно «соперничающие» нынче с природными катаклизмами, но сливающиеся с ними в единый социоприродный комплекс, обладающий особо разрушительной силой. У. Бек пишет: «В развитых странах современного мира общественное производство *богатств* постоянно сопровождается общественным производством *рисков*. Соответственно проблемы и конфликты распределения в отсталых странах усугубляются проблемами и конфликтами, которые вытекают из производства, определения и распределения рисков, возникающих в процессе научно-технической деятельности» [7, с. 11].

Однако как бы ни менялась конфигурация отношений между поколениями, смысл образования как важнейшего механизма и канала трансляции социокультурного опыта сохраняется, поскольку какие бы изменения в общественной жизни ни происходили, в самом обществе всегда наличествуют различные поколения, хотя бы их ценность и варьировалась то в одну, то в другую сторону, а стало быть, необходимость социализации каждого нового поколения, вступающего в жизнь и принимающегося за активные действия, не может быть изъята из процесса обеспечения жизнедеятельности общества. В этой связи надо различать смысл образования самого по себе и конкретно-исторические формы его осуществления. Потому по мере утверждения одной из конфигураций, соответственно, одного из типов культуры, представления о механизмах и целях и задачах трансляции социокультурного опыта меняются, в связи с чем предпринимаются усилия по трансформации процесса и системы образования, ставящие под сомнение ее предыдущее функционирование. И тогда начинаются разговоры о несоответствии целей и задач образования требованиям развития общества, цивилизационным вызовам, рынку труда, изменившимся запросам общества и проч.

Итак, необходимость социализации каждого нового поколения, принимающегося за активную социальную жизнь и превращающегося, как сейчас модно говорить, в доминирующего актора исторического процесса, выдвигает сферу образования на ключевые позиции в развитии социума. Никакая другая сфера общественной жизни этим свойством не обладает, ибо образование имеет всеохватный характер, а потому «пропускает» через себя практически все население. Остальные же сферы пользуется тем, что

заложено сферой образования, осуществляя так называемую вторичную социализацию.

При этом надо учитывать, что процесс социализации многослоен. Он включает в себя, во-первых, так называемую предметно-профессиональную социализацию, суть которой заключается в том, что каждое новое поколение готовится к предметной деятельности, обучается конкретному делу, виду занятий через разные курсы и дисциплины, через профилизацию и специализацию. Проще говоря, этот аспект социализации есть не что иное, как подготовка человека к умению зарабатывать себе на жизнь, занимаясь общественно- и государственно-полезным делом. Это содержание социализации носит конкретно-исторический, нередко конъюнктурный характер, регулируемый государством через систему льгот, поощрений, ибо только так можно привлечь людей к освоению не вполне модных и престижных профессий, которые, тем не менее, чрезвычайно необходимы для развития разных отраслей промышленности.

Во-вторых, социализация включает в себя нравственно-коммуникативный аспект, благодаря которому подрастающее поколение вписывается в систему отношений между людьми, научаясь пользоваться системой регулятивов, на основе которых строятся отношения между членами общества. Иными словами, этот аспект социализации имеет своей главной целью обучение индивида жить среди людей, среди себе подобных.

В-третьих, есть еще один аспект социализации, более абстрактный и потому более трудный для понимания, но не становящийся от этого менее важным и второстепенным. Это – социализация как глобальный процесс производства и воспроизводства всей системы общественных отношений, то есть определенного типа общества, а вместе с этим – определенного типа культуры и человека. Люди, занимаясь конкретным видом деятельности, действуют в определенных социальных условиях, их действия ограничены рамками наличного социума, предоставляющего им те или иные возможности для деятельности. Ведь как бы человеку средневековой эпохи ни хотелось подняться в воздух и летать подобно птице, но пока развитие науки и техники, промышленного производства не подвело общество к этому на рубеже XIX–XX вв., пока не был построен первый аэроплан, ничего реального из этого желания не могло выйти. Как индивиды, выступая акторами истории, своей деятельностью вносят изменения в жизнь общества, так и

общество не только создает условия для деятельности индивидов, но и накладывает на их действия ощутимые ограничения. Потому всякий раз наиболее успешной и эффективной выступает та деятельность, которая и по форме, и по содержанию укладывается в нормативные ограничения, накладываемые социумом. И поскольку первичным институтом социализации является система образования, постольку именно она оказывается, с одной стороны, наиболее консервативной, стабильной системой общественной жизни, ибо ее задача – сохранять и поддерживать существующую систему общественных отношений, с другой, именно она, как никакая другая сфера, превращается в образец общественного устройства, активно влияя тем самым на жизнедеятельность общества в целом. Этим и определяется первостепенная значимость сферы образования для развития социума.

В «Концепции модернизации российского образования на период до 2010 года» социализация учащихся понимается довольно узко. В ней говорится о необходимости усилить роль дисциплин, обеспечивающих успешную социализацию – экономики, истории, права, русского, родного и иностранных языков и т.д. Слов нет, указанные дисциплины важны для обеспечения социализации. Но базисной дисциплиной, системой знаний, способствующей процессу социализации на личностно-рефлексивном уровне, была и до сих пор остается философия, о роли которой в Концепции нет ни слова. Как тут не вспомнить Н. А. Бердяева, констатировавшего, что философия в России всегда была на подозрении. Вполне уместно предположить, что у и самих идеологов Концепции тоже не все благополучно с философией и другими социогуманитарными науками.

Будучи накануне введения в действие указанной Концепции на 2-х недельном семинаре проректоров в Санкт-Петербурге (июнь, 2001 г.), я задал вопрос одному из идеологов Концепции, есть ли в вашей аналитической группе хотя бы один философ или же социолог, которые могли бы более глубоко проанализировать сам замысел документа? Он ответил, что нет. И добавил, что их включение привело бы к лишним дискуссиям и отодвинуло бы реализацию задуманного. Комментарии, как говорится, тут излишни. Но возникает вопрос: насколько вообще правомерно решать вопросы социально-экономического, духовно-культурного развития целой страны без прямого участия философов, социологов, политологов? Тем более что педагоги, психологи, как правило, специалистами в этих вопросах не являются. Нет ли тут слишком большой самонадеянности и

легкомысленного отношения к судьбам многих поколений людей, прежде всего детей? Как показывает десятилетний опыт многочисленных реформирований в нашей стране, любые хорошие дела, самые, казалось бы, искренние начинания в большинстве случаев дают обратный результат в полном соответствии с принципом методологической беспомощности: «Хотели как лучше, а получилось как всегда».

Подобное отношение к философии вызывает искреннее удивление и законный вопрос: а осознают ли идеологи Концепции, в каком веке и в каких условиях они живут? В докладе Генерального директора ЮНЕКСО Коитиро Мацуура подчеркивается важность философии, которая характеризуется как «школа свободы», школа человеческой солидарности и фундамент для укрепления взаимопонимания и солидарности. Он особо констатирует: «ЮНЕСКО рассматривает философию в широком смысле как науку, касающуюся универсальных проблем человеческой жизни и существования и наделяющую людей независимым мышлением. Она является сердцевиной человеческих знаний… Основные вопросы, рассматриваемые Организацией, в частности, образование для всех, культурное разнообразие, этика науки, права человека, общества знаний, демократии, межкультурный диалог и диалог между цивилизациями, нуждаются в прочной философской основе, аналитической и концептуальной точности» [8]. Философия выполняет функцию лаборатории идей, через которую непременно должны проходить все концептуальные инновации. К сожалению, об аналитической и концептуальной точности базисных понятий многих исследований, касающихся сферы современного российского образования и воспитания говорить вообще не приходится.

В Приложении II к «Парижской декларации по философии» говорится, что «преподавание философии, формируя независимо мыслящих, вдумчивых людей, способных противостоять различным формам пропаганды, готовит каждого человека к тому, чтобы принять на себя ответственность за решение серьезнейших вопросов современного мира…», провозглашается, что «каждый человек везде должен иметь возможность свободно заниматься философией во всех ее формах и во всех местах, где она может применяться», подчеркивается, что «преподавание философии должно сохраняться и расширяться там, где оно существует, и вводиться в тех местах, где его нет, и четко обозначаться как «**философия**»» [8, с. 106]. Так

считают вместе с крупнейшими философами общественные и политические деятели мирового уровня, но только не российские «идеологи», которые поступают с точностью до наоборот: самого слова «философия» многие чиновники, да и рядовые специалисты, в том числе и в Псковской области, боятся как огня; вместо расширения преподавания философии в стране идет ее неумолимое сворачивание; даже из процесса подготовки специалистов высшего уровня (аспирантура) кандидатский экзамен по философии изъят и заменен на «историю и философию науки». После таких «мудрейших» действий с трудом верится, что властные структуры в России всерьез озабочены формированием независимо мыслящих, вдумчивых людей, способных принимать на себя ответственные решения. Рискну взять на себя смелость утверждать, что если бы идеологи Концепции модернизации имели хотя бы элементарные представления об исследованиях, проводимых в рамках ЮНЕСКО, то необходимость разработки Концепции модернизации образования в существующем варианте отпала бы сама собой …

Сущее и должное в образовании. Древнегреческий философ Платон сделал в свое время замечательное открытие: оказывается, каждой вещи соответствует определенная идея. Точнее, идея охватывает собой класс однородных вещей. К примеру, у реальной вещи – стола – имеется идея «стола». Она одна на множество реальных столов и может воплощаться в различных своих носителях – конкретных столах. Каждый из нас знает, что столы бывают деревянными, металлическими, пластмассовыми, круглыми, квадратными, раздвижными, складными и т.п. Но всех их объединяет общая идея стола.

Как соотносится вещь со своей идеей? Допустим, что существуют вещи, не имеющие никаких идей. Допустим далее, что таких вещей всего две: стол и стул. Отличаются ли они друг от друга? Если они не отличаются, то мы не можем указать, где – стол, а где – стул. Если они ничем не отличаются, мы не можем даже сказать, сколько перед нами вещей – две или одна, ведь они ничем не отличаются. Если никакие две вещи друг от друга ничем не отличаются, то мы не сможем выделить их из множества других вещей. Мы не сможем даже указать и на какое-либо множество вещей, поскольку все они сольются в одно неразличимое марево. Но здравый смысл подсказывает нам, что одна вещь отличается от другой, что стол не есть стул и наоборот, стул не есть стол. Итак, вещи друг от друга отличаются. Чем же именно?

Вещи отличаются друг от друга своими свойствами и назначением. Стол, к примеру, деревянный, а возле него стоит плетеный стул. К тому же стол белый, а стул – желтого цвета. Свойства принадлежат самим вещам и характеризуют вещи в каком-то определенном аспекте. Вещи отличаются друг от друга свойствами, формой, размерами и проч. Каждая вещь обладает определенной комбинацией свойств, присущих только ей. Потому сама вещь есть именно данная вещь, а никакая другая. Фиксируя совокупность свойств стола, мы выражаем идею стола; устанавливая совокупность свойств вещи, мы приходим к идее вещи. Идея вещи «есть нечто существенно, жизненно и разумно необходимое для того, чтобы мы познавали эту вещь...» [9, с. 73]. Всякая вещь, все, что существует в мире, имеет свою идею. Идея заключает в себе смысл вещи, вещь становится осмысленной лишь тогда, когда выявлена ее идея. Потому идея вещи совершенно необходима для существования самой вещи. Если у вещи нет никакой идеи, никакого смысла, то это значит, что она есть бессмысленная вещь, никак и нигде себя не проявляющая, ибо проявляется то, что отлично от другого, а отличаться означает «иметь идею (смысл)». Идея вещи отвечает на вопрос: чем данная вещь является? [9, с. 90].

К чему затеян этот разговор о вещи и ее идее? К тому, что образование тоже является специфической вещью, имеющей свою идею, свой смысл. И чтобы понять, что оно по своему существу представляет, до его идеи надо еще «докопаться».

Философия образования констатирует, что существует образование как реальный процесс (реальная вещь), в этом отношении оно представляет собой сущее. Философию интересуют вопросы: каким является образование в эмпирическом бытии, как оно функционирует и т.д. Философия образования, далее, ставит вопросы об идее образования, о его смысле: каким оно должно быть, какова вообще идея образования? Это вопросы о должном.

Вещь и ее идею (читай: образование как реально осуществляющийся процесс и образование по своему смыслу) невозможно оторвать друг от друга. Но и смешивать их тоже непозволительно. Философия требует исследовать отношение между должным и сущим: какова степень соответствия реального образования своей идее, насколько полно и адекватно смысл образования раскрывается в действительном образовательном процессе, что надо сделать, чтобы реальный процесс образования и

смысл (идея) образования могли бы совпасть друг с другом в максимальной степени?

Когда в своем Послании Федеральному Собранию Российской Федерации Президент России В. В. Путин говорит, что «по сравнению с советским периодом почти утроился прием в вузы, и число поступающих в них фактически сравнялось с числом выпускников средних школ. Ну, кому это надо? И при таком количестве дипломированных специалистов у нас сохраняется дефицит квалифицированных кадров, остро необходимых стране», он впрямую ставит вопрос о соотношении сущего и должного в сфере образования. А это – вопрос философии образования, который, как видим, имеет непосредственный выход в сферу политики и практической деятельности. Только соотнося смысл образования с его реальным осуществлением, можно всерьез говорить о позитивных или негативных тенденциях реального образовательного процесса в тех или иных условиях и предпринимать, исходя из этого, конкретные практические шаги.

Философия образования более основательно и глубоко ставит те же вопросы, которые постоянно возникают перед практическими работниками. Но она констатирует, что тривиальных путей их решения не существует хотя бы уже потому, что между сущим и должным нет и в принципе не может быть полного совпадения, между ними всегда существует разрыв. Философия образования предостерегает и против упрощенного понимания сути проблем. Довольно часто, когда заходит разговор о проблемах образования, впрочем, как и о других проблемах, приходится слышать: брось философствовать, твои рассуждения к реальной жизни не имеют никакого отношения. Надо оставить высокие материи и перейти к изучению того, что делается в том или ином образовательном учреждении, окунуться в прагматику жизни и т.д. В последнее время кичливость прагматизмом, практикой стала предметом тотальной моды, которая, к сожалению, поддерживается на всех уровнях власти, от муниципального до областного и федерального. Между тем еще никому не удалось опровергнуть утверждение, что «нет ничего практичнее, чем хорошая теория». Призыв «быть ближе к жизни», замешанный на пренебрежении смысловой стороной проблемы, не просто поверхностен, он ориентирует на разрыв между вещью и ее идеей, провоцирует еще большее непонимание того, что же на самом деле происходит. Идея вещи есть «смысловая и существенная сторона

вещи, указывающая... на ее назначение» [9, с. 74]. А потому если следовать данному призыву, то фактически надо закрыть путь к исследованию смысла (идеи) образования, того, каким оно должно быть. Следовательно, едва ли в этом случае можно что-либо толковое сделать и для модернизации реально существующего образования.

Наличие идеи у вещи является важнейшим условием познания самой вещи. Нет идеи образования – нечего познавать и относительного реального образования. Если же идея образования есть, то ее наличие позволяет упорядочить хаотическую массу признаков образовательного процесса, свести их в единое целое. Идея образования требует, чтобы мы подошли к изучению образования как к некой цельности, сводящей многообразные проявления образования, его разные виды и уровни в некоторую общность, управляемую общим законом, задающим всевозможные его изменения и функционирования. Идея образования есть предельное обобщение всех образовательных процессов и их разнообразных проявлений в той или иной сфере, в том или ином регионе. И в этом смысле она служит отправной точкой анализа многих единичных состояний образования, которые так боится упустить из виду практик-прагматик, цепенеющий перед напором смысла. Потому и необходимо философское исследование образования, заключающееся во вскрытии смысла этого чрезвычайно сложного феномена.

Разнообразие философий образования. Итак, приступая к изучению такого многосложного феномена, как образование, необходимо помнить, что, фиксируя внимание на одном аспекте, даже весьма важном с точки зрения исследователя, можно упустить другие не менее важные и значимые его стороны. А потому представление о феномене образования может оказаться односторонним, упрощенным. Чтобы этого не случилось, полезно иметь в виду, что именно идея (смысл) образования, репрезентирующая образование как должное, сводит воедино его различные свойства и признаки, стороны и аспекты, придает ему цельность, образуя новое качество образования по отношению к его отдельным составляющим. Эта цельность несводима ни на что другое и подводит к пониманию образовании именно как образования в его собственном смысле. Идея (смысл) образования позволяет сформулировать принципы целостного видения феномена образования, выявления его системных свойств. Только в этом случае становится понятным и методологически оправданным «разложение» образования на составные части, каждая

из которых отличается от всех других частей, а взятые вместе они обеспечивают полноту его функционирования и развития именно как целого.

Иначе говоря, к феномену образования можно подходить двояко: во-первых, рассматривать его как целое, состоящее из многочисленных частей, причем каждая часть должна браться в сопоставлении с целым, во-вторых, как часть, входящую, в свою очередь, в более обширное целое. Русский философ Н. О. Лосский отмечал, что «каждая часть есть целое в некотором особом аспекте его» [10, с. 276]. Применительно к образованию это означает, что его правомерно рассматривать во внутреннем и внешнем контексте. Внутренний контекст образования указывает на то, что образование как самостоятельный феномен обладает собственной логикой развития, не совпадающей с логикой развития, скажем, экономики, искусства, социальной сферы, военного дела и т.д. Именно этим контекстом задается собственный смысл образования, отличающий его от всего того, что образованием не является. Внешний контекст образования означает, что образование выступает здесь как часть более обширного целого, каковым является, например, социум, и взаимодействует с другими частями (сферами) последнего. В соответствии с диалектикой целочастных отношений, часть несет на себе смысл того целого, в состав которого она входит. Потому образование неизбежно отражает на себе те процессы, которые происходят с обществом в тот или иной исторический период.

Рассматривая феномен образования, надо учитывать: а) его собственный внутренний контекст, собственную, так сказать, логику развития; б) органическую вписанность во внешний контекст эволюции социума, включая и российский, и рассматривать его динамику, трансформации, происходящие с ним, в этом контексте; для этого, однако, надо иметь представление об особенностях мировых тенденций; в) наложение внешнего и внутреннего контекстов, которые могут вести как к гармонии, так и к дисгармонии. Их переплетение и определяет те тенденции, которые формируют реальный облик образования. Скажем, чрезмерное сосредоточение на внутренних закономерностях может привести его к состоянию замкнутости и самодостаточности, что равносильно его вырождению. Игнорирование собственной логики развития образования, непонимание его специфики по сравнению с другими социальными институтами способно затормозить прогресс в сфере образования,

нанести ему непоправимый урон. Потому феномен образования предстает перед исследователем в своих различных обликах в зависимости насколько эффективно удается «наложить» внутренний и внешний контексты образования друг на друга. На пересечении этих отношений завязывается многоуровневая система противоречий, влияющая на направленность развития образования.

Одно из противоречий заключается в следующем. Индивиды, живя в развивающемся обществе, желают получить образование, повысить свой образовательный статус. Они нуждаются в развитой системе образования. Общество для собственного развития желает иметь квалифицированные кадры, которые были бы способны обеспечить это развитие. Оно способствует созданию системы образования, в которой индивиды могли бы получить соответствующее образование. Но между желанием индивидов и потребностями общества нет прямого соответствия, тем более нет гармонии. Напротив, здесь возникает основная линия расхождений, ибо то, к чему субъективно стремятся члены общества, далеко не всегда совпадает с интересами общества в целом. И если пустить процесс на самотек, позволив системе образования развиваться исключительно в направлении удовлетворения запросов индивидов, то очень быстро возникнет анархия, ибо желания людей зачастую сиюминутны, варьируясь под влиянием моды, конъюнктуры и многих других случайных факторов. Если же направлять развитие системы образования исключительно на удовлетворение потребностей общества, то она рискует довольно быстро зачахнуть, поскольку в этом случае индивидам будут навязываться необходимые обществу специальности и профессии, быть может, важные для развития общества, но не стимулирующие интенсивное личностное развитие.

Подходов к осмыслению феномена образования чрезвычайно много. Их число фактически совпадает с многообразием философских учений и течений, с которыми мы встречаемся как в истории философии, так и в современной философии. Среди них в XX в. особо выделяются эмпирико-аналитическое и гуманитарное направления. Аналитическая философия образования возникает в начале 60-х годов в США. В конце 60-х годов формируется критико-рационалистическое направление. В разное время возникают варианты герменевтической философии образования. Помимо этих направлений формируются персоналистская, феноменологическая, экзистенциалистская, натуралистская, прагматистская философии

образования. Позже возникает экзистенциально-диалогическая философия образования, которая обостряет старую проблему: как строить образование – на основе индивидуализма или коллективизма? Довольно большое влияние имеют разные варианты антропологической философии образования. В конце XX в. в педагогике и философии образования получили широкое распространение постмодернистские идеи, которые повлияли не только на понимание, но и на практику построения системы образования в ряде стран Запада. Идеи постмодернизма вызывают тревогу у огромной части ведущих специалистов, поскольку они направлены на разрушение классической идеи рациональности и научности, критерии общеобязательности и объективности ценностей и норм [1, Разд. III]. «Постмодернизм в педагогике полагает, что единственный путь перестройки образования – разрушение существующего института школы, умаление функций учителя в отношениях «учитель – ученик» и эстетизация всего содержания обучения с помощью «языковых игр»… постмодернизм не только отрицает возможность выдвижения каких-либо единых целей и ценностей образования и воспитания, но и разрушает само «образовательное отношение»…, которое всегда асимметрично, поскольку учитель предстает в функции обучающего, воспитывающего и наставляющего» [1, с. 436]. Постмодернистские концепции образования «выступают за радикальную реформу школ, за их превращение в локальные и полуавтономные организации, за отказ от существующего консенсуса о целях и содержании образования и воспитания, за индивидуализирующие методы обучения, за применение психотехнических методов для изменения сознания и школьников, и учителей» [1, с. 446]. При этом высказывается идея, что «школа как формальный институт образования утрачивает свою ценность и должна быть заменена институциональными структурами неформального характера», которыми, в частности, могут быть, супермаркеты, средства массовой коммуникации, мода и др., причем любой школьник может обучаться так, как ему заблагорассудится [1, с. 447, 449].

Обозначенные здесь проблемы довольно сложны. Вполне возможно, что многие педагоги среди перечисленных идей увидят что-то очень знакомое, вычитанное им из публикаций в российских журналах по образованию, воспитанию, прописанное в ряде официальных документов как федерального, так и регионального

уровня. Он должен знать, что те идеи, которыми так переполнена современная российская педагогика (в теории и на практике), далеко не всегда являются действительно новыми и конструктивными. Скорее, напротив, они оказываются прямым перепевом идей западной педагогики и философии образования середины и второй половины XX в., которые требуют самой тщательной оценки на теоретическом уровне и осторожности применения на практике.

Современный педагог-практик, особенно если он вступает на нелегкий путь инноваций, просто обязан хорошо ориентироваться в этом букете идей и течений, школ и позиций, чтобы, во-первых, под влиянием внешне обаятельной идеи не протащить что-либо антигуманное и деструктивное, ибо не всякая инновация хороша и полезна; во-вторых, чтобы знать о тех последствиях развития теории и практики, которые на Западе могли уже проявиться; в-третьих, оглядываясь на Запад, надо четко представлять, что базисные, мировоззренческие основы и соответственно, социокультурные традиции у России и Запада различны, если порой не прямо противоположны.

Вспоминая то, что говорилось в начале статьи о конфигурациях отношений между поколениями, еще раз отмечу, что постмодерн и его мировоззрение складываются в условиях, когда отношение между поколениями становится кофигуративным и далее префигуративным, то есть когда совершается переход от обучения страшим поколением младшего к взаимному обучению поколений и к той ситуации, когда старшее поколение вынуждено учиться у младшего в силу огромных изменений в социальной жизни. Если в условиях постфигурации доминировала традиция как базисная парадигма в отношениях между поколениями, то в рамках кофигурации и тем более префигурации роль традиции начинают уходить на второй план. И хотя в обществе нередко говорят о необходимости формирования новых традиций, быстрые изменения социальной реальности, переход к конструированию самой этой реальности сводят на нет любую традицию, кроме одной – постоянной потребности формирования новой традиции. Но созидание традиций на самом деле есть инновационный процесс, который противопоставляет стабильности, устойчивости текучесть, изменчивость. Традиции противостоит инновация как то, что выпадает из традиции, оказывается вне границ последней. Однако противопоставление традиции и инновации не всегда оправдано, поскольку в этом случае то, что происходит сейчас,

сопоставляется с тем, что уже случилось, обрело статус отложившегося и, стало быть, не подлежащего переделыванию. Потому необходимо рассмотрение инноваций в иной системе координат, в частности, в контексте «инновация – институция» [1, с. 489 и далее]. В самом деле, в условиях быстрой смены социальных декораций, когда традиции не только не успевают сформироваться, но даже и проявить себя сколько-нибудь определенным способом, что особенно обнаруживается в контексте кофигуративных отношений между поколениями, необходим другой фиксатор стабильности существующего, контемпоральный происходящему. Таким фиксатором может быть только наличная институция, легализирующая существующие социальные отношения, которые не успели отложиться в виде традиционных. К тому же в условиях быстрых социальных изменений они так и не превратятся в традиционные, не утрачивая при этом своей наличности, но и не являясь исключительно виртуальными. Институции здесь отнюдь не противопоставляют инновации традициям, напротив, они оказываются общей основой для сопоставления инноваций и традиций, с одной стороны, масштабом для соотнесения инноваций друг с другом, с другой, делая тем самым возможным сопоставление заложенных в них норм и ценностей для последующего выбора между ними в качестве социально признанных регулятивов деятельности на некоторый ближайший промежуток времени.

Осмысливая эти и многие другие проблемы, возникающие при анализе образования, кафедра в свое время предложила параметрическую модель образования, выделив четыре базисных параметра, по которым можно судить о состоянии образования, о степени соответствия идеи образования действительному образовательному процессу. О них довольно подробно и в разных ракурсах сказано в различных наших публикациях. Эта модель, во-первых, позволила нам разрабатывать проблемы единого образовательного пространства, постижения человеком мира в русле современных образовательных практик (технологии обучения, соотношение гуманитарной и естественнонаучной составляющей в обучении), обретения человеком собственного образа (проблема воспитания в том числе), исследовать общее назначение образования – делать человека существом духовным. На последний пункт следует обратить особое внимание, поскольку ни развитие интеллекта, ни физических сил человека, ни его психоэмоциального мира самих по

себе еще не делают человека ни образованным, ни духовным. «Ведь человек может и при идеальном завершении позитивно-научного процесса оставаться как *существо духовное* абсолютно пустым» [2, с. 47]. Во-вторых, данная модель оказалась эвристичной в том смысле, что она позволила заняться разработкой философии гражданского образования (центр гражданско-правового образования), осмыслить по-новому проблемы специального (коррекционного) образования, перейти к разработке модели образования взрослых.

Уже этим оправдывается существование кафедры философии образования в ПОИПКРО, ибо мы, по мере своих сил и возможностей, стремимся раскрывать концептуальный характер тех проблем, с которыми сталкивается сфера образования на пути трудных и длительных преобразований. Не все, правда, получается, не всегда наш голос доходит до педагогов, да и нам самим приходится еще и еще раз выверять свои позиции. Уж очень сложна та реальность, в которой приходится жить и работать. Но мы искренне стремимся к тому, чтобы в погоне за притягательными инновациями педагогам не пришлось сожалеть о разрушенном, сломанном в системе образования и остаться ни с чем на руинах своих порой непродуманных действий.

14 лет существования в ПОИПКРО кафедры философии образования не были напрасно потраченными годами, кафедра играла и играет видную роль как в жизни института, так и в деле развития системы образования Псковской области, внося свой вклад в развитие философии образования в России.

Литература

1. Огурцов А. П., Платонов В. В. Образы образования: Западная философия образования. XX век. СПб.: РХГИ, 2004.
2. Шелер М. Формы знания и образование // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.
3. Мид М. Культура и преемственность. Исследование конфликта между поколениями // Мид М. Культура и мир детства. М., 1988.
4. Новые информационные технологии и судьбы рациональности в современной культуре. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 2003. № 12.
5. Силичев Д. А. Социальные последствия перехода от индустриализма и модерна к постиндустриализму и постмодерну // Вопросы философии. 2005. № 7.
6. Рыбаков Н. С. Метафизика образования в информационную эпоху // Гуманитарное образование в информационном обществе: Материалы научно-практической конференции (Екатеринбург, 17-18 декабря 2003). Екатеринбург, 2003.

7. Бек У. Общество риска: На пути к другому модерну / Пер. с нем. В. Седельника, Н. Федоровой. М.: Прогресс-Традиция, 2000.

8. Доклад Генерального директора ЮНЕСКО Коитиро Мацуура о межсекторальной стратегии в области философии (Исполнительный совет ЮНЕСКО. 171 сессия, Париж, 28 февраля 2005 г.) // Вестник Российского философского общества. 2005. №2.

9. Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. М., 1993.

10. Лосский Н. О. Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994.

РАЗДЕЛ VII

ОБРАЗОВАНИЕ, ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО

О ВАЖНОСТИ ОБРАЗОВАНИЯ*

По информации, появившейся в соцсетях, в Стелленбосском университете, расположенном в ЮАР, висит объявление, текст которого следовало бы разместить на самом видном месте не только во всех наших учебных заведениях, но и, что, быть может, еще более важно, во всех структурах, госучреждениях и кабинетах их руководителей, ответственных за образование.

«Уничтожение любой нации не требует атомных бомб или использования ракет дальнего радиуса действия.
Требуется только снижение качества образования и разрешение обмана учащимися на экзаменах.

Пациенты умирают от рук таких врачей.

Здания разрушаются от рук таких инженеров.

Деньги теряются от рук таких экономистов и бухгалтеров.

Справедливость утрачивается в руках таких юристов и судей.

Крах образования — это крах нации!»

Соображения по поводу очередной концепции очередного этапа реформирования системы образования Российской Федерации*

* Режим доступа: http://rfo1971.ru/wp-content/uploads/2018/11/O-vazhnosti-obrazovaniya.png (Дата обращения: 8.01.2019)

* Разбирая рукописные материалы по проблемам образования, я обнаружил напечатанный ещё на пишущей машинке текст, датированный 15 сентября 1997 г. и подписанный мной с указанием должности (зав. кафедрой философии и социологии образования ПОИПКРО) и научных регалий (степени и учёного звания). Стало быть, это был официальный документ, представленный, скорее всего, в Управление образования Администрации Псковской области. Его несколько язвительный тон свидетельствует о том, что мной были представлены соображения и замечания на некий документ, созданный Министерством образования РФ, который требовалось

В законе об образовании РФ так и нет до сих пор чётко обозначенного смысла образования. А потому всё остальное остаётся без фундамента.

Провозглашённый приоритет РФ в области образования до сих пор представляет пустую декларацию. Все остальные усилия оказываются в этой связи малоэффективными. Потому и очередной этап инновационных решений зависает в воздухе.

Очень даже смешно читать о так называемом подготовительном этапе, на котором формировалась философия образования. 1987–1989 гг. – это период разгара перестройки, эйфория гласности, всеобщего

обсудить и дать ему оценку. Вспоминая те времена, полагаю, что речь идёт о следующем.

«16 января 1997 г. на заседании президиума правительства министр общего и профессионального образования В. Г. Кинелев заявил о необходимости проведения радикальных преобразований в структуре, содержании, экономике системы образования, а также методах управления ею. В начале лета 1997 г. руководители министерства взялись в спешном порядке готовить концепцию реформы образования. В мировой практике подготовка таких реформ занимает обычно не один год. В России первые проекты концепции были подготовлены за четыре недели. 19 августа 1997 г. в газете «Первое сентября» появился обширный документ «Основные положения концепции очередного этапа реформирования системы образования в Российской Федерации» — министерский «проект Кинелева — Днепрова»». (Режим доступа: http://newsruss.ru/doc/index.php/%D0%A0%D0%B5%D1%84%D0%BE%D1%80%D0%BC%D0%B0_%D0%BE%D0%B1%D1%80%D0%B0%D0%B7%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%8F_%D0%B2_%D0%A0%D0%BE%D1%81%D1%81%D0%B8%D0%B8_(1991-1999)). (Дата обращения: 20.01.2019).

Видимо, этот документ и был мною прочитан, результатом чего явились данные соображения. Сейчас на дворе 2019 год, так что 22 года спустя высказанные замечания служат любопытной исторической иллюстрацией того, как многим, в том числе и мне, представлялись неоднозначные, бурные и крутые события второй половины 90-х, в том числе и в сфере образования. Это позволяет сказать, в чём тогда мы были правы, а в чём заблуждались.

А о том, что многое из сказанного мною тогда оказалось верным, свидетельствуют современные публикации не только по проблемам образования, но и более общего характера. Например, Ю. В. Громыко в аннотации к своей интересной книге пишет, что сегодняшнее положение дел в российском образовании выглядит угрожающе, говорит о его деградации на основе ЕГЭ и закона об образовании. В предисловии к этой книге проф. Г. Г. Малинецкий отмечает, что «Российская конституция запрещает иметь государственную идеологию.

Однако цивилизация без образа желаемого будущего, без ясно очерченного вектора развития, без идеологии – инвалид». (См.: Громыко Ю. В. Российская система образования сегодня: Решающий фактор развития или путь в бездну? Образование как политическая технология. М.: ЛЕНАНД, 2019. С. 15. (Серия: Будущая Россия. № 30)). Но политические мужи остаются глухими к этим и другим исследованиям, безапелляционно играя судьбами народа и нации. Публикуется впервые.

ликования по поводу предстоящих крупных успехов. В сфере идеологии и философии пока ещё господствует марксизм, на него нападают, провозглашая общечеловеческие ценности. Это – этап существования СССР. За прошедшие 10 лет ликование обернулось развалом мощного государства, кризисом экономики, отсутствием общенациональной объединяющей идеи. Общечеловеческие ценности, как стало ясно, проявили свой античеловеческий облик и разговоры о них вызывают лишь горькую улыбку. Авторы проекта живут, видимо, в безвоздушном пространстве и не желают замечать, что от того периода, от той «псевдофилософии образования» остались лишь смутные воспоминания, да и то, возможно, лишь у них самих. Да и эти воспоминания наводят на недоуменный вопрос: «А был ли мальчик?». Потому-то и второй этап – запуск реформы (1990–1992 гг.) – был, по сути дела, запуском в никуда, несмотря на то что что-то ещё делалось. К примеру, был даже принят Закон РФ «Об образовании» (1992 г.), а позже (1996 г.) – поправки к нему. Это был, скорее, этап лихорадочных поисков путей выживания системы образования в общем царящем хаосе тогдашней России.

Можно согласиться с авторами проекта относительно существования в системе образования двух противоборствующих процессов, направленных – один к обвалу, второй – к саморазвитию системы образования. Но нельзя разделять радость авторов проекта по поводу того, что спад в системе образования оказался много меньше, чем в других отраслях народного хозяйства. Если бы авторы имели действительное представление о сущности образования и о сложнейшем устройстве и функционировании этой системы, её прямых и обратных связях как внутри, так и вне самой этой системы, то они смогли бы более глубоко понять, что маховик системы образования более громоздок и инертен по сравнению с экономикой, другими сферами народного хозяйства. Там спад и развал происходят быстрее и непосредственнее. В сфере же образования действует цепочка более сложных и опосредствующих зависимостей, а потому спады и кризисы системы образования ещё впереди. Тут имеет место неизбежное смещение кризисных явлений по фазе, именно, отставание, а потому и возникает иллюзия о том, что сейчас спад меньше, что тут всё хорошо. Десяти лет (с 1987 г.) слишком мало для того, чтобы этот спад проявился, ибо система образования во многом продолжала раскручиваться по инерции, хотя уже в ней начали

происходить некоторые качественные изменения в связи с общими тенденциями.

Хотелось бы, чтобы мы все чётко поняли: пока государственная политика не будет направлена на приоритетное развитие в России образования, ни о каком действительном реформировании системы не может быть и речи. В лучшем случае будет накоплен региональный опыт выживаемости и изворотливости самой системы образования. Но выживаемость и реформа – совсем не то же самое. Признаков же, показывающих, что наука и образование действительно становятся приоритетными сферами развития государства российского, пока никаких нет. Есть только слова и слова…

Полагаю, что сейчас основной, единственной и главной целью и этапом реформирования системы образования, задающей принципы философии образования, должно являться всестороннее обоснование приоритетности системы образования, обнажение её проективного характера, демонстрация того, что без науки и образования Россия возродиться не в состоянии. И если небольшая группа учёных, к ним я отношу и авторов проекта, политиков и практических работников ещё как-то это понимает, то данную мысль необходимо внедрить во всеобщее, массовое сознание, начиная с мест, с уездов и волостей, регионов и кончая федеральным уровнем. Нужна чёткая, продуманная государственная политика в области образования, позволяющая инвестировать её, привлекать капиталы, в том числе и частные. Но сделать это сложно именно в силу громадности и грандиозности, а также неповоротливости самой системы. Ведь вложенные сюда средства не дадут мгновенного эффекта, прибыли – пройдут годы, десятилетия, прежде чем вложенные средства окупятся. Тут нужен масштаб государственного мышления, оперирующего как огромными массами населения, так и десятилетиями развития страны. У власти же пока сидят временщики, больше озабоченные тем, баллотироваться на новый сроки или же нет, заботящиеся больше о собственном благополучии, нежели о процветании государства. Если будет решена эта – главная – проблема, тогда обновления содержания обучения, совершенствование технологий, юридическое, структурно-управленческое и прочее реформирование будет – при всей сложности встающих здесь проблем – идти естественным путём.

Разумеется, взятые сами по себе, по отдельности, принципы, цели, стратегические задачи, основные направления реформирования образования выглядят достаточно убедительно и внушительно. Но

главное, что здесь отсутствует, так это концептуальный стержень. Впрочем, это и понятно, ибо авторы – дети своего времени и им свойственны все колебания и отклонения, что переживает сейчас Россия в целом. Понятно и то, что сами они этих колебаний не замечают и им кажется, что они выступают этакими первопроходцами. На самом деле всё сложнее.

Так, авторы говорят о необходимости сопряжения образовательной реформы с общим ходом экономических, социальных реформ, констатируют отставание образовательных процессов от общего ходя российских реформ, предлагают привести содержание образования в соответствие с новыми условиями жизни страны. Против этого, нельзя, кажется, ничего возразить. Но если вдуматься, то, по сути дела, мысль авторов проекта движется по остаточному принципу: вместо того, чтобы разработать концепцию приоритетного, проективного, действительно способного вывести страну из кризиса образования, они твердят о приведении образования, которое отстаёт (как же тогда быть с их же собственными уверениями о меньшем спаде в сфере образования по отношению к другим отраслям хозяйства?!), в соответствие с экономическим и политическими реформами. Понятно, гармонизация реформ в разных сферах необходима. Но если всерьёз следовать замыслам авторов, то ясно, что образование всегда будет оставаться вторичной сферой в системе отраслей народного хозяйства нашей страны и стоять с протянутой рукой. Далее, настораживает бодрый призыв авторов привести образование в соответствие с новыми условиями жизни страны. Это, действительно, разумно, если, как говорил Гегель, разумна сама действительность, чего никак не скажешь о жизни в нашей стране. Приводить в соответствие можно тогда, когда экономическое, политическое, социальное и прочее реформирование чётко продумано, отлажены механизмы преобразований, обеспечены юридически, когда нет той неразберихи, что господствует сейчас. Потому призыв привести в соответствие с жизнью то, что пока ещё, по словам самих же авторов, испытало меньший спад – значит, по сути дела, начать развал образования, внося и сюда неразбериху и путаницу. Впрочем, в этой области, как показывает практика, процесс в этом направлении тоже пошёл.

Что значит «привести в соответствие с новыми условиями жизни страны», если эти условия жизни вследствие общей неразберихи крайне различны от периферии к центру, от региона к региону и

меняются столь быстро, что за этими изменениями не угнаться. Нет, система образования, пока она сама громадна и инерционна, сама должна служить образцом устойчивости и основательности. И нельзя в основу реформирования системы образования класть призывы, фактически направленные на сознательный развал самой этой системы. Ничего хорошего из этой затеи не получится.

Всем нам надо бы хорошенько понимать, что пока чётко не определены цели и задачи реформирования России в целом – что, как, во имя чего – любые призывы к демократизации, гуманизации, к прочим «ациям» (в скобках заметим, что по сути дела ничего по сравнению с советским периодом не изменилось, ибо тогда были призывы ко всяким «измам», сейчас – к «ациям») останутся призывами в никуда. Ибо для одних демократизация означает безграничную возможность воровать, обманывать народ, прибирать к рукам государственные богатства, для других же – потерю работы, прозябание в нищете, невозможность получить жильё, необходимые лекарства для лечения. Всё это прикрывается очередным словом – свобода, которую превратили в идола, не понимая, сколь много зловещего и трагического она несёт в себе. Впрочем, люди – существа доверчивые, они склонны, как попугаи, к месту и не к месту употреблять те красивые словечки, что вкладывают в них политиканы-лицемеры.

Особенно остро и явственно дорога в никуда, построенная на демократизации без экономического, политического, духовного подкрепления видна в сфере воспитания. Надо чётко понимать, но этого, к сожалению, не замечают или не хотят замечать авторы проекта, что все разговоры о деидеологизации общественной жизни – просто блеф, даже надувательство обывателя. Провозглашение ненужности идеологии, распространение мыслей о деидеологизации уже есть вполне определённая идеология, циничная и чрезвычайно опасная идеология. Опасная потому, что она вводит доверчивого обывателя в заблуждение, будто он действительно освободился от идеологии. Он стал свободен. Но он не заметил, что со своей свободой он угодил в ещё более глубокую помойную яму. В России через средства массовой информации, по другим каналам систематически и последовательно насаждается вполне определённая идеология. Её черты таковы: насилие, вседозволенность, продажность, ненависть к человеку, культ силы, ориентация на убийство, разврат, примитивизация духовных запросов людей и т.п. воспитание,

понимаемое в прежнем возвышенном, хотя бы даже утопическом смысле, лишилось своей основы. Необходимости же в новой системе воспитания пока ещё нет, как нет ни базы для этого, ни воспитателей. Система воспитания с успехом заменена всеобщей неукротимой стихией тотального превращения когда-то бодрого юного пионера, комсомольца-добровольца, готовых продолжать дело строительства коммунизма, в жвачное животное, интересы которого не простираются дальше «классной жвачки» да фильма ужасов. Потому-то указание на две цели воспитания – процесс социализации гражданина и индивидуализации личности – как раз и отвечает этой тотальной духовной деградации личности. Ибо что такое социализация? Когда мать приучает своего ребёнка садиться на горшок, она тоже занимается социализацией, хотя ей этот термин и не приходит в голову. Социализация как процесс формирования гражданина – это естественно идущий в нормальном государстве процесс его правового и прочего становления. Если нет нормального государства, то сколько ни социализируй, получишь не гражданина, а мутанта. Хотелось бы, чтобы тут авторы чётко понимали связь воспитания, его целей с общими процессами в государстве. Если воздух в атмосфере не пригоден для дыхания, то сколько человека ни учить правильному дыханию, дышать всё равно будет нечем. То же самое и с индивидуализацией личности. Хотелось бы, чтобы авторы проекта поняли ту простую вещь, что личность по своей природе, раз она есть именно личность, индивидуальна. Индивидуализировать личность – это всё равно, что делать масло маслянее, а воду водянее… Надо заниматься воспитанием личности, а для этого надо иметь цели, задачи, методы, выработанные государством, его политикой, укладом жизни. Кроме того, ориентация воспитания на индивидуализацию личности представляет собой призыв возродить принцип индивидуализма, а это человечество уже проходило в Европе, начиная с XVI-XVII веков. Так что авторы, ратуя на словах за прорыв в будущее, призывают фактически вернуться в прошлое со всеми пройденными человечеством последствиями.

Надо не личность индивидуализировать и не гражданина социализировать – это всё призывы «в никуда», но направлять усилия на создание такого общества, на создание такого государства, где гражданину обеспечены его свободы и права, а личности хорошо дышится. Пока же у нас государство – для чиновников, граждан в этом государстве нет, есть лишь электорат. В создание же

справедливого общества свою лепту должно внести и образование. Потому-то нужна философия образования, нужна продуманная концепция образования, до которой авторам проекта пока далековато. Ну, а частности – они всегда хороши, когда они на бумаге… Сколько было уже таких торжественно-возвышенных бумажных прожэктов – конец оказывался всегда один. Так будет и с этим проектом.

Метафизика образования в информационную эпоху*

Предварительные пояснения. Почему метафизика образования? Потому, что важно посмотреть на образование в контексте эволюции мировоззрения. Н. О. Лосский пишет, что мировоззрение стремится «понять, что такое *мир как целое*, постигнуть *смысл* мирового процесса, а вместе с тем определить и свое положение, и назначение в мире», метафизика же «есть *наука о мире как целом*; она дает *общую* картину мира как *основу для* всех частных утверждений о нем» [1, с. 4, 5]. Метафизика представляет собой фундаментальное проникновение в недра любого процесса, способствуя постижению его смысла. Именно поэтому необходимо обратиться к метафизике для выявления общей картины образования как основы всех частных выводов о нем.

В зависимости от поставленных целей подходы к образованию могут и должны быть разными. Но рано или поздно исследователи должны будут упереться в вопрос об основаниях образования. Разумеется, можно сделать вид, что оснований образования не существует вовсе, тем более что путь к ним нелегок, не терпит суетливости и не сулит немедленных практических результатов. Вступая на него, нельзя рассчитывать на скорейший политический или экономический эффект. Но пройти этот путь необходимо, чтобы добраться до смысла образования, после чего можно смело окунаться в эмпирию образования, где функционируют его смыслы, чтобы понять, как они действуют. Все это позволяет более полно видеть последствия реформ в образовании.

Базовые концепты постмодернизма. Накануне XXI в. можно было встретить огромное количество прогнозов относительного

* Опубликовано в: Гуманитарное образование в информационном обществе: Материалы науч.-практ. конф. (Екатеринбург, 17–18 декабря 2003) / Мин-во образования РФ и др. Екатеринбург, 2003. С. 129–138. См. также: Философия образования. 2009. № 4 (29). С. 10–19.

ближайшего и отдаленного будущего. Они перемежались с анализом итогов уходящего XX в. Наиболее часто утверждалось, что самыми впечатляющими идеями XX столетия стали парадигма синергетического видения мира, открытие особой реальности, получившей название виртуальной, а также идея фракталов, позволившая по-новому взглянуть на архитектонику разных уровней структурной организации мира. При этом постоянно подчеркивалось, что сами по себе синергетика, понятия виртуала и фрактала отнюдь не являются изобретением XX в. – истоки представлений о них уходят в далекое прошлое. Их новизна заключается в том, что они привели к новому взгляду на уже известные события и процессы.

К перечисленным идеям ушедшего века мы добавили бы еще разработку семантики возможных миров и отметили возрастающую роль возможного в осмыслении тенденций современного мира. Понятия возможности, возможного мира тоже не являются абсолютно новыми. Они не просто содержательно дополняют синергетику, виртуалистику и теорию фракталов, но становятся необходимой основой для обеспечения существования первого, второго и третьего.

Синергетика, виртуалистика, фракталы и возможность должны каким-то внутренним образом слиться в некую цельность и предстать перед взором человека в форме необычного мировоззрения. Таковым на рубеже XX и XXI вв. оказалось мировоззрение постмодернизма, поэтому есть основания считать, что синтез четырех указанных концептов осуществляется в облике данного мировоззрения, которое превращается в доминирующую духовную силу современности, преобразующую ментальность людей в масштабах всей цивилизации. По признанию известных российских авторов, синергетика «по своему содержанию близка основным идеям постмодернизма или постструктурализма» [2, с. 68]. Она, по-видимому, вообще может быть квалифицирована как постмодернистская методология, отвечающая потребностям развития науки, культуры и образования современной цивилизации.

Постмодернизм означает радикальный переворот в мировосприятии, в самой логике отношения человека к миру. Вместо традиционного оппозиционного членения мира, равно как и всех его объектов, в соответствии с бинарным принципом (А и не-А) постмодернизм выдвигает идею полицентризма, исходя из которой членение мира и его объектов может и должно одновременно производиться на бесконечное число частей, с каждой из которых

может быть сопряжен собственный центр ее существования. Это предполагает, что вместо сопоставления цельноразмерных объектов становится возможным причудливо соединять разноуровневые и разномерные объекты. На деле такое соединение оборачивается всеобщим и универсальным эклектизмом, который становится весьма удобной в практическом отношении методологией.

Постмодернизм деструктурирует пространство, стирая грани между центром и периферией. Иерархичность и системность в изображении мира сменяются фрагментарностью и мозаичностью. Ж. Делёз говорит о возвращении всего к поверхности, подчеркивая, что глубина – больше не достоинство [3, с. 23]. Все это требует серьезного осмысления, в частности, необходимо попытаться заглянуть за поверхность и проникнуть в глубину, где скрывается самый сокровенный принцип постмодернистского мировоззрения.

Информационное общество как субстанция мировоззрения постмодернизма. Воспользуемся известной формулой* и спросим: осмыслением какого бытия является постмодернизм? Ответ в литературе уже дан: формирование нового мировоззрения удивительным образом совпало по времени со становлением информационного общества. Это совпадение не случайно: с одной стороны, бытие информационного общества определяет собой мировоззрение постмодернизма, которое, с другой, поставляет человечеству категориальную сетку и методы адекватного осмысления данного общества. Тут их связь обоюдна, однако, ситуация усугубляется тем, что информационное общество и мировоззрение постмодернизма находятся пока на ранней стадии становления и многие тенденции, по-видимому, не проявились, а те, что обнаружены, допускают двоякое толкование как со знаком «плюс», так и со знаком «минус».

Феномен информационного общества привлекает все более пристальное внимание. О нем говорят не только как о далекой перспективе, но и как о надвигающейся реальности, в которую отдельные страны уже начинают «погружаться». Вначале в литературе внимание обращалось в основном на те блага, которые ожидают человечество. Когда контуры этого общества обозначились, в литературе позитивные оценки информационного бытия начали перемежаться с негативными, тем более что некоторые следствия

* «Бытие определяет сознание, но сознание осмысляет бытие». (А. Ф. Лосев).

наступления данной эпохи становятся уже заметными. Порой негатив и вовсе преобладает над позитивом.

Л. А. Мясникова пишет, что формационные проекты «информационного социализма» (Д. Белл) и «открытого общества» (Д. Сорос) в реальности оказались утопией: «Первый превращается в информационное сетевое закабаление мира, а второй в «общество, открытое для разграбления»» [4, с. 5]. Т. А. Мешкова приводит многочисленные опасения российских и зарубежных авторов относительно негативного воздействия информационно-коммуникативных технологий на жизнь людей. Среди этих опасений – риск всеобщей анархии, возникновение жесткой централизации, сокращение непосредственного общения меж людьми и формирование «интерактивного одиночества», угроза утраты национальной идентичности и подрыв национального суверенитета, появление информационного неравенства не только среди людей, но и социальных групп, а также государств, возникновение острейшей проблемы информационной безопасности и др. [5]. О зомбирующем влиянии средств массовой информации на общество и человека, нежелательных вмешательствах в частную жизнь, сложности адаптации к среде информационного общества, опасности разрыва между «информационной элитой» и простыми потребителями говорит Л. Д. Рейман [6]. А. И. Неклесса констатирует: «Новый мир создает собственный глобальный проект – дизайн универсального *сверхоткрытого* (но по-своему элитарного и даже иерархизированного) *общества*, в сетевых глубинах которого растворяется централизованная среда обитания, смешиваются актуальное и иллюзорное, рождая многомерное пространство полностью разделенных рисков» [7, с. 142]. Г. Л. Тульчинский обвиняет постмодернизм в безответственности, отказе от личностной позиции, от вменяемого слова, слова как поступка [8].

В научный обиход вошли новые понятия: информационно-коммуникативные технологии, электронное правительство, серийная личность, сетевая структура, организованный хаос, симулякр, плюрализация, глобализация, постчеловек, постдействительность и т.д. Одним из наиболее характерных свойств информационного общества оказывается виртуализация действительности: интенсивно формируется так называемая виртуальная реальность, в которой поселяется и начинает жить человек. Существуют разные, даже параллельные виртуальные реальности: та, которая формируется

средствами массовой информации и предстает, скажем, в виде рекламы; та, что разворачивается в Интернете; наконец, та, что оказывается индивидуально вызываемой, окказиональной по происхождению, стирающей грань между реальным существованием человека и его образами, чувствами, мыслями. Виртуализация жизни «блокирует саму возможность – жить, ибо происходит ее замена псевдожизнью в виртуальном пространстве» [9, с. 33]. И поскольку виртуальная реальность является необычной реальностью, возможно, псевдореальностью, постольку псевдожизнь в такой реальности обретает форму тотальной игры: происходит играизация (шоуизация) всей жизни человека*. Играизация представляет собой новую форму отчуждения, способствует дегуманизации человеческих отношений, а играизированная ментальность становится новой формой ложного сознания [10]. Все это говорит о том, что здесь есть множество проблем, требующих не беглого, поверхностного, пусть и весьма эффектного описания, но серьезной концептуальной проработки, начиная с изучения природы информационного общества. На это счет нам хотелось бы сказать несколько слов ([11], [12]).

Природа информационного общества. Общество, как известно, представляет совокупность отношений между людьми, которые реализуются в определенных формах, или типах, называемых типами социальности. Изменяется тип отношений, – изменяется и тип общества, значит и тип социальности. С типом социальности связан и определенный тип человека, так что изменение социальности сказывается и на изменении типа человека. Среди типов социальности выделяют *первобытный стихийный коллективизм*, отношения *личной* (полной и частичной) и *вещной зависимости*, отношения *свободной индивидуальности*.

В отношениях вещной зависимости посредником между людьми выступает вещь как произведенный товар. Поскольку в основе буржуазного общества лежит индивид (социальный атом), то нельзя не заметить, что товар-вещь и индивид хорошо коррелируют друг с другом. Субстанцией социальности здесь оказывается вещь как товар, точнее, чувственно-материальная оболочка вещи, которая выходит на первый план ее (вещи) бытия.

* Перефразируя известное высказывание из фильма «Иван Васильевич меняет профессию», можно констатировать: «Играют все!»

Вещь, подвергнутая обработке человеком и втянутая через это в социальное бытие, становится мерилом достоинства (стоимостью) личности. Количество и качество потребленных товаров-вещей выступает эквивалентом значимости индивида. Общество ориентируется на все возрастающее производство товаров, и достоинство индивида растет вместе с ростом потребления им товаров.

Такова стадия индустриального капитализма, которой соответствует индивид-атом, вынужденный активно действовать, чтобы утвердиться в мире. Данному типу социальности, равно как и типу человека, отвечает и соответствующий тип образования, нацеленный на развитие преимущественно интеллектуальных способностей индивида, чтобы его господство над внешним миром и над людьми могло только возрастать.

Постепенно этот тип социальности себя изживает, переходя в новую стадию, названную «постиндустриальным, или информационным обществом». Субстанцией отношений между людьми здесь становится информация. Информационное общество утверждает новый тип и социальности, и человека. Информационное общество ведет к радикальной модификации общества, основанного на вещной зависимости. Здесь обнаруживается некоторая параллель: в случае индустриального общества мерилом достоинства личности является качество и количество потребленных товаров; в случае информационного общества мерилом достоинства личности становится количество и качество потребленной информации. Внешне рост информированности индивидов ассоциируется с их образованностью. Потому естественен всплеск интереса к образованию.

Но между этими типами социальности имеются и принципиальные различия, ибо у них разные субстанции: в одном случае вещь, в другом – информация. Хотя информация имеет материального носителя и может быть выражена знаковым способом, она невещественна. Вместо чувственно-осязаемой вещи, обладающей сверхчувственной оболочкой, субстанцией отношений между людьми вообще становится нечто невещественное. На первый план выдвигается знаково-символическая составляющая, вместе с ней особое значение приобретают ценностные ориентации как точки опоры и ориентиры для отбора и адаптации информации к потребностям индивидов.

Производственный цикл (производство – обмен – распределение – потребление) сохраняет свою структуру, но изменяется его содержание: производство товаров смещается в сторону производства информации, обмен, распределение, потребление тоже нацелены на информацию. Производство вещей сменяется производством символов, скажем, в виде ценных бумаг; обмен превращается в обмен символами; распределение – в распределение символов-знаков, а вместе с этим и смыслов, которые они несут. Потоки информации, представленной в символически-знаковой форме, регулируются, дозируются, «придерживаются» и «подправляются», назойливо навязываются и т.д. Потребление обретает знаково-символический характер, доходя порой до необычных и причудливых форм. В сфере смысла, которую репрезентирует информация, бесконечно разнообразной и неисчерпаемо глубокой, легко потеряться.

Массовый и сетевой человек. Отношения информационной зависимости по-новому организуют жизнь человека, изменяют его социальное пространство и время, в которых он живет. Благодаря средствам коммуникации человек теперь может квалифицированно выполнять свою работу на дому, тогда как раньше он должен был находиться на рабочем месте «от» и «до».

Включенность в информационные процессы предполагает, что индивид овладевает информацией «один-на-один» с компьютером, самостоятельно осваивая огромные массивы информации. Это ведет к ослаблению непосредственных отношений между людьми, к утрате личностных контактов. Но усиливается зависимость индивида от информации, способов ее передачи и подачи: индивид переподчиняется некому анонимному, поскольку оно одновременно находится везде и нигде, и могущественному единому информационному полю, откуда черпается информация, регулирующая отношения между людьми.

Отношения информационной зависимости нивелируют, а то и вовсе снимают дифференциацию индивидов по социальному положению, которая теперь складывается по другим основаниям. Формируется элита, разрабатывающая программные средства информационной деятельности, и складывается сообщество пользователей, зависящих от этих средств, значит и от нее.

Освоение пользователями программных продуктов усиливает дифференциацию и индивидуализацию людей, ибо каждый овладевает ими в соответствии со своими возможностями и

способностями. Зависимость индивидов от информационного поля гасит индивидуальность человека, и он, несмотря на внешнюю индивидуализированность, становится неотличимым от остальных, превращаясь в анонимного индивида.

Физической базой формирования и распространения отношений информационной зависимости выступают глобальные коммуникативные системы, прежде всего, «всемирная паутина» Internet, образующая мировое виртуальное пространство, что ведет к появлению человеко-машинного общества со своим пространством-временем и новой информационной координатой и утверждает сетевую структуру организации всех сфер общественной жизни [4]. Философия и методология сетевых структур только-только начинают разрабатываться, но уже сейчас ясно, что сетевая структура является наиболее сложной в плане организации и условий функционирования структурой, которой свойственны децентрализация, нелинейность, открытость, интерактивность, неуязвимость, асинхронность деятельности звеньев и т.д. Она обладает наибольшим потенциалом по отношению к иерархии, цепочке, звезде и способна наращивать собственные элементы по всем направлениям [13]. Сетевая структура формирует сетевого человека, который «превращается в одно из программно-аппаратных средств киберпространства», а сама сеть может рассматриваться «как активный психоделик, способный перекоммутировать массовое сознание» [4, с. 11].

Промежуточным типом превращения нововременного индивида в сетевого становится массовый человек, главной особенностью которого является свойство «быть как все». У массового человека складывается однотипное отношение к событиям, формируются серийные образы и переживания, его личностное начало стандартизируется и унифицируется. Появляется то, о чем раньше и подумать было невозможно: серийная (стандартизированная) личность. А это уже поистине революция, поскольку, по своему изначальному определению, личность есть нечто уникальное и неповторимое, она всегда единична и цельна, благодаря чему и отличается от других личностей, столь же уникальных и неповторимых. Серийная личность отвергает все характеристики классической личности, лишаясь вместе с этим собственной глубины и необходимости длительной и упорной работы над собой, чтобы исполниться в качестве личности.

О постчеловеческой антропологии. С человеком и личностью в информационном обществе происходят столь стремительные метаморфозы, что они не успевают осмысливаться философско-методологическим сознанием.

Если говорить о человеке как идеале христианском, то нельзя не вспомнить о цельном человеке как истинном, подлинном человеке, утратившем в процессе грехопадения свою первичную природу. Цельный человек выступает точкой отсчета для изучения всех последующих типов человека.

Важной вехой на пути метаморфоз с человеком становится эпоха нового времени, когда человек стремительно рассыпается на отдельные способности, свойства, функции. Капитализм, по утверждению А. Ф. Лосева, базирует производство на дифференцированных способностях человека [14, с. 374]. В итоге появился новый тип человека, названный одномерным, частичным. Он формируется по принципу: отдельная способность – отдельный индивид.

Чисто экстенсивно прогрессирующая дифференциация способностей человека может продолжаться сколь угодно долго, до какой угодно степени. В условиях все более усиливающейся конкуренции она становится необходимой базой адаптации индивида к быстро меняющейся социальной среде. «Дифференцируйся или умрешь!» – с таким броским названием автору этих строк однажды попалась на глаза книга по психотренингу. По сути, дифференциация и есть не что иное, как процесс постепенного и легального умирания не цельного человека, но одномерного индивида, пределом которого оказывается превращение его в ничто, исчезновение как самоценной личности, уходящей далеко за грани одномерности. Дифференциация, как становится все очевидней, отнюдь не последний пункт на пути трансформации природы человека.

Распадаясь, цельный человек превращается в человека одномерного, частичного. Доминирующей становится какая-то отдельная его способность, остальные либо продолжают до поры до времени существовать в фоновом режиме, либо постепенно вытесняются. Но и частичный человек продолжает распадаться на состояния и фракции, в результате чего возникает фрактальный индивид, сущность которого выражается дробной размерностью, меньшей единицы. У каждой появившейся фракции начинается самостоятельная жизнь.

Весьма образно выражает данную ситуацию Г. Л. Тульчинский, который говорит о тенденции сужения границ личности как вменяемого субъекта с концентрацией их сначала в одной точке и последующим расхождением «по ту сторону» вершины конуса: «В этом вновь расширяющемся конусе вменяемым субъектом могут выступать уже части психофизиологической целостности (тела, организма), отдельные социальные роли, «стихии» образующие личность». [15, с. 357]. Он пишет о деперсонализации, ничтоженьи Я, переходящем в распыление самой реальности. Наступление эпохи постчеловека фиксирует В. И. Самохвалова ([16], [17], [18]). О том, что самость как центр личности, как ее духовное ядро, Я, есть абстракция, фикция, о возможности существования множественных самостей говорит Д. С. Деннет [19]. О беспредельной изменчивости, подвижности, пластичности природы человека, об отсутствии у него неизменяемого сущностного ядра, свидетельствует, по утверждению С. С. Хоружего, современный антропологический опыт [20].

Все это чрезвычайно обостряет проблему самости, самоидентичности личности. Даже манипулирование с телом (косметические операции, пирсинг, бодибилдинг и др.) не может не сказываться на самости личности и ее мировоззрении. «Чтобы перейти с одной духовной стадии на другую, надо измениться физически» [14, с. 352]. Видимо, можно говорить о дрейфе самости, который прежде шел естественным путем, ныне же получает мощные искусственные стимулы. Появление фрактального человека и вовсе позволяет говорить о существовании точек разрыва самости, о превращении ее фрагментов в особые самостоятельные миры бытия человека.

Наука и образование эпохи постмодерна. Эпохе постмодерна отвечает постнеклассический этап развития науки. Сложились дисциплины, исследующие универсальные связи системных объектов, независимо от их природы: кибернетика, системология, синергетика. К новому комплексу знаний относят ритмологию, экстремологию, оптимологию, информациологию, теорию принятия решений, концепцию универсального (глобального) эволюционизма и т.д. [21]. Этот этап все отчетливее будет проявляться в содержании и формах организации образовательного процесса. Пока же здесь существуют сложные проблемы.

Активно проводимая Министерством образования РФ реформа по введению профильного обучения в средней школе преподносится

общественности как прогрессивное новшество, которое, якобы, на Западе себя хорошо зарекомендовало. Внешне оно так и выглядит. Но если заглянуть за поверхность этого «нововведения», то нельзя не увидеть, что оно целиком и полностью укладывается в рамки нововременной мировоззренческой парадигмы, оправдывающей и закрепляющей установку на дальнейшую дифференциацию способностей.

Профилирование есть не что иное, как эмпирическое следование духу данного мировоззрения, хотя едва ли это отчетливо осознается чиновниками от образования. По существу, оно представляет собой усугубление дальнейшего распада человека на отдельные свойства и функции. И поскольку образование по своему назначению должно обеспечивать восхождение человека к всеобщей своей природе, делая его существом духовным, цельным, постольку, представляется, что профильное обучение есть движение в обратном направлении, оно идет вразрез с самой сущностью образования*. В свете обозначенных тенденций становления информационного общества, постчеловеческой антропологии, своеобразия постмодернисткого мировоззрения можно утверждать, что многие реформы, направленные на модернизацию российского образования, принесут немало проблем, которые с одного маху преодолеть будет невозможно. Будущее образования – не за узкой профилизацией, а за междисциплинарным и трансдисциплинарным знанием, которое столь явственно заявляет о себе на стадии постнеклассического социума и мировоззрения. Для этого и необходимо исследовать образование в широком мировоззренческом контексте.

Литература

1. Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995.
2. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры. СПб., 2002.
3. Делёз Ж. Логика смысла. М., 1995.
4. Мясникова Л. А. Экономика постмодерна и отношения собственности // Вопросы философии. 2002. № 7.

* Х.–Г. Гадамер заявляет: «Общая сущность человеческого образования состоит в том, что человек делает себя во всех отношениях духовным существом. Тот, кто предается частностям, необразован». [22, с. 541]. Профилирование в образовании, особенно если оно становится чрезмерным, и есть предание себя частностям.

5. Мешкова Т. А. Социально-политические аспекты глобальной информатизации // Полис. 2002. № 6.
6. Рейман Л. Д. Информационное общество и роль телекоммуникаций в его становлении // Вопросы философии. 2001. № 3.
7. Неклесса А. И. Господин воздуха // Полис. 2003. № 3.
8. Тульчинский Г. Л. Слово и тело постмодернизма. От феноменологии невменяемости к метафизике свободы // Вопросы философии. 1999. № 10.
9. Самохвалова В. И. Контуры постдействительности // Полигнозис. 1999. № 2.
10. Кравченко С. А. Играизация российского общества (К обоснованию новой социологической парадигмы) // Общественные науки и современность. 2002. № 6.
11. Рыбаков Н. С. Образование и человек в информационном обществе // Философия образования XXI века. Новосибирск, 2002. № 3.
12. Рыбаков Н. С. Человек и образование в информационном обществе // Профессиональное развитие педагога в системе постдипломного образования: Материалы IX областной научно-практической конференции 27–29 ноября 2001 г. Ч.1. Псков: ПОИПКРО, 2002.
13. Туронок С. Г. Информационно-коммуникативная революция и новый спектр военно-политических конфликтов // Полис. 2003. № 1.
14. Лосев А. Ф. История эстетических учений // Лосев А. Ф. Форма – стиль – выражение. М., 1995.
15. Тульчинский Г. Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб., 2002.
16. Самохвалова В. И. Контуры постдействительности // Полигнозис. 1999. № 2.
17. Самохвалова В. И. Массовый человек – реальность современного информационного общества // Полигнозис. 2000. № 1.
18. Самохвалова В. И. Информационные войны: культура против человека // Полигнозис. 2002. № 1.
19. Деннет Д. С. Почему каждый из нас является новеллистом // Вопросы философии. 2003. № 2.
20. Хоружий С. С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии. 2003. № 1.
21. Крушанов А. А. Megascience: новые рубежи наукогенеза // Современная картина мира. Формирование новой парадигмы. Вып. II. М., 2001.
22. Гадамер Х.–Г. Истина и метод. М., 1988.

О человеческом в образовательном процессе[*]

I

Образовательный процесс можно понимать предельно широко, выделяя в нем две основные составляющие: *воспитание* и *обучение*.

[*] Опубликовано в: Воспитание и обучение. Традиции, инновации, результативность: Материалы VIII областной научно-практической конференции 21-24 ноября 2000 года. Вып. V. Часть I. Псков: ПОИПКРО, 2001. С. 3–14

Не буду сейчас уточнять, в какой последовательности следует их расставлять, обе они чрезвычайно важны. Меня интересует мировоззренческая сторона проблемы, причем хочу обратиться именно к воспитанию.

Что такое воспитание? В словаре И. И. Срезневского говорится, что глагол *воспитать* – въспитати – имел в древнерусском языке значение *вскормить, выкормить*. Наряду с этим, данный глагол употреблялся и в расширительном смысле, указывая на духовный аспект жизни. И к XVIII в. в русском языке сложилось современное понимание воспитания как процесса воздействия на развитие ребенка или юноши с целью формирования его нравственных и физических качеств. При этом исследователи подчеркивают, что в русском слове «воспитание» сильно выражена духовно-нравственная составляющая, что делает его точный перевод на английский, французский или немецкий языки почти невозможным.

Воспитание – это вид воздействия человека на человека. Оно относится к тому типу отношений между людьми, который К. Маркс называл обработкой людей людьми. Какие здесь обнаруживаются особенности?

Процесс взаимодействия может быть изображен с помощью категорий субъекта и объекта. Объект – тот, кого воспитывают. Субъект – тот, кто воспитывает. Казалось бы, все здесь довольно просто и прозрачно. Однако люди – активные, деятельные существа, созидающие и преобразующие мир своего бытия, свою жизнь. Активность – родовая характеристика человека. Каждый человек изначально – субъект. Даже тот, на кого воздействуют, кого воспитывают. Отношения между людьми – это отношения между субъектами, это субъект-субъектные отношения. Их специфика заключается в том, что каждый человек, будучи изначально субъектом и испытывая воздействие со стороны другого субъекта, выступает по отношению к нему в качестве объекта. Иными словами, каждый из нас одновременно является и субъектом, и объектом, а потому картина воспитательного процесса в действительности становится весьма запутанной.

В свете сказанного сразу же следует констатировать, что воспитание нельзя представлять как одностороннее воздействие воспитывающего на воспитываемого. В силу того, что каждый из них – не только объект, но и субъект, то есть является активным началом, реагирует на воздействия другого, отношение между ними постоянно

меняется, оборачивается. Вообще здесь имеет место целый спектр воздействий:

* воспитывающего на воспитываемого;
* воспитывающего на самого себя;
* воспитываемого на воспитывающего;
* воспитываемого на самого себя;
* воспитывающего и воспитываемого (каждого из них) на свое ближайшее окружение (сверстники, родители, коллеги, знакомые и т.д.);
* обратное влияние не только ближайшего, но и более отдаленного окружения на каждого из них и т.д.

В итоге ни один из участников воспитательного процесса не оказывается посторонним по отношению к самому процессу воспитания и не может быть изъят из него без ущерба для воспитательного процесса. Все это вместе взятое образует сплошное, непрерывное поле, точнее, пространство воспитания, в котором развертываются сложнейшие и разнообразнейшие взаимодействия его участников – каждого с каждым, каждого со всеми, всех с каждым. Результатом этих взаимодействий оказывается преобразование и субъектов воспитательного процесса, и самого пространства воспитания в целом. Оно эволюционирует, трансформируется, дрейфует. Как, в каком направлении, от чего зависят все его подвижки? Вот в этом и надо уметь разбираться, в этом и заключается искусство управления процессом воспитания.

II

Для начала надо зафиксировать исходные точки и систему отсчета, чтобы можно было квалифицированно отслеживать ситуацию.

В чем суть обучения и воспитания в современных условиях? Чего мы хотим? К чему стремимся?

В Российской педагогической энциклопедии (1993 г. издания) говорится, что цель воспитания *заключается в развитии способности индивида самостоятельно определять свои взгляды, свою позицию*.

Среди принципов воспитания наиболее часто в педагогической литературе упоминаются принципы *самоопределения, саморазвития, самосовершенствования, самореализации, самоудовлетворения* и т.д. Все начинается со слова *само-*, а затем к нему добавляется что угодно. Эти принципы дополняются принципом *свободного выбора, успеха,* в практическом плане речь идет о *создании ситуации успеха*. Что и

говорить, все это выглядит внушительно, многообещающе, отдает свежестью и новизной. Но тут есть и материал к размышлению.

Прежде констатируем, что в настоящее время появилось довольно много исследований по проблемам, которые начинаются с одного и того слова: само-. Самореализация, самооценка, самосовершенствование, самопознание и проч. Педагогическая наука прямо-таки погрузилась в целое море исследований этого «само», очевидно, питая надежды на прорыв в области теории и практики воспитания и обучения, опираясь на эти самые «само-». В этой связи встает вопрос более общего порядка: что же представляет собой это самое «само-», и каковы его глубинные, первичные, метафизические, если можно так выразиться, истоки и основания? Каково, далее, мировоззренческое и методологическое значение этого «само», насколько оно является действительно новым, ведущим к новым идеям и открытиям в науке воспитания и обучения, каковы те последствия, что можно ожидать от увлеченности и абсолютизации данной тенденции?

Прежде всего, заметим, что понятие «само» (сам) происходит от греческого «aytos». Впервые оно появляется в поздних работах древнегреческого философа Плотина (205–270 гг. н.э.). Им широко была использована более общая категория, известная в философии под именем *самость*. Изучение самости начинается в древнеиндийском Брама-Атмане, в известных «Упанишадах», античная философия создает целое учение о Едином, исследование самости продолжается в «Ареопагитиках», Николай Кузанский, Мейстер Экхарт, немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг), «Каббала» – во всех этих, а также многих других учениях в той или иной степени рассматривается проблема самости.

Как отмечает А. Ф. Лосев, посвятивший исследованию самости одно из своих фундаментальных произведений «Са́мое само́», категория самости является наиболее синкретичной, то есть включающей в себя предельно объемное и сложно дифференцированное содержание, которое трудно каким-либо образом структурировать. При этом интерес к данной категории появляется или в начале, или же в конце существования определенной культурной эпохи. В начале, поскольку начинается поиск основного мифа, на который опирается эпоха в своем возникновении и упрочении в истории, в конце, поскольку этот основной миф уже максимально разработан. В середине эпох, как правило, к проблеме

самости не обращаются, поскольку это время посвящено аналитической деятельности по переработке материала эпохи [1, с. 356–397].

Если мы учтем, какое время переживает сейчас Россия, то нельзя не заметить, что оно знаменует начало новой эпохи, связанной с переустройством всей социально-культурной жизни, с переменной политических ориентаций и нравственно-духовных ценностей. Россия стремится к созданию гражданского правового общества, к утверждению демократических начал в общественной жизни, рыночной экономики, основу которой составляет конкуренция, которая, как представляется идеологам всех этих преобразований, даст мощный толчок развитию экономики и позволит, в конце концов, прийти к обществу всеобщего благоденствия.

Однако те трудности, с которыми сталкивается Россия на протяжении последних десяти лет преобразований, продолжающийся распад социальной системы, а вместе с ней – и некогда мощнейшего государства, причем распад этот идет под торжествующие крики самых ярых противников прежнего социалистического строя, все же более здравомыслящую часть общества заставляют задуматься над тем, туда ли и так ли идет Россия, что же она получит в итоге всех этих нескончаемо запутанных преобразований? Что здесь имеется в виду?

Дело в том, что нововременная идея построения гражданского общества в западной Европе так и осталась не более чем утопией. Вместо полного и последовательного воплощения принципов демократии создано то, что получило название декоративной, управляемой демократии, которой прикрываются различного рода антидемократические и даже тоталитарные режимы. Вместо гражданского общества с приоритетом прав гражданина по отношению к государству сложилось общество массового потребления, вместо торжества индивидуализма возник так называемый массовый человек, обладающий такими параметрами, которые никак нельзя отнести к лучшим образцам и достижениям демократических завоеваний. Возникло общество управляемого типа, где манипуляция человеком, начиная от его собственного внутреннего мира, сознания до внешнего образа жизни, достигла довольно внушительных размеров, стала настолько эффективной, что о спонтанных, стихийных выступлениях масс политики перестали даже говорить, не то чтобы учитывать в своих действиях.

Все эти тенденции лишь усугубляются в настоящее время, когда, что называется, «под панфары», под громогласное восторженное «ура!» начинается кампания по модернизации российской школы, получившая название информатизации. Действительно, широкое внедрение компьютерной техники в процесс образования, в образовательные учреждения – насущная потребность нашего времени, ибо весь цивилизованный мир уже давным-давно живет в новом для себя виртуально-социально-интеллектуальном мире, известным под названием Internet. Велики, безграничны возможности Internet'а, широко простирает он свои байты в дела и души человеческие. Но наряду с позитивным влиянием он несет с собой то, что становится уже реальностью – информационное общество, получившее название сетевого, сверхоткрытого, в котором стираются различия между актуальным и иллюзорным, между центром и периферией, социальное бытие становится бессубъектным, анонимным и поливариантным, все более и более подвергаются мистификации события, усиливаются транснациональные тенденции по сравнению с национальными [2]. Именно в этих условиях остро, актуально встает проблема новых мифологий, а вместе с нею – и проблема самости. В чем же она заключатся? Каково ее содержание и реальное значение?

III

Начнем со слова *само*-. Что оно означает? Каков его смысл?

Оно указывает на человека самого по себе, вне других людей. Я – сам и никто другой за меня. Оно говорит, что человек значим сам по себе и для себя. Но человек сам по себе – это человек, взятый в его характеристиках безотносительно к другим людям. Слово «сам» несет в себе парадоксальные свойства: с одной стороны, человека невозможно не сопоставлять с другими людьми, чтобы подчеркнуть его значимость для самого себя; а, с другой, оно направлено именно на отделение каждого человека от всех других, на указание того, что не свойственно остальным людям.

Человек сам по себе – это такой человек, который обладает чем-то таким, что не освобождает его от самого себя. Иначе он уже не может быть самим собой. Это есть что-то такое, что рано или поздно при всех внешних признаках, качествах, состояниях, переживаниях замыкается на человеке как носителе всех этих бесконечных состояний, переживаний, судеб. Иными словами, человек сам по себе – это такой человек, который допускает по отношению к себе

бесконечные характеристики, состояния, но непосредственно ни на какие отдельные характеристики, качества, состояния не сводится. Человек сам по себе является таковым благодаря его внутреннему единству, его внутренней цельности безотносительно к чему бы то ни было внешнему. Это и есть то, что один из наиболее выдающихся философов античности Плотин, как уже говорилось, назвал *самостью*.

Благодаря самости человек впервые обретает огромную общность и получает способность охватить все бесконечные области бытия, расширить до бесконечности свой горизонт. И вместе с тем благодаря самости человек обретает способность максимальной конденсации всех этих бесконечных проявлений в одной единственной, ни в каком смысле неповторимой точке. Самость стремится слить в себе как максимально универсальное, так и максимально индивидуальное. Самость выражает удивительное единство человека, концентрирующееся в его «я», то есть личностное начало. Она есть возвышающая сила, наиболее истинное и подлинное в нас.

Но зачем человеку дана его самость? Откуда она взялась? Каков в том смысл?

Самость, или «я» – это высшая неоплатоническая категория первоединства, примененная к человеку. Наивысшей ступенью и последним завершением всего бытия, согласно учению неоплатонизма, является Единое, которое охватывает собой все сущее. Человек в своем существовании должен вернуться к нему и слиться с ним. Приобщение человека к единству, полноте бытия достигается за счет реализации им своей самости. Самость, а вместе с ней и самопознание необходимы всему, что отпало от первичного единства, для восстановления в себе гармонии единства. При этом самость, утверждал Плотин, ориентирует на благо. Отсюда возникает необходимость самосовершенствования, причем в неоплатонизме человек разделяется на внешнего и внутреннего, так что цель самосовершенствования заключается в том, чтобы внутренний человек правил внешним. Отсюда, далее, возникает идея личной ответственности индивида за все, что он делает и претерпевает.

Единое по природе таково, что ускользает от всякого мышления и познания, оно выше всякого бытия и сущности. Самость как Единое, примененное к человеку, остается в своих характеристиках такой же неуловимой, находящейся вне его проявлений, а потому, образуя самое сокровенное в человеке, она представляет собой *особый*

принцип осмысления человека, не сводимый и не выводимый из деятельности. Самость, а вместе с нею и личностное начало в человеке выше его субъектной, деятельностной природы. Именно благодаря самости, благодаря тому что она уже есть, человек может быть индивидом, то есть неделимым, цельным. Именно благодаря самости индивид становится тождественным себе самому, самосознающим субъектом, способным на ответственное действие. Поэтому самость, воплощающая в себе личностное начало, служит причиной существования индивида, а не наоборот, как считает официальная психология, будто индивид есть предпосылка становления личности [3]. Таков исходный смысл *самости*, а вместе с этим и смысл слова *само-*.

В дальнейшем ситуация сложилась так, что понятие самости постепенно обретало различные звучания. Одно дело – в христианстве, изначально ориентировавшим человека на отречение от мира, на уход от него и требовавшим бесконечного внутреннего совершенствования. Другое дело – Новое время, породившее иные идеалы, нацеливавшее человека не на внутреннее самосовершенство, а на внешний образ жизни.

Поэтому когда мы в современных условиях говорим о *само-*, то должны отчетливо представлять себе, что же здесь имеется в виду, поскольку возможны деформации самости как в одну сторону – отрыв от максимальной универсальности, общности (*отпадение от Бога*), так и в другую – отрыв от максимальной индивидуальности с потерей уникальности и единичности (*утрата самотождественности, самоидентичности, распад на множественность*).

На это я специально обращаю внимание, поскольку в зависимости от интерпретации самости по-разному будут представляться и процесс воспитания, и его результаты, выраженные в многочисленных *само-*. Кстати, поэт и мыслитель Максимилиан Волошин писал: «Смысл воспитанья – Самозащита взрослых от детей». Как видите, здесь тоже использован термин *само-*.

IV

Итак, определение цели воспитания через развитие способностей индивида к тому, чтобы самостоятельно определять свои взгляды, свою позицию опирается на понятие «самость» и крепко «завязанное» на него понятие «личность». Если о самости в педагогике и психологии говорят мало, то уж с понятием «личность» знакомы

почти все. Хотя это не значит, что все уже тем самым хорошо знают, что же такое эта самая личность!

Здесь возникает много сложных проблем, в которых должны разобраться, прежде всего, специалисты в области воспитания – педагоги, психологи, практические работники. Но все же есть еще одна группа проблем, без обращения к которой их усилия могут осуществляться вхолостую, хотя, на первый взгляд, эти проблемы стоят далеко в стороне от непосредственных практических дел. Однако именно они задают тот вектор деятельности, те принципы, нормы и ценности, опираясь на которые мы и реализуем воспитательный процесс в конкретной школе, в конкретном регионе, в конкретной стране, в конкретную эпоху. Я имею в виду проблемы мировоззренческие.

Мировоззрение, как известно, представляет собой совокупность наиболее общих представлений человека о той или иной его сфере бытия, о мире в целом. Мировоззрение, далее, содержит в себе совокупность наиболее общих принципов, на основе которых человек строит свои взаимоотношения с миром, квалифицирует происходящие события. Эти принципы порой даже и не осознаются нами, проявляясь на интуитивном уровне, и мы в этом случае говорим: «так принято», «так надо», «так заведено», «такова традиция» и т.п. Но от этого менее действенными и влиятельными общие принципы не становятся, напротив, они входят в нашу плоть и кровь на подсознательном уровне, так что порой мы даже не склонны и фиксировать их влияние, тем более, сознательно учитывать в своей деятельности.

Исходная позиция, на которой я специально акцентирую внимание в свете обсуждаемых сегодня проблем, заключается в том, что мировоззрение представляет собой ту систему отсчета, по отношению к которой воспитание только и может быть понято адекватным образом. Конкретизируя сказанное, следует уточнить, о каком именно мировоззрении идет речь, с позиций именно какого мировоззрения осмысливается процесс воспитания, разрабатывается та или иная теория воспитания.

И если прежде, в советское время, такой системой отчета выступало научно-материалистическое мировоззрение строителей коммунизма, которое и само-то еще только-только формировалось, но были четко сформулированы его основные принципы, то сейчас в условиях мировоззренческого плюрализма, точнее, мировоззренческой неразберихи, можно встретить причудливое

переплетение самых невероятных, а порой даже взаимно исключающих идей, подходов, принципов, на основе которых, зачастую же – и вовсе без оных, работники образования пытаются выстроить подобие воспитательной системы.

Пожалуй, наиболее общий термин, которым можно обозначить сложившуюся ситуацию, таков: современное мировоззрение, а вслед за ним – и мышление являются *мозаичным* мировоззрением, *мозаичным*, *фрагментарным*, *разорванным* мышлением. Нередко используется термин «*некогерентное*», то есть *несогласованное*, *клиповое* мировоззрение и мышление, когда принцип одной системы соседствует с принципом, взятым напрокат из другой системы, напрочь отвергающей первую, когда одна мысль употреблена вне связи с другой, обе они совершенно безотносительны к третьей, а взятые все вместе не несут никакого смысла, хотя выглядит сказанное, написанное, озвученное очень убедительно, оригинально, даже просто здорово!

В результате человек привыкает к поверхностному мировоззрению, облегченному мышлению, к внешнему оперированию смысловыми единицами, не вникая в их собственное содержание. А на деле все оборачивается невнятностью позиций, размытостью ценностей, амбивалентностью оценок, затрудняется выбор, что неминуемо оборачивается ростом психического напряжения, нервозностью, а то и прямым срывом.

Мировоззренчески многое из того, с чем мы сейчас столкнулись в российской действительности, обязано своими истоками Новому времени, давно утвердившемуся в Европе и осмысленному философами, историками, социологами.

Нецельность, незавершенность, незаконченность, неудовлетворенность становятся чертами нового бытия Нового времени. Человек этой эпохи не удовлетворен ни настоящим бытием, ни тем более бытием прошлого. Постоянное недовольство наличным бытием, настоящим – важнейшая характеристика сознания Нового времени. Подлинное бытие для него – там и потом, в будущем. До него неопределенно далеко, а потому надо спешить. Но чем больше спешит новый человек, тем более он попадает в рабство спешности. *У-спех* становится гарантом, а то и просто эрзацем достижения полноты в будущем. Недостижимая цель заменяется фантомным чувством успеха.

Будущее же никогда не завершено, оно не цельно. А потому человек нового времени всегда есть человек незавершенный. Желание подчинить себе время, которое постоянно ускользает, – вот истинное основание успеха. Успевая, – торопишься. Торопишься – значит спешишь. Но так как время неуловимо и неподчинимо человеку, то предела этой спешки, этой торопливости не существует. А потому сам успех как у-спевание к чему-то становится невозможен, а цель его оказывается иллюзорной. Человек Нового времени – это вечный должник перед настоящим, перед своим собственным бытием, перед своей самостью, наконец [4, с. 86–101].

В этой связи ставлю отнюдь не риторический вопрос: в кого мы превращаем ученика, ориентируя его на ситуацию успеха?

Другая важнейшая особенность мировоззрения Нового времени, последствия которой мы до сих пор испытываем почти постоянно, заключается в том, что все живое и ценное человек этой эпохи перенес внутрь самого себя, мир же потерял душу, превратившись в простой механизм, лишенный всякого человеческого, тем более божественного содержания. Наука, изучающая этот мир, перестала интересоваться вещами в их неповторимости и существенности, занявшись конструированием рациональных схем. Живой, наполненный смыслами мир превратился в механистическую, темную и бесконечную вселенную, лишенную всякого смысла и враждебную человеку, в которой действуют слепые силы законов, управляющие поведением разнообразных сложных объектов, названных системами.

В первой половине XX в. это обстоятельство подметил русский философ С. Л. Франк: "В научном и философском сознании нашего времени, кажется, остается недостаточно отмеченным тот разительный факт, что человеческая мысль, после примерно 250-летнего – с середины 17-го по конец 19-го века – блуждания по пути механического понимания мира, за последние полвека обнаруживает тенденцию к некоему новому (обогащенному всеми новейшими открытиями) варианту античного космологического воззрения и отчасти даже к научному подтверждению некоторых мотивов ветхозаветно-христианской космологии" [5, с. 341]. Словно продолжая эту мысль, в конце 90-х годов нашего века академик РАН, директор Института философии РАН В. С. Степин пишет: "В современной науке сформировалось новое видение природной среды, в которой протекает жизнедеятельность людей. Природа начинает рассматриваться не как механическая система, но как целостный

живой организм... это новое понимание непосредственной сферы человеческой жизнедеятельности как организма, а не как механической систему, стало научным принципом, обоснованным многочисленными конкретными теориями и фактами" [6, с. 7–8].

Что означает, что мы смотрели, да еще и продолжаем смотреть на мир механистически? Из жизни человека стало уходить все человеческое. Чувства (дружба, любовь и т.д.) истолковываются как *процессы обмена информацией*, да и сам человек уже характеризуется как *сложный информационный процесс*, постоянно уравновешивающий внутреннюю среду и внешнюю среду его окружения путем обмена информацией. Человек — *система* динамическая, становящаяся личностью (прижизненно совершенствующая свою антиэнтропийную организацию) и проявляющаяся в этом качестве в процессе взаимодействия с окружающей средой. Вместо попыток истолковать смысл жизни в категориях, достойных человека, мы говорим о его жизненном пути, в обучении прокладываем разные образовательные маршруты, выстраиваем индивидуальные траектории развития. Все это – свидетельство механистического подхода к обучению и воспитанию.

Вся эта, равно как и подобная ей терминология как раз и привязывает нас к механистическому пониманию происходящего, существенно упрощая и вульгаризируя мироощущение человека. На сей счет великий русский философ современности А. Ф. Лосев язвил: «Но если вы мне скажете, ... что человек есть соляной раствор студенистых белков, то уж извините, пожалуйста, – обманывайте дураков. Сами вы – студенистые белки. Приятель мой вовсе не какой-нибудь там, прости Господи, студенистый белок, а очень приличный и достойный человек». И называть любовь информационным обменом, а человека – информационной системой как раз и означает утверждать и затверждать механистическое понимание человека, человеческих отношений, изымая из этого подлинно человеческое содержание.

Когда мы говорим, что нас интересует, как устроен мир, каковы механизмы его существования и развития, то употребляем термины, не вполне соответствующие тому, что хотим понять. Высшее достижение механицизма заключается в представлении о мире как сложной, пусть даже и саморазвивающейся, самоорганизованной системе. Но все живое превышает системное, уже живой организм, не говоря о человеке, качественно выше любой организации. И даже ставшее ныне модным синергетическое видение мира все же по своей

сути есть сведение живого к косному и формальному. Да и помогут ли системный подход и синергетика с их категориями (хаос, порядок, катастрофа, бифуркация и т.д.) более глубокому пониманию человека, равно как и процесса воспитания, – вопрос очень спорный.

Человек – это не машина! И не система! Так утверждать – значить стоять на механистической точке зрения. Человек – самость, которая выше всякой системы. Но человек и не только организм. Он не может быть без остатка редуцирован до организменного уровня. О нем нередко говорят как о гармонии, симфонии, но все же довольно часто он представляет собой какофонию. Что с ним делается? Что происходит в глубинах его духа, души, тела, наконец? Для анализа этих его составляющих есть человеческие, слишком человеческие категории, о которых мы, как педагоги, забываем, а порой даже и не подозреваем об их существовании: себялюбие, сладострастие, грех, вина, тревога, страх, забота, слезы, радость, трезвение, искушение, чревоугодие, помысел, залог, просветление, осенение, порыв, переживание, испытание и т.д. Нередко их относят к экзистенциальным категориям. Но это не совсем верно, поскольку они относятся к движениям человеческой души и обстоятельно исследуются в христианской аскетике. К примеру, священномученик Петр Дамаскин († в 1157 г.) насчитал 298 разных страстей и 228 добродетелей, влияющих на наше поведение. Не мешало бы обратиться и к богатейшему опыту духовного устроения человека, который накоплен в мировых религиях. Это не значит, что надо слепо тянуть оттуда все подряд, нет. Надо сопоставлять светское и религиозное, чтобы на этой основе работать на воспитание человека, понимая цели и смыслы его.

Тут непаханое поле проблем, обращение к которым могло бы способствовать развитию теории и практики воспитания и обучения.

Литература

1. Лосев А. Ф. Са́мое само́ // Лосев А. Ф. Миф – число – сущность. М., 1994.
2. Неклесса А. И. Трансмутация истории // Вопросы философии. 2001. №3.
3. Новиков Д. В. Учение о личности в христианском богословии IV-VIII веков // Человек. 2000. №3.
4. Павленко А. Н. Бытие у своего порога (посильные размышления). М., 1997.
5. Франк С. Л. Реальность и человек. СПб., 1997.
6. Степин В. С. Российская философия сегодня: проблемы настоящего и оценки прошлого // Вопросы философии. 1997. №5.

Человек и образование в информационном обществе*

Назначение образования – обеспечивать человеку восхождение к всеобщей своей природе, делать человека существом духовным. Но это лишь одна сторона образовательного процесса. Другая заключается в том, что, становясь существом образованным, человек усваивает опыт духовности. Он субъективирует и индивидуализирует всеобщий опыт человечества и развивает на этой основе собственные индивидуальные способности, аккумулирует в себе энергию опыта, овладевает теми смыслами, которые накопило человечество. Сказанное предполагает, что образование должно опираться на определенную концепцию человека. Человек – объект, впрочем, равно как и субъект, бесконечномерный. Значит ли, что связь между концепцией образования и тем или иным пониманием человека должна оборачиваться бесконечной множественностью (мультивариантностью) интерпретаций образовательного процесса? Если отвечать на поставленный вопрос положительно, то можно утонуть в подходах и вариантах согласования представлений о человеке и образовании. А если отвечать отрицательно, то следует искать новые пути решения поставленной проблемы, равно как и стремиться к достижению максимальной степени общности в исследовании этой проблематики.

Образование и человек – вот две составляющие, взаимодействие которых должно выводить исследователя, а вслед за ним и практического работника на продуктивную концепцию образования. Но, если быть более точным, то к этим двум составляющим необходимо добавить еще две. Во-первых, человек – существо общественное, стало быть, мы получаем треугольник, заключающий в себе отношения между человеком, обществом и образованием. Во-вторых, не следует забывать и о государстве, в котором живет человек как гражданин и которое надстраивается для регуляции общественных отношений над обществом, а потому весьма сильно влияет и на реализацию образовательного процесса. В итоге вместо треугольника

---

* Опубликовано в: Профессиональное развитие педагога в системе постдипломного образования: Материалы IX областной научно-практической конференции 27–29 ноября 2001 г.: В 2 ч. Ч.1. / Под ред. Н. С. Рыбакова. Псков: ПОИПКРО, 2002. С. 8–18.

перед нами вырисовывается квадрат[14], в котором все его вершины а) «завязаны» друг на друга, б) обладают относительной самостоятельностью, отличаясь собственной спецификой, и в) образуют систему противоречий. И поскольку цели существования человека, общества и государства далеко не совпадают ни по объему, ни по содержанию, постольку образование, как примиряющая инстанция, должно определенным образом учитывать весь спектр целей и координировать их.

Но возможно ли это? К примеру, О. В. Батлук, автор ряда интересных публикаций по истории философии образования (см.: [1], [2]) довольно категоричен: «Задачи образования и государственные интересы исключают друг друга: или мы сохраняем себя ради ученого досуга или растрачиваем краткое время собственной жизни на общественные дела.

Таковы позиции, составляющие существо данной проблемы: либо мы учимся *ради* государства, либо *вопреки* нему. И, на наш взгляд, каждый раз, когда обсуждаются перспективы *образовательной реформы*, подобное рассмотрение следует начинать не с вопросов, как и кого мы будем учить, а с того самого очевидного и вместе с тем самого трудного – ради чего?» [2, с. 160]. В итоге возникает своего рода дилемма: либо образование служит для решения задач государственного масштаба, либо оно необходимо исключительно для индивидуального совершенствования личности. Она может быть переформулирована следующим образом: может ли стать лучше само государство, если все его подданные будут образованными, в пределе – все с учеными степенями? Положительный ответ на этот вопрос далеко не очевиден, да и история государств, в том числе и российского, свидетельствует об обратном. Во-первых, у власти стояли и государством управляли далеко не всегда образованные люди, скорее, наоборот. И даже когда у власти находятся люди с учеными степенями, то позитивные сдвиги в эволюции государства из этого автоматически не следуют. Во-вторых, отношение к сфере образования у властей предержащих нередко складывается негативное не из-за их невежества, а по той причине, что связь между решением государственных проблем и развитием образования далеко не очевидна, она не является непосредственной. Потому-то и должны быть весьма тщательно изучены механизмы и каналы связи между

[14] По аналогии, заимствованной из логики, где используется понятие «логический квадрат», данный квадрат назовем «образовательным квадратом».

индивидуальным совершенствованием граждан, которое реализуется через развитую систему образования, и влиянием их совершенствования на решение государственных проблем.

Мы не согласны с категоричностью заявления О. В. Батлука, хотя надо отдать должное, многое в его статьях подмечено довольно верно. Дело, однако, в том, что дилемма образования обретает вид дилеммы лишь тогда, когда не учитываются ни многоуровневость общества, ни многосложность природы человека, ни разнообразные функции государства, ни параметры самого образования.

Поясним сказанное. В ряде работ мы выделили несколько уровней онтологии общества, назвав их деятельностным, социоструктурным и социосистемным уровнями. (См: [3, 252–255, 266], [4]). Их суть вкратце такова. На первом уровне анализа (микроуровень) бытие социума предстает через деятельность индивидов, причем по своей форме социум есть со-бытие множества индивидов, по содержанию же он представляет собой суперпозицию их деятельности. Поэтому в своей социальной реальности индивиды образуют такое единство, из которого они уже не в состоянии «выбраться». Это единство представляет собой бытие в признанности (Гегель), которое образует некий континуум «*бытие – сознание*», в рамках которого вопрос о первичности-вторичности бытия или же сознания не имеет смысла.

На втором уровне (макроуровень) бытие социума раскрывается через разнообразные социальные структуры (экономическую, демографическую, поселенческую, классовую и проч.). Именно здесь складывается то, что обычно называют социальной средой, внешними социальными условиями жизни индивидов, которые оказываются первичными по отношению к бытию самих индивидов и на которые, в свою очередь, индивиды, так или иначе, воздействуют, преобразуя их. Континуум «*бытие – сознание*» здесь расслаивается, так что вопрос о первичности-вторичности бытия или сознания вполне правомерен.

На третьем уровне анализа социума (мегауровень) приходится учитывать, что разнообразные социальные структуры взаимодействуют между собой, образуя нечто цельное – общественную систему (социум), которая эволюционирует под влиянием внутренних факторов (действий индивидов и трансформации социальных структур). Именно этот уровень бытия социума имел в виду Маркс, когда уподоблял общество органической системе и говорил, что она сама для себя создает недостающие органы. Субъективность, которой насквозь изнутри «пронизан»

социум вследствие того, что в истории действуют люди, наделенные сознанием, волей, преследующие свои собственные интересы и т.д., на этом уровне снимается, в итоге чего эволюция социума как системы в целом оказывается преимущественно объективной. А это означает, что континуум «*бытие – сознание*» предстает здесь в форме объективности, несущей вполне определенный смысл (истории, эпохи), который и стремятся постичь люди.

Специально подчеркнем, что отмеченные уровни (возможно, их гораздо больше) являются не чем иным, как абстракциями. Действительный социум есть их нерасторжимое единство, причем каждый из них «просвечивает» в каждом, из-за чего постижение смыслов бытия социума, истории становится особенно запутанным. Действие есть основание социума, социальная структура – восприемник основания, система – выражение социума в целом в его определенных образцах, типах. И когда речь заходит об образовании (обучении и воспитании), то с методологической точки зрения необходимо отчетливо представлять, в сопоставлении с каким из данных уровней бытия социума рассматриваются проблемы образования. В частности, в своей практической жизни мы непосредственно действуем, функционируем на микроуровне. Уже здесь возникает масса сложнейших проблем, таких как проблемы непосредственного общения с обучаемыми и воспитуемыми, проблемы разработки конкретных приемов и методик преподавания того или иного предмета, планирования учебно-воспитательного процесса и т.д. На макроуровне встают вопросы создания и функционирования системы образования, скажем, государства, региона, области, района, существования разветвленного образовательного пространства, способного удовлетворить образовательные запросы населения. Здесь, далее, решаются проблемы разработки программ, подготовки кадров, набора учеников в школы (тут связь с демографической и поселенческой структурами обнаруживается довольно ощутимо). Да и само образование предстает здесь не иначе, как социальный институт, стало быть, как одна из социальных структур, связанная с остальными социальными структурами. Наконец, на мегауровне встают вопросы о месте и роли образования как социального института в системе общества и государства в целом, обсуждаются проблемы сущности и смысла образования, возможностей и способов его воздействия на бытие человека и общества и т.д.

На каждом из уровней встают свои, особые и весьма сложные проблемы, требующие неотлагательного рассмотрения. Кроме того, имеет место наложение проблем одного уровня на другой, в результате чего появляются новые проблемы более глобального характера, проявляющиеся к тому же по-своему на каждом из указанных уровней. Следовательно, между данными уровнями существуют как прямые, так и обратные взаимовлияния, причем микро- и макроуровень как бы «погружены» в контекст последующих уровней, завися тем самым от них через обусловленность более общими принципами. Но нельзя не видеть и того, что макро- и мегауровень испытывают спонтанные, стохастические воздействия со стороны микроуровня, причем это может приводить к разрушению последующих (синергетический эффект). Говоря об образовании в контексте данных уровней онтологии социума и учитывая те многочисленные связи и проблемы, что фиксируются «образовательным квадратом», обратим, прежде всего, внимание на то, что поскольку имеет место эволюционный дрейф общества в целом, постольку встает вопрос о его связи с изменением типов человека, а также разных государственных устройств с изменением смысла самого образования. Вот о некоторых аспектах этой сложнейшей проблемы и пойдет далее разговор.

Общество представляет собой связь, отношение между людьми. Эта связь, в общем и целом, реализуется во вполне определенных формах, то есть можно говорить о существовании различных типов связей. Изменяется тип связи, – изменяется и тип общества, то есть тип социальности. А с каждым типом социальности связан и определенный тип человека. В свое время Маркс выделил основные типы социальности, с которыми связаны и основные исторические типы личности. Среди типов социальности выделяют, прежде всего, *первобытный стихийный коллективизм*, в рамках которого отдельный индивид как таковой самостоятельно не существует, он слит с общиной, не мыслит себя вне ее, вне кровнородственных связей. Далее идут отношения *личной зависимости*, которые делятся на отношения *полной* личной зависимости (рабовладелец и раб) и *частичной* личной зависимости (феодал и крепостной крестьянин), после них следуют отношения *вещной зависимости* (буржуа и пролетарий), наконец, согласно Марксу, с наступлением коммунизма утвердятся *отношения свободной индивидуальности*.

Отношения личной зависимости, как полной, так и частичной довольно хорошо изучены. Обстоятельно изучены и отношения вещной зависимости, суть которых сводится к тому, что посредником в отношениях между людьми для этого типа социальности становится вещь как произведенный товар. При этом хорошо известно, что один товар можно отделить от другого, так что правомерно говорить об отдельном товаре-вещи. Произведенный товар опять-таки может быть соотнесен с отдельным индивидом-производителем. И если вспомнить о том, что в основе буржуазного общества лежит индивид (социальный атом), то нельзя не заметить, что товар-вещь и индивид довольно-таки хорошо коррелируют друг с другом. Более того, можно утверждать, что субстанцией социальности в этом обществе оказывается вещь как товар. Точнее говоря, чувственно-материальная оболочка вещи, которая выходит на первый план ее (вещи) бытия.

В условиях средневековья, когда господствовало религиозное мировоззрение, основным принципом миропонимания был догмат о творении мира Богом. Средневековый человек, сталкиваясь в своей деятельности с внешним бытием вещи, стремился понять, насколько это было возможно, замысел Творца, создавшего эту вещь. То есть за внешней оболочкой вещи он пытался усмотреть ее смысловую суть, обнаружить некий скрытый параметр. Но когда интерес человека смещается с трансцендентного Бога на здешний мир, то и проблема всматривания в вещи с целью обнаружения их таинственного божественного смысла сама собой отпадает. На первый план выдвигается предметная, чувственно-осязательная, зримая сторона бытия вещи, которая, как кажется, репрезентирует вещь сразу и целиком, так что и обладание ею вселяет в человека уверенность в своем собственном могуществе безотносительно к замыслу Творца, ее создавшего.

Вещь в своем предметно-натуральном качестве, подвергнутая обработке человеком и через это втянутая в социальное бытие, становится мерилом достоинства личности. Количество и качество потребленных товаров-вещей оказывается эквивалентом, выразителем масштабности, значимости самого человека. Общество в целом ориентируется на все возрастающее производство товаров, достоинство индивида растет вместе с ростом потребления произведенных товаров. И поскольку между производством и потреблением, как показал Маркс, располагаются еще обмен и распределение как средств производства, так и произведенных

товаров-вещей, то начинается концентрация богатства, борьба за обладание все большим богатством. И все звенья данной цепочки начинают функционировать все интенсивнее и интенсивнее.

Такова, если говорить вкратце, стадия традиционного, индустриального капитализма, которому соответствует индивид, отдельный, атомизированный человек, предоставленный самому себе во всех своих начинаниях и устремлениях и вынужденный поэтому активно действовать, чтобы утвердиться в мире. Этому типу социальности, равно как и типу человека, отвечает и соответствующий тип образования, нацеленный на развитие, прежде всего, интеллектуальных способностей индивида, с тем чтобы его господство над внешним миром и над другими людьми могло только усиливаться. Плюсы и минусы таким образом организованной системы образования довольно хорошо известны, поскольку в Европе она продолжает существовать и поныне.

Как бы долго ни длилась эволюция этого типа социальности, рано или поздно возрастающая интенсивность данного процесса должна была привести и, разумеется, привела к тому, что он сам себя начал постепенно изживать. Применительно к обществу заговорили о постиндустриальной стадии его эволюции, затем повсеместно утвердился термин «информационное общество». Терминология с прилагательным «информационный» вошла не только в научный, но в обывательский обиход, привычными стали слова «информационные технологии» (в том числе и в образовании), «информационная безопасность», «информационные войны», «информационная экономика», «информационная природа сознания», «информационная картина мира», «информационная парадигма», «информационный подход к проблеме здоровья», «информационная сущность музыки» и др. Взаимоотношения между людьми начали строиться на информационной основе, так что посредником отношений между ними оказалась именно информация. Это дало основание многим исследователям утверждать, что информационное общество несет с собой новый тип социальности, стало быть, и новый тип человека, личности со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Вообще говоря, информационное общество, по-видимому, представляет собой радикальную модификацию общества, основанного на вещной зависимости, его модернизированный вариант. Здесь есть некоторая параллель: в случае индустриального общества, как уже говорилось, мерилом достоинства личности

является качество и количество потребленных товаров, которыми необходимо сначала овладеть; в случае же информационного общества мерилом достоинства личности становится количество, а вслед за этим – и качество потребленной информации, которую тоже необходимо в той или иной мере усвоить, стало быть, овладеть ею. Внешне рост информированности индивидов ассоциируется с ростом их образованности, поскольку даже не всякой вещью можно овладеть без соответствующей подготовки, а уж об информации и говорить нечего – она предъявляет к индивиду гораздо бóльшие требования. Потому неизбежен всплеск интереса к образованию и потребности в нем. В то же время между данными двумя типами социальности имеются принципиальные различия, ибо у них разная субстанция: в одном случае вещь, в другом – информация. А природа информации иная: хотя информация имеет материального носителя, она может быть выражена знаковым способом, но вместе с тем она невещественна, идеальна. Вместо чувственно-осязаемой вещи субстанцией отношений между людьми оказывается что-то невещественное, неосязаемое. На первый план здесь выступает знаково-символическая составляющая, которая восстанавливает в правах изгнанный было смысл (смысл вещи, процесса, события и т.д.), а вместе с этим особое значение приобретают и ценностные ориентации как точки опоры, ориентиры в потоках и массивах информации, служащие для ее отбора, поляризации и адаптации к потребностям индивидов.

Производственный цикл (производство – обмен – распределение – потребление) сохраняется, но существенно меняется его содержание: вместо производства товаров начинается бурное производство информации, обмен – это обмен информацией, распределение – ее же, потребление – это потребление информации. Возникает потребность в средствах производства, переработки, хранения, трансляции, распространения информации, предоставления ее потребителю. Но все эти процессы имеют не вещественно-предметный, а знаково-символический характер: производство символов, скажем, в виде ценных бумаг; обмен становится символическим; распределение – это распределение символов-знаков, а вместе с этим и смыслов, потоки которых можно регулировать, дозировать, перераспределять, придерживать, «подправлять» и т.д.; наконец, потребление тоже начинает обретать знаково-символический характер, доходя в своих крайних формах до иллюзорности, кажимости, ограничиваясь лишь

поверхностью, хотя бы уже по той причине, что сфера (трансцендентного) смысла, которую в здешнем мире и репрезентирует информация, бесконечно разнообразна и неисчерпаемо глубока, так что в ней легко потеряться. При этом у потребляемой информации обнаруживается существенное отличие от потребляемой вещи: если вещь в процессе потребления изнашивается, то информация в силу ее невещественного характера не изнашивается.

Приобретенной вещью в данное время может пользоваться один индивид, либо несколько, если речь идет о совместном пользовании, а вот одной и той же информацией одновременно могут пользоваться все люди, проживающие на территории какого-либо региона, скажем, области, государства, а то и всего мира. Поэтому отношения информационной зависимости по-новому организуют жизнь человека, изменяют то социальное пространство, в котором он живет, равно как изменяется и социальное время человеческой жизнедеятельности. В частности, стало уже обычным делом в научной и популярной литературе, посвященной организации труда в информационном обществе, утверждать, что благодаря средствам коммуникации человек может квалифицированно выполнять свою работу, оставаясь у себя дома, то есть, не посещая соответствующее учреждение, где он раньше должен был находиться на рабочем месте «от» и «до».

И если отношения вещной зависимости еще позволяли говорить о дифференцированности самих индивидов, в частности, по социальному положению, по характеру трудовой занятости, то отношения информационной зависимости в известной степени эту дифференцированность нивелируют, а то и вовсе снимают. Дифференциация начинает складываться по другим основаниям. Скажем, возникает элита, занимающаяся разработкой программ и программных средств информационной деятельности, и появляются простые пользователи, которые оказываются в зависимости от данной элиты. При этом уже сейчас обнаруживается довольно противоречивая тенденция. С одной стороны, овладение даже на уровне пользователя программными продуктами усиливает дифференциацию и индивидуализацию людей. Информационные процессы предполагают, что индивид овладевает информацией «один-на-один», то есть оказываясь наедине с компьютером, самостоятельно осваивая и перерабатывая потоки информации. Это ведет к ослаблению непосредственных отношений между людьми, а то и вовсе может обернуться утратой личностных контактов. Вместе с тем

усиливается зависимость от тех же самых потоков информации, способов их передачи, переработки и восприятия самих индивидов, которые начинают подчиняться некому обезличенному, анонимному, но от этого отнюдь не менее могущественному единому информационному полю, через которое распространяется и функционирует необходимая для манипуляции людьми информация и которая начинает регулировать отношения между ними.

Возрастание дифференциации и индивидуализации на уровне непосредственного бытия (дальнейшая атомизация общества) человека есть вместе с тем и усиление зависимости всех индивидов (социальных атомов) от некоего единого информационного центра, который в силу особенностей природы самой информации находится одновременно нигде и везде. Последняя зависимость сводит индивидуальность человека на нет, делает ее, вообще говоря, излишней, так что человек при всей своей внешней индивидуализированности становится неотличим от остальных: он оказывается анонимным индивидом.

В итоге возникает новый тип человека – массовый человек, главной особенностью которого становится свойство «быть как все». Общее потребление информации, которую, к примеру, можно стандартизировать, типизировать, выражать в неких определенно дозированных формах, приводит к тому, что у массового человека складывается однотипное, серийное отношение к событиям, однотипные серийные образы и переживания, да и само личностное начало человека становятся стандартизированными и унифицированными. Появляется то, о чем раньше и подумать было невозможно – серийная (стандартизированная) личность. А это уже поистине революция, поскольку, по своему изначальному определению, личность есть нечто уникальное и неповторимое, она всегда единична и цельна, благодаря чему и отличается от других личностей, столь же уникальных и неповторимых. Типичная, серийная личность отвергает все эти сущностные характеристики, лишаясь своей прежней глубины и необходимости длительной и упорной работы над собой, чтобы исполниться в качестве личности.

К характерным чертам массофицированной личности некоторые исследователи относят:

* социальную дезориентированность относительно жизненных ценностей и приоритетов;

* некогерентность мышления, связанную с одновременным потреблением взаимно исключающих сведений и суждений, что порождает неадекватную ориентировку личности, а также апатию, анархию в настроениях;

* психическую неустойчивость, внушаемость (импозантный персонаж телепередачи «Тушите свет» Хрюн Моржов любил повторять по случаю и без оного: «Внушает!»), легковерие;

* пониженную способность к самостоятельному рассуждению, что снимает с него необходимость самостоятельно принимать решения, быть ответственным за что-либо;

* равнодушие к чужой боли, отсутствие склонности к сопереживанию, эгоистичность, отстраненность от участия в делах с другими;

* преобладание зрелищно-технического восприятия мира, превращение всего бытия в некое постоянное шоу;

* снижение способности к концентрации, а вместе с этим и способности к сосредоточению, в связи с чем постепенно утрачивается и способность к обучению;

* замена идеалов и ценностей модой и стандартами (даже в образовании магически заклинают на всех уровнях: стандарты, стандарты, стандарты...);

* высвобождение инстинктов, что ведет к ослаблению моральных запретов;

* безразличие к действительности, особенно если она человека перестает устраивать, и уход в иллюзорный мир и др. [5].

Представляется, что те принципы (самоопределение, саморазвитие, самосовершенствование, самореализация, равно как и прочие само-), на которых строится современный образовательный процесс, а также личностно-ориентированный подход в обучении и воспитании, которым так гордится российская педагогическая наука, считая его чуть ли не высшим современным достижением, концептуально очень далеки от реалий надвигающегося информационного общества и тех трансформаций человека, которые оно несет с собой, превращая его в массового человека, окрещенного в западной литературе гуманоидом.

Литература

1. Батлук О. В. Цицерон и философия образования в Древнем Риме // Вопросы философии. 2000. № 2.

2. Батлук О. В. Философия образования Сенеки: кризис цицероновского идеала // Вопросы философии. 2001. № 1.

3. Рыбаков Н. С. Факт. Бытие. Познание. Екатеринбург, 1994.

4. Рыбаков Н. С. Уровни онтологии социума // Народы содружества независимых государств накануне третьего тысячелетия: реалии и перспективы: Тезисы Международного научного конгресса. Санкт-Петербург. 15–17 мая 1996 г. Т. I. СПб., 1996.

5. Самохвалова В. И. Массовый человек – реальность современного информационного общества // Полигнозис. М., 2000. №1.

Humanitatis studiis в системе образования: страдания вокруг естествознания*

В данной статье, намеренно написанной в полемической форме, автор, не подвергая сомнению значимость естественных наук, обращает внимание на их недостаточность и даже принципиальную ограниченность в деле понимания мира и человека. Гуманитарные науки нельзя рассматривать лишь как дополнение к естественным – в системе образования они занимают не только равное место с ними, но и претендуют на доминирующую роль.

Ключевые слова: закон природы, мироздание, материальное, идеальное, вульгарный материализм, гуманизм.

Humanitatis studiis in the system of education: Sufferings round natural sciences

In this article, intentionally written in a polemic form, author, not exposing to the doubt meaningfulness of natural sciences, pays a regard to their insufficiency and even of principle narrow-mindedness on business of understanding of the world and man. Humanities cannot be examined only as adding to natural - in the system of education they occupy not only an equal place with them but also apply on a dominant role.

Keywords: natural law, the universe, material, ideal, vulgar materialism, humanism.

В системе российского образования существуют два основных ряда учебных предметов – естественнонаучный и гуманитарный. Есть и другие, но о них в настоящей статье речи не будет, как не пойдет речь и об указанных предметах в узко прагматическом плане. И все же мы начинаем с общеизвестного, чтобы поставить целый ряд вопросов, размышления над которыми и составят содержание публикуемых материалов.

---

* Опубликовано в: Вестник Псковского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные и психолого-педагогические науки. Выпуск 3. Псков: ПсковГУ, 2013. С. 3–10. В настоящей статье развиваются идеи, высказанные автором ранее. См.: [1, с. 5–18].

Итак, предметы естественнонаучного и гуманитарного цикла. Какова конечная цель их изучения? На что они направлены? Что дают они человеку? Разумеется, можно удивиться и задать встречный вопрос: а, разве, автору не ведомо, зачем они изучаются? Это ж всем понятно. Понятно-то понятно, да вот только нет ясности от этой понятности. Не исключаю, что это состояние – чисто индивидуальное авторское. А вдруг тут скрывается нечто более серьезное?

Естественнонаучные предметы дают знания о природе, раскрывают перед учеником и студентом удивительный и таинственный мир, говорят о его сложном устройстве, величественности и грандиозности. Исследуя природу, разгадывая ее тайны, человек оттачивает наблюдение, накапливает опыт, развивает мышление, достигает тонкости, изощренности в доказательстве и аргументации, учится фантазировать, путешествует по далеким мирам. Изучение природы дает человеку могущество, новые источники энергии, материалы, продукты питания. Природа – исток благоговейного созерцания, любования и преклонения, восхищения открывающейся грандиозной картиной мироздания. Изучая природу, человек уточняет и свое место в мире.

Структура мира, точнее, Вселенной чрезвычайно чувствительна к численным значениям ряда физических констант, и даже небольшое отклонение в ту или иную сторону значений заряда электрона, постоянной Планка, скорости света и ряда других угрожает ее стабильному существованию. Это обстоятельство выражено в так называемом антропном принципе. Человек живет в довольно узком температурном, радиационном, гравитационном и других физических и химических интервалах, что дает основания говорить о хрупкости[15] существования жизни, в том числе и человека, на Земле, как бы напоминая о непреходящей ценности человека, человеческой жизни, всего живого. Б. П. Вышеславцев говорит о законе всеобщего трагизма бытия, согласно которому все «возвышенное, благородное, драгоценное есть вместе с тем самое хрупкое и уязвимое. Человек более уязвим, нежели растение; растение – более уязвимо, нежели камень…». «Что же касается механики атомов и химических процессов, то она вообще остается незыблемой при всякой мировой катастрофе, при всякой гибели земли, ибо низшая ступень физико-химического бытия есть самая прочная ступень» [3, с. 222].

[15] Существует так называемый принцип хрупкости хорошего, согласно которому «всё хорошее (например, устойчивость) более хрупко, чем плохое» [2, с. 82].

Жизнь уникальна и в иных вариантах, кроме земного, она человечеству пока еще неизвестна. Обращаясь к истории возникновения Вселенной, вместе с автором одного из учебных пособий невольно хочется воскликнуть: «Великое счастье для нас, что в первичном веществе был избыток протонов над нейтронами. Благодаря ему остались во Вселенной несвязанные протоны, и впоследствии образовался водород, без которого не светило бы Солнце, не было бы воды, не могла возникнуть жизнь. Не было бы жизни, не было бы и человечества. Так наше существование и сама возможность познания Вселенной прямо определяется отдаленным прошлым, начальными моментами Вселенной» [4, с. 340]. Если же учесть, что возраст Вселенной составляет по разным подсчетам от 15 до 20 млрд. лет, то проникаешься особым чувством благодарности к грандиозному процессу возникновения и эволюции Вселенной, случайно (или намеренно?) реализовавшему именно такие, а не иные величины физических констант, без чего нас никогда и не было бы.

Все здесь, казалось бы, чрезвычайно ясно и основательно. Кто ж против науки, особенно естествознания с его фундаментальностью будет возражать! Правда, находятся и такие, существует даже целое движение, называемое антисциентизмом, направленное против засилья науки и предостерегающее, чтобы из естественных наук человечество не сотворило себе кумира, не превратило их в фетиш, не стало идолопоклонничать перед естественнонаучным знанием. А тенденция к этому есть, и она довольно сильна, культивируя в настроениях и умах не только ученых, но и обывателей, то позитивистский скепсис, то технократическую надменность.

В чем же дело? Наука, утверждает цитированный выше В. М. Найдыш, стремится к максимальной точности и объективности. «Одна из главных особенностей науки состоит в том, что она нацелена на отражение объективных сторон мира, т.е. на получение таких знаний, содержание которых не зависит ни от человека, ни от человечества. Наука стремится, прежде всего, построить объективную картину мира, т.е. отразить его так, как он существует как бы «сам по себе», независимо от человека. Никакой другой компонент духовной культуры (ни искусство, ни идеология, ни религия и т.д.) такой цели перед собой не ставит» [4, с. 12]. Вот, оказывается, где собака зарыта! Эволюционирующая Вселенная «постаралась» создать такие условия, чтобы в ней мог поселиться (вселиться) человек, а естественные науки стремятся изгнать его из мира, проигнорировать его наличную

данность при изучении разных там физических, химических и прочих процессов. Но коль скоро это так, то возникает законный вопрос о том, насколько эти самые естественные науки, воюющие с человеком, нужны человеку? Возникает парадокс: и без них нельзя, и с ними невозможно! Это наводит на мысль, что естественнонаучные предметы при всей их существенности все же страдают какой-то ограниченностью.

Чтобы разобраться в этой проблеме, начнем с рассуждений на общие темы. Философия стремится изучать мир в целом. Такой мир называется Универсумом. Вместе с тем философия четко констатирует, что человек находится в особом отношении к Универсуму. Эта особость фиксируется в форме оппозиции **Я–не-Я**, где под **Я** в обобщенной форме понимается человек с его мышлением, разумом, сознанием, духовностью, культурой, тогда как под **не-Я** подразумевается все, что противостоит, опять-таки в предельно обобщенной форме, данному **Я**. И возникает двойственная ситуация, подмеченная еще Г. Риккертом [5, с. 448-458]: то ли мировое целое следует брать вне **Я**, то ли оно необходимо должно включать в себя не только **не-Я**, но и **Я.** В первом случае оппозиция становится оправданной, при этом, добавим мы, становится оправданным и намерение естествознания брать мир как он есть, «без человека». Но тогда мир в целом, Универсум, утрачивает свой смысл именно как Универсум, как все в себя вбирающее, поскольку человек «выставляется» за пределы мира, то есть естественной природы. Во втором случае **Я** и **не-Я** оказываются необходимейшими частями Универсума и его в принципе нельзя рассматривать вне человека, независимо от него. Но в этом случае благородное намерение естествознания брать мир, как он есть, сам по себе, априори деформирует картину мира, не давая объективной истины, и естественным наукам тогда следует отказать в доверии в ходе познания природы, если они стремятся обойтись без человека. Иными словами, естественнонаучное знание необходимо должно включать в свой состав не только природу, но и человека, то есть быть человекомерным.

А. Ф. Лосев пишет: «Говорят, человек есть часть природы. Это – неправильно, потому что в человеке природа обязательно есть; а есть ли человек в природе, это – вопрос факта: в природе в то или иное время может и не быть человека.... Потому не человек есть часть природы, а природа есть часть человека... Человек есть не только

животный организм, но и социальное существо. Человек имеет не только физическое тело, но и личность. Человек не только вещь, но и дух, душа, личность, субъект, «я», сознание, самосознание. Куда деть человеку его собственное «я»! Это «я» нельзя уничтожить или растворить в процессах физико-химических или биологических» [6, с. 385]. Человек вносит в познание мира нечто такое, что не может быть описано исключительно в терминах естествознания, пытающихся изобразить мир сам по себе. Да и, по большому счету, рассмотрение мира самого по себе, вне человека – нонсенс: человек должен от себя, через себя, с помощью своего мышления, разума изобразить мир так, как будто бы в нем не должно быть самого человека. Такое требование равнозначно самоликвидации и человека, и человечества. Но на него, к сожалению, человек вынужден порой соглашаться, лишаясь знания самого сокровенного – знания жизни, знания самого себя, утрачивая тем самым возможность глубже постичь мир в человеческой проекции.

А. Ф. Лосев подчеркивает, что знание законов природы не есть жизненное знание, поскольку закон лишь дает картину того, что есть, но он не в состоянии объяснить, почему закон именно такой, а не другой. Закон, говорит он, есть преклонение перед роком. «Ясно, что законы природы есть только отражение реально данной картины природы. А почему реальная картина природы именно такова, этого никакие законы не объясняют» [6, с. 28]. В другом месте: «Жизнь есть химический процесс; и когда организм умирает, в нем происходят тоже химические процессы и *по тем же самым* общехимическим законам; и когда организм умер и уже разлагается, то в нем тоже происходят самые обыкновенные химические процессы, и не по каким-нибудь новым, а все по тем же самым общехимическим законам, что и рост, и жизнь, и умирание живого организма. После этого – можно ли, *предварительно не зная*, что такое жизнь, определять жизнь как физико-химическое явление? Если жизнь и смерть есть одновременно физико-химический процесс. Можно ли на основании только общих физико-химических законов судить о том, где жизнь и где смерть?» [6, с. 28–29].

Естественнонаучное знание, давая человеку много положительного, тем не менее, страдает существенными дефектами, поскольку стремится изобразить мир, разные его состояния, явления, процессы без и вне человека, то представить бытие и функционирование мира лишь в одной проекции. В этой связи и

возникает необходимость обратиться и к другой составляющей мира – к человеку, направить усилия на его постижение и дать целостную картину бытия. Для этого как раз и предназначены гуманитарные науки, которые порой рассматриваются как дополнительные к наукам естественного цикла. В общем и целом, статус их понятен. И все же многое здесь тоже нуждается в осмыслении и прояснении. При этом следует подчеркнуть, что гуманитарные науки, изучающие человека и все, что с ним связано, если они замыкаются только на человеке, в той же мере же односторонни, что и естествознание, сосредоточивающееся на одной лишь природе вне человека.

Гуманитарные науки, в противовес естествознанию, сосредоточиваются на изучении человека, но изучают они не внешний, телесный состав человека, а внутренний, душевный. Душевное, пишет И. А. Ильин, не пространственно, не протяженно, не материально, хотя оно и длится во времени. Для того, чтобы уловить душу, «недостаточно замечать и рассказывать то, что человек бесхитростно переживает; на самом деле здесь нужна гораздо более сложная и тонкая познавательная техника...» [7, с. 19–20]. Возможно, термин «техника», использованный здесь И. А. Ильиным, не очень удачен, поскольку имеет операциональный смысл и относит читателя сразу к технике естественнонаучного эксперимента, а потому лучше взять термин «метод» и говорить о своеобразии постижения внутреннего, душевного состава человека. При этом, когда обращаются к изучению человека, то первое, с чем сталкиваются, так это с необходимостью выявить специфичность его бытия, выражающуюся в жизни. «Жизнь, – по выражению В. Дильтея, – заключается во взаимодействии живых существ» [8, с. 129]. При этом, подчеркивает он, слово «взаимодействие» означает здесь переживание. Познание жизни, с его точки зрения, строится на принципе переживания, заключающемся в том, что «все, что существует для нас, как таковое дано лишь в настоящем» [8, с. 131]. Оставляя вне рамок настоящей статьи специальный анализ переживания, мы хотим еще раз обратить внимание на специфичность познания человека и на довольно-таки ограниченные возможности в этом деле естествознания. К сожалению, об этом приходится говорить снова и снова в связи с различными случаями.

Один из таких случаев достаточно серьезен, чтобы можно было пройти мимо него. Мы имеем в виду сенсационный успех биологической науки, заключающийся в том, что путем клонирования

было создано млекопитающее, овечка Долли, зачатое неполовым путем и из неполовой клетки взрослого животного, после чего на страницах научной и околонаучной печати началось бурное обсуждение темы клонирования человека. Здесь возникает масса сложных проблем, вызванных тем, что человек – существо социальное, разумное, обладающее личностным началом, юридическими правами, нравственное, верующее, так что клонирование человека может обернуться множеством непредвиденных и непредсказуемых следствий, способных уничтожить Homo sapiens'а как вид.

Не анализируя здесь аргументы как «за», так и «против», мы обращаемся к тексту «Декларации в защиту клонирования и неприкосновенности научных исследований», которая подписана 31 ученым мира, среди которых два лауреата Нобелевской премии, и все они являются лауреатами Международной академии гуманизма, что само по себе весьма примечательно. Уважаемые ученые пишут: «Насколько может судить научная мысль, вид Homo sapiens принадлежит к царству животных. Способности человека, как представляется, только по степени, а не качественно, отличаются от способностей высших животных. Богатство мыслей, чувств, упований, надежд, человечества возникает, по всей видимости, из электрохимических процессов в мозге, а не из нематериальной души, способы действия которой не может обнаружить ни один прибор. Поэтому нынешние дебаты по поводу клонирования заставляют, прежде всего, задаться таким вопросом: действительно ли защитники сверхприродных или религиозных аргументов имеют достаточно серьезную квалификацию для участия в этих дебатах?» [9].

В Декларации обращает на себя внимание то, что, разумеется, уважаемым ученым-естествоиспытателям философия и религия не указ, они с успехом могут пренебречь ими. Но все же не мешало бы знать, что азбучной истиной является установленная Гегелем закономерность превращения количества в качество, столь богато и впечатляюще подтверждающаяся прежде всего в бытии самой природы. Но то, возможно, неведомо Нобелевским лауреатам и академикам масштаба помельче?! Неужели у каждого из них интеллектуальные способности лишь количественно превосходят способности млекопитающих животных, и, не исключено, что когда-нибудь в не столь отдаленном будущем какое-то животное поднатужится и получит Нобелевскую премию за исследование нас,

разумных двуногих, так поражающих своей близостью к высшим животным? И число лауреатов Международной академии гуманизма в итоге, несомненно, увеличится.

Какая уж тут психология с философией и религией, если, по заверению уважаемых естествоиспытателей, с мыслями, чувствами, упованиями, надеждами дело обстоит до примитивизма просто: они возникают в мозге из электрохимических процессов и – никаких проблем! Совершенно не нужны ни внешний мир, ни общество, ни семья, ни что-либо иное – подключился к евророзетке, вызвал в мозге электрохимические процессы и – уповай, надейся, сколько хочешь. Не забывай при этом платить по счетчику за потребление электроэнергии! Высшим же упователем на всякие там надежды, чувства, прочие разные эмоции остается, по всей видимости, изобретенный человечеством электрический стул – на нем-то можно добиться аж сверхэлектрохимических процессов! Электрический стул – это вам не какая-то там нематериальная душа, а серьезный прибор! Браво, господа лауреаты Международной академии гуманизма! Да здравствует международный гуманизм! Или псевдогуманизм?

Очень всё сочиненное в Декларации заманчиво и ясно, этакое удивительное однообразие, этакая чудесная редукция – все страсти суть электрохимические процессы и никаких тебе неожиданностей. Куда уж там до этого «глубокомыслия» христианской аскетике, анализирующей внутреннюю душевную жизнь человека и до тонкостей исследующей ее тончайшие многообразные проявления. К примеру, священномученик Петр Дамаскин (ум. в 1157 г.) [10, с. 200–206] насчитал 298 разных страстей и 228 добродетелей, о действии которых в нашей жизни многие академики и ученые рангом поменьше, видимо, и не подозревают. Неужели все это – тоже лишь электрохимические колебания в головном (а быть может, и в спинном тоже!) мозге человека? Но можно ли по электрохимическим колебаниям в мозгу человека отличить гения от идиота, доброго человека от опасного преступника, папу римского от бездомного бродяги – ведь колебания-то совершаются у всех одинаково, разве что только частота и амплитуда их бывает различной. И все же, спрашивается, можно ли по форме кувшина определить, что в нем хранится? Прав был цитированный выше А. Ф. Лосев, что жизнь и смерть протекают по одним и тем же физико-химическим законам и на их основе нельзя отличить, где жизнь, а где смерть, а потому такое

знание оказывается знанием бесполезным. Науке безразлично, где жизнь, а где – смерть. Она – внегуманна.

Однако, оказывается, уважаемые ученые не склонны доверять даже электрохимическим колебаниям, протекающим в их собственном мозге, если их не зафиксирует соответствующий внешний прибор. Раньше-то было все очень просто. Декарт провозгласил знаменитый принцип сомнения, заявив, что сомневаться можно во всем, кроме самого акта сомнения. Но акт сомнения – это мыслительный акт, так что через свое собственное сомнение я могу установить, мыслю я или же нет. Иными словами, я могу сомневаться во всем, но в том, что сомневаюсь, то есть в самом акте сомнения, уже не сомневаюсь. Довольно простой критерий, с помощью которого любой человек определит, сомневается он или же нет, стало быть, мыслит или просто пребывает в состоянии безмыслия. Правда, как только наш субъект попытается выяснить, мыслит он, или же нет, так сразу ступит на тропу мышления, и вероятность определения им своего собственного (мыслительного) состояния становится равной единице.

С развитием науки, получается, все существенно усложняется: узнать, мыслю я или нет, протекают ли в моем мозге электрохимические процессы или еще только раскачиваются, я могу только после того, как подключусь к прибору. А если прибора под рукой не оказалось? Или он забарахлил? Тогда я и ведать не буду, мыслю или нет, не говоря уже о том, правильно ли протекает процесс моего мышления! Слишком серьезное и хлопотное это дело – естествознание: на все надо положить ... прибор, иначе, откуда мы будем знать о мыслях, о какой-то там нематериальной душе. Ну и глупое же было до сих пор человечество: и жило почему-то без приборов, и вообще непонятно, зачем навыдумывало всякой чуши по поводу чего-то там нематериального! Вот пришли знаменитые ученые-академики – и сразу осчастливили все человечество: ничего нематериального, не зарегистрированного приборами, нет и категорически быть не может. Оставь нематериальные сомнения всяк, подключающийся к прибору!

Не стоит пространно говорить о том, что существует многовековая традиция споров между материализмом и идеализмом по поводу выяснения первичности-вторичности материального или идеального. Излишне здесь напоминать и о том, что в истории человечества существовали и до сих пор не прекращаются

многочисленные попытки либо найти способ соединения материального и идеального в единое целое, либо же напрочь оторвать их друг от друга. Все это относится к философии и религии, о которых уважаемые ученые-естествоиспытатели могут иметь самое отдаленное представление. Правда, это, что называется, их личное дело. Но ведь знаменитые ученые, несомненно, сделавшие немало – каждый в своей области – это еще и люди, обязанные элементарно логически мыслить, пусть даже и на электрохимической основе. Почему же в таком случае они не замечают, что нематериальное (=идеальному) потому и нематериально, что противостоит материальному. Нематериальное является отрицанием материального, стало быть, уже чисто логически представляет по отношению к материальному «все наоборот». Прибор – это тоже материальная штуковина. И, как материальный предмет, он может воздействовать, значит, и регистрировать лишь материальное, к коему, увы, душа никак не относится. А потому все попытки уловить с помощью материального прибора нематериальную душу обречены на провал. Этому противится элементарная логика, не говоря уже о природе самой души.

Пожалуй, в этом отношении поучительной может быть история возникновения и развития нейрокибернетики, поставившей цель исследования явлений сознания, которое, как известно, нематериально[16]. Ф. В. Бассин, излагая историю исследования бессознательного, подчеркивает, что современная нейрокибернетика исключает представления о сознании из числа рабочих понятий, которые использует учение о мозге, что категория «сознание» как рабочее понятие чужда этой науке, не находит законного места в рамках общей картины мозга, создаваемой нейрокибернетикой [11, с. 37, 44]. С тех пор науки о мозге шагнули далеко вперед, но естественнонаучные исследования еще и еще раз свидетельствуют, что нейрокибернетика, физиология высшей нервной деятельности, другие науки изучают мозг как вещественный субстрат, так и не доходя до изучения сознания как нематериального феномена. Они изучают мозг как «особо сложный кусок вещества», но не находя там сознания, которое и не может нигде конкретно находиться в силу того, что оно нематериально и потому не локализуется в пространстве и времени, начинают говорить, что оно и не существует, что его нет

[16] Отметим, что существуют попытки доказать материальность сознания с опорой на определенную интерпретацию данных современного естествознания [12].

нигде, следовательно, оно вовсе и не нужно, что довольно ограничиться одними лишь «электрохимическими процессами», замеряемыми приборами. Отрицать существование нематериального, включая сюда сознание, мысль, чувство, упование, страсть, легче всего, но этим исследователь волей-неволей лишь расписывается в собственном бессилии. Очень велик соблазн отождествить их с некими материальными, хотя бы и особо тонкими, субстанциями типа торсионных полей, которые когда-нибудь да удастся зарегистрировать с помощью приборов. Такая позиция в философии хорошо известна и называется она вульгарным материализмом, который в конце XX-начале XXI вв., к сожалению, не только расцвел, но и обрел чрезвычайно утонченные формы, о чем свидетельствуют постоянные сенсационные сообщения об открытии учеными то гена «джентльменства», то гена «страсти», то гена «болтливости», то еще какого-либо экзотического гена типа «постоянного ковыряния в носу»… И гораздо сложнее, признавая самостоятельное существование нематериального, заняться исследованием способов его существования, связи с материальным, изучать каналы воздействия нематериального на материальное.

В Интернете можно найти дискуссию о семи смертных грехах, первый список которых был составлен Григорием Великим еще в VI в., а концепция семи смертных грехов распространилась после трудов Ф. Аквинского в XIII в. Смертный грех – это повреждение души, которое ведет к ее смерти, стало быть, к повреждению всей человеческой природы. Некоторые современные генетики стремятся подвести под них соответствующую материальную базу, пытаясь разыскать в человеке гены гордыни, зависти, обжорства, алчности и т.д. В данном стремлении еще нет, как говорится, никакого криминала. Все проблемы начинаются после того, как на гены, которые, якобы, имеются у человека от природы, перекладывается ответственность за все грехи, так что человек, впадающий в какой-либо грех, вроде бы сам по себе и ни при чем. Какое прекрасное и эффективное «руководство» для оправданий действий любого негодяя! И заметим, с помощью так называемых «открытий» генетики!

A propos, продумывая детали данной статьи, смотрю параллельно по каналу «Россия-1» утреннюю передачу. В одном из фрагментов телеведущие взахлеб рассказывают об исследовании поцелуев, их смысле. Оказывается, при поцелуе происходит интенсивная

вентиляция легких, усиленно работают мышцы лица, расходуется энное количество калорий, что способствует похудению, вырабатывается гормон счастья и проч. Одним словом, поцелуй – сплошное укрепление здоровья, так что люди, целуйтесь, не стесняйтесь! С удовольствием бы поддержал этот призыв, но вот что-то от всего этого фрагмента оторопь берет, хочется задать вопрос: люди, не сходим ли мы с ума от этакой информации, не шизуем ли? Представляю себе парочку влюбленных, которые перед очередным поцелуем берут калькуляторы и вычисляют продолжительность и интенсивность сего действа, чтобы похудеть на 0,5 кг, провентилировать на 30% легкие, разогреть мышцы левой половины лица и т.д. Бред какой-то, поставляемый науками! Как мудр и глубок в своих размышлениях А. Ф. Лосев, категорически возражающий против искажения понимания мира со стороны естествознания: «Вы живете холодным блудом оцепеневшего мирового пространства и изувечиваете себя в построенной вами самими черной тюрьме нигилистического естествознания. А я люблю небушко, голубое-голубое, синее-синее, глубокое-глубокое, родное-родное... Словом, история не сводима на природу, наоборот, сама природа делается понятной только через историю» [13, с. 530].

В этой связи полагаем, что ситуация с грехами и подводимыми под них генетическими основаниями должна быть прочитана ровно наоборот. Многочисленные состояния духа и души были выявлены, зафиксированы, исследованы задолго до того, как возникла генетика и другие науки, имеющие дело прежде всего с материальными процессами. Потому не в одних генах здесь проблема, а в состояниях духовных и душевных, которые никакими материальными приборами зафиксировать невозможно, хотя они и открываются даже беглому взгляду человека. Благодаря научному прогрессу, естествознание спустя многие столетия доросло-таки до возможности исследования материальной (физической и физиологической) подкладки – не иначе – этих состояний. Но по своей простоте и наивности оно перепутало причину со следствием, вообразив, что именно разные там гены, химические вещества отвечают за то или иное состояние души, что именно в этих-то веществах все дело и заключается, что разные движения души есть следствие наличия или отсутствия определенных веществ в организме. Однако в жизни человека чрезвычайно важную роль играют как раз его внутренние нематериальные состояния, которые формируют его телесное бытие, влияют на физическое

здоровье, то есть нематериальные движения души и духа играют здесь доминирующую роль, они и выступают в качестве причины, а электрохимические колебания в головном мозге человека – не что иное, как следствие, ибо для обеспечения душевных состояний потребна физиологическая составляющая, тогда как для поддержания банальных электрохимических колебаний в мозге никакой гордыни, никакой алчности, никакой совести или же еще чего-то такого человеческого, слишком человеческого, вообще не нужно – воткни пальцы в розетку и баста! Еще раз повторим слова А. Ф. Лосева, что «история не сводима на природу, наоборот, сама природа делается понятной только через историю», стало быть, и через человека – главного субъекта истории.

Завершая несколько затянувшиеся претензии к Декларации и ее составителям, обратим в заключение внимание на весьма воинственную позицию ученых. Вместо того чтобы поразмыслить над природой нематериальной души, без чего и человек – не человек, и ученые – не ученые, а просто приборы, наши лауреаты и академики заявляют: а действительно ли противники клонирования имеют достаточно серьезную квалификацию, чтобы участвовать в дебатах по этой проблеме? Не больше и не меньше – защитники сверхприродных и религиозных аргументов вовсе не заслуживают того, чтобы ученые могли снизойти до них и внимать их словам. Почти как средневековая инквизиция, только наоборот: если человек в науке несведущ, то ату его! Это уже не просто интеллектуальный снобизм, но смертный грех гордыни ученых по отношению к обычному человеку, множеству людей малообразованных, неграмотных, однако, чувствующих, мыслящих, надеющихся, верующих, уповающих, любящих, общающихся в числе прочего и со сверхприродными силами. Возможно, прав был П. Фейерабенд, предложивший однажды отделить науку от государства. Он утверждал, что между комплексом научных идей и мифами, религиями никогда не было честного соревнования. Последние «исчезли или выродились не вследствие того, что наука была лучше, а потому, что *апостолы науки были более решительными борцами*, потому что они подавляли носителей альтернативных культур *материальной силой*» [14, с. 513]. Текст Декларации весьма красноречиво свидетельствует о воинствующей агрессивности подписавших ее ученых, которую не снимает их принадлежность к некой Академии гуманизма. Нет ничего более пошлого и противоестественного, чем агрессивные гуманисты!

Литература

1. Рыбаков Н. С. Обретение цельности // Развитие личности в системе непрерывного гуманитарного образования: Материалы научно-практической конференции: Екатеринбург, 22 марта 2000 г. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2001.
2. Арнольд В. И. Теория катастроф. М.: Наука. Гл. Ред. Физ.-мат. Лит., 1990.
3. Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М.: Республика, 1994.
4. Найдыш В. М. Концепции современного естествознания. М.: Гардарики, 1999.
5. Риккерт Г. Философия жизни. К.: Ника-Центр, 1998.
6. Лосев А. Ф. Жизнь. Повести. Рассказы. Письма. СПб.: АО «КОМПЛЕКТ», 1993.
7. Ильин И. А. Религиозный смысл философии. Три речи. 1914-1923 // Ильин И. А. Собрание сочинений в десяти томах. Т.3. М.: Русская книга, 1994.
8. Дильтей В. Категории жизни // Вопросы философии. 1995. № 10.
9. Декларация в защиту клонирования и неприкосновенности научных исследований // Человек. 1998. №3.
10. Преподобный Дамаскин Петр. Творения. М.: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001.
11. Бассин Ф. В. Проблема бессознательного. (О неосознаваемых формах высшей нервной деятельности). М.: Медицина,1968.
12. Яковлев А. И. Материальность сознания. Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009.
13. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Издательство «Правда», 1990.
14. Фейерабенд П. Наука в свободном обществе // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986.

Humanitatis studiis в системе образования: исчезающая мера и цельность человека[*]

В данной статье речь идет о гуманитарных науках как инструменте возделывания души человека. Обращается внимание, что возделывание души предполагает знание того, что есть человек, каковы его мера и природа. Однако в разрезе исторического развития мера человека становится исчезающей, расплывается природа человека, повреждается его цельность. Потому в современных условиях возделывание души человека превращается в серьезную проблему, требующую обстоятельного и всестороннего осмысления.

Ключевые слова: *возделывание души, мера человека, цельность человеческой природы, миссия гуманитарного образования.*

[*] Опубликовано в: Профессиональное образование в современном мире. 2011. №3. Новосибирск. С. 98–106.

Humanitatis studiis in the system of education: vanishing measure and wholeness of man

In this article speech goes about humanities as instrument of till of the soul of man. Attention applies, that till of the soul is supposed by knowledge that is man, his measure and nature is which. However, in the cut of historical development the measure of man becomes vanishing, nature of man runs back, his wholeness is damaged. That is why in modern terms till of the soul of man grows into a serious problem, requiring the detailed and comprehensive comprehension.

Keywords: *till of the soul, measure of man, wholeness of human nature, mission of liberal education.*

Гуманитарные науки сосредоточены на изучении человека, который, если не брать его исключительно как телесное, физическое существо, коренным образом отличается от других объектов природы, изучаемых естественными науками. В первую очередь через эти науки человек приобретает знания о самом себе. Автор одной из статей, посвященной проблеме образования, говорит, что понятие «гуманитарные науки», а точнее, «гуманитарные штудии» («humanitatis studiis») впервые употребил Марк Туллий Цицерон в 62 г. до н.э., выступая в римском суде в защиту греческого поэта Авла Лициния Архия [1, с. 115]. Исследуя творчество Цицерона, автор данной статьи приводит пять значений слова humanitas: образованность, мудрость, добродетель, цивилизованность, человечность. При этом все они сходятся на последнем, пятом, значении. «Действительно, и humanitas – образованность как совершенство ratio (философия) и oratio (красноречие), и humanitas – мудрость (как качество совершенного ratio), и humanitas – нравственное совершенство вообще и добродетельное отношение человека к человеку в частности, достигнутые cultura animi, и, наконец, humanitas – человеческое сообщество, воздвигнутое на фундаменте тех же философии и красноречия, – все это следует считать отличительным признаком человека и определением его «человечности»» [1, с. 128–129]. Ключевая идея в философии образования Цицерона, по мнению данного автора, состоит в том, что «нельзя *заставить* человека быть добродетельным», но добродетели можно научить. Через это человек в самом себе открывает начала справедливости и нравственного совершенствования, иными словами, он занимается самообразованием, необходимость которого была открыта Цицероном. Человек есть некое душевное существо, но чтобы

он стал человечным, его душа должна быть возделана, обработана. Именно для возделывания души и предназначены гуманитарные науки («humanitatis studiis»), если говорить об их практическом значении.

Разумеется, чтобы возделывать душу человека, надо знать, что такое душа. Возделывание предполагает, что душа принадлежит живому человеку, что это – именно его, индивидуальная, душа, а не какая-то иная. И коль скоро это так, то и начинать исследование возможностей воздействия на душу человека надо с изучения человека, с выяснения того, что он собой представляет. Но при всей очевидности и простоте данного вопроса ответ не является столь простым, поскольку на вопрос «что такое человек?» до сих пор нет однозначного ответа, впрочем, равно как нет и общепризнанной концепции человека.

Возделывание души, а вместе с этим – и самого человека начинается, как правило, с констатации эмпирически очевидного. Как существо природное, человек «вписан» в мир физических объектов. Он и есть один из таких объектов. Он условен, конечен, смертен, слаб перед стихийными силами природы. Однако как существо разумное он выходит за пределы ограниченного физического существования, являясь существом безусловным, неограниченным, могущественным. Самый факт «живого отображения в человеке безусловного бытия, как истинного бытия свободно-разумной личности, принудительно говорит человеку, что в его ограниченно-условном бытии существует какая-то особая связь с истинно безусловным бытием, и что его действительное положение в мире вовсе не есть положение механического Фокуса, в котором только отражается противоположность условного и безусловного, а имеет для себя и особое основание, и особую цель», – пишет В. И. Несмелов [2, с. 247]. Осознание этого особого основания, равно как и особой цели, и образует для человека загадку его бытия, которую он рассматривает как смысл своей жизни и которую пытается разгадать. Разрешение же противоречия между конечностью, условностью физического бытия и бесконечностью, безусловностью его устроения как существа разумного и составляет действительное содержание жизни человека.

Логически здесь возможны разные варианты: сведение человека исключительно к его телесно-физической составляющей и стремление рассмотреть все многообразные проявления через последнюю, что как раз характерно и для представленной в Декларации позиции

естествоиспытателей, более широко – для вульгарного материализма; растворение человека в его безусловно-разумном бесконечном бытии, что означает превращение его в существо исключительно бестелесное, бесплотное, но в небесной иерархии это место уже занято, например, ангелами; поиск многочисленных способов соединения в человеке телесного и разумного. В итоге возникает огромное разнообразие интерпретаций сущности человека, множество концепций его природы, стало быть, и множество рецептов, как возделывать душу человека.

Но что же есть человек? Веками, тысячелетиями ходит человек вокруг собственной тайны и не может ее разгадать. Тайна эта, как линия горизонта, стремительно удаляется, с какой бы скоростью к ней ни приближаться. В античности Сократ обозначил тезис, заимствованный у дельфийских оракулов: «Человек, познай самого себя». Но, спрашивается, зачем человеку познавать самого себя? Ведь познание природы – это познание того, что находится вне самого человека, познание некоей объективности, несущей практическую пользу. Познание другого человека, поскольку по отношению к первому человеку он тоже «находится вне» его, также совершается первоначально по признаку объективности, ибо другой человек воспринимается как объект, предстоящий перед данным человеком или противостоящий ему. Обращение же человека к самому себе, стремление проникнуть за фасад собственной внешней явленности побуждает его задуматься о себе в полном объеме этой явленности: что скрывается за тем, что (оче)видно? Что такое «я сам», «aytos»?

Античность дала и первый ответ на вопрос: зачем человеку познавать самого себя? Протагор заявил, что человек есть мера всех вещей, существующих, поскольку они существуют, и не существующих, поскольку они не существуют. Но и такой ответ не является ни проясняющим ситуацию, ни успокаивающим. Ведь неизбежно встает еще один вопрос: что значит «мера всех вещей»? Не в буквальном же смысле следует понимать заявленное и не измерять расстояние, скажем, от Пскова до Новосибирска, человеком, подобно героям известного мультфильма, которые измеряли удава то в «мартышках», то в «попугаях».

Ответ на этот вопрос много веков спустя К. Маркс сформулировал так: человек – универсальное существо, поскольку способен творить по мерке любого вида, не приспосабливаясь ни к какой фиксированной биологической нише. В XX в. обнаружилось,

что человек может творить не только по мерке любого вида, но и саму эту мерку. Научно-технические возможности человека нынче таковы, что он может создавать и использовать материалы с заранее заданными свойствами, которые в природе в естественном («чистом») виде не встречаются, взять хотя бы пресловутые пластиковые пакеты. Постепенно эта способность начинает распространяться не только на природные материалы, но и на общество, а также на самого человека.

Человек как универсальное существо абсолютно свободен в своем бытии. И хотя его свобода как существа телесно-органического ограничена – человек живет в сравнительно узком интервале температур, радиации, гравитации, он не может обходиться без воды, кислорода, пищи и т.д., – однако, с помощью специальных аппаратов (подводных, летательных и проч.) человек может проникать туда, где он не в состоянии жить без соответствующего технического оснащения. Отправляясь в космос, он выходит за пределы земного бытия. В мысли человек способен проникать туда, куда физически он попасть принципиально не может, например, на электронную орбиту, в недра звезды, так что сфера его существования постоянно расширяется.

Все это лишний раз свидетельствует о существовании универсального отношения человека к миру и к самому себе, которое говорит о том, что человек – существо деятельное. Своей деятельностью он создает мир своего бытия, общество, которое он своей же деятельностью преобразует и видоизменяет. При этом с каждым новым этапом исторического развития растут возможности и силы человека, возрастают интенсивность и мощь его деятельности, что приводит к еще более радикальным трансформациям мира его бытия. Однажды созданный человеком мир обретает самостоятельное бытие и начинает развиваться по присущим ему собственным законам, которые далеко не во всем совпадают с законами жизнедеятельности человека. Между человеком и созданной им социальной реальностью образуются противоречия, которое далеко не всегда разрешается в пользу человека. К настоящему времени они достигли таких масштабов, что создали угрозу для существования и общества, и самого человека.

Общество функционирует и развивается на научно-технической основе. Развитие техники в рамках общества порождает техносферу, безгранично расширяющую возможности человека, его сущностные (физические, интеллектуальные, а в последнее время и психические)

силы. Но эта сфера, равно как и общество в целом, функционирует по своим собственным законам. Она подавляет человека, подчиняет его бытие своим требованиям, например, законам эргономических систем, где человек должен подчиниться ритму деятельности машинных систем. Человек создает такую среду, которая становится агрессивной по отношению к нему, – человек оказывается лишним на этом машинном празднике жизни, если только он не сумеет вовремя адаптироваться. Мир, созданный человеком, постепенно превращается в постчеловеческий. Об этом пост- (человеческом, действительном, мировоззренческом, модернистском и т.д.) написано немало ([3], [4], [5], [6], [7], [8]), процесс же, как говорится, не только пошел, но и продолжает идти все увеличивающимися темпами. В итоге противоречия, которые неизбежно должны разрешаться, выливаются в техногенные и антропогенные катастрофы и приводят к новым серьезным проблемам.

Что происходит в этих условиях с человеком? Продолжает ли он сохранять себя в качестве универсальной меры всего сущего или же новая реальность требует иных, вне- и сверхчеловеческих измерений? Не случайно же в настоящее время в нашем тезаурусе о делах человеческих все чаще встречается не только приставка *пост*-, но и *супер*-: *супер*дискотека, *супер*музыка, *супер*шоу, *супер*соревнование, *супер*звезда и т.д.

Обращение к человеку как мере всех вещей было важно в том смысле, что, как утверждает Н. А. Бердяев, «разгадать тайну о человеке и значит разгадать тайну бытия. Познай самого себя и через это познаешь мир» [9, с. 293]. Но слова о человеке как мере всех вещей, продолжая звучать как оптимистический призыв, в настоящее время превращаются в некий символ, лишающийся своего определенного смысла, в красивый симулякр XXI века.

Хорошо измерять мир, когда имеешь дело с твердой и стабильной мерой. Когда же сама мера начинает расплываться, то результаты измерения становятся катастрофическими. Разумеется, здесь следует учесть урок, преподанный естествознанием, в частности, надо иметь в виду принцип неопределенности Гейзенберга, который запрещает сколь угодно точное одновременное измерение положения (координаты) элементарной частицы и состояния ее движения (импульса). Возникает этот принцип из-за того, что сам микрообъект двойственен по своей природе, являясь в одно и то же время и волной, и частицей. Если частица (вещества) предполагает точечную (с учетом

размеров) локализацию в пространстве и времени, то волна (поле) запрещает эту самую локализацию, поскольку она (волна) стремится заполнить сразу все пространство. Она как бы расплывается по всему пространственно-временному объему. Отсюда и появляются знаменитые волны вероятности, описываемые так называемой пси-функцией и позволяющие установить местонахождение и состояние микрообъекта лишь с определенной степенью вероятности.

В известной степени подобная неопределенность присуща и самому человеку, о котором говорят как и биосоциальном существе и маятник бытия которого попеременно отклоняется то в сторону *био-*, то в сторону *социо-*. И если в XX в. основные рассуждения о человеке строились на знаменитом марксистском тезисе о том, что сущность человека есть совокупность общественных отношений, то с падением авторитета марксизма начинают меняться и представления о человеке. В конце XX – начале XXI вв. колебания маятника резко ушли в сторону *био-*, через призму которого предпринимаются отчаянные попытки репрезентировать всю человеческую природу. Но принцип неопределенности не может допустить, чтобы одна из составляющих была целиком редуцирована к другой, так что благородные стремления понять природу человека адекватно, хотя и поляризовано, – то через *био-*, то через *социо-*, - в итоге оборачиваются ее неизбежной деформацией.

Когда мера становится неопределенной, то и представления о человеке, а через него – и о самом мире – оказываются еще более расплывчатыми, дающими образ человека лишь в каком-то вероятностном интервале. Иными словами, человек как мера всех вещей начинает расплываться, становиться аморфным, лишенным своего четкого контура. Х. Ортега-и-Гассет заявляет, что у человека нет природы, и называет его «странником бытия», «вечным эмигрантом» [10, с. 448, 468]. К подобной же мысли приходит и С. С. Хоружий: «Из опыта современности проступает некоторый новый облик человека, новая *антропологическая реальность, лишенная неизменяемого сущностного ядра.* Этот облик в корне расходится с традиционными европейскими представлениями о человеке» [11, с. 39].

Итак, человек как мера всех вещей сам для себя оказывается не очень понятным существом, поскольку вопрос о мере зависает не только концептуально, но, что не менее симптоматично, вообще теряется где-то на многочисленных задворках истории. К чему ведет

исчезновение меры, какими последствиями для человека и общества оно оборачивается? Исчезновение меры ведет к распадению человека на части, к фрагментаризации его бытия, к тому, что в пределе каждая его частичка обретает самостоятельное существование. Распадение человека означает утрату им собственной гуманитарной составляющей, ибо только цельный человек может быть полноценно и подлинно гуманным и обладать гуманитарным измерением бытия. С большим сожалением приходится констатировать, что в XXI в. гуманитарность постепенно уходит из нашего бытия, чем озабочены целые страны и правительства, правда, пока что в весьма своеобразной и ограниченной форме. Мы имеем в виду учащающиеся в мире разнохарактерные катаклизмы и оказание гуманитарной помощи странам то в связи с локальными вооруженными конфликтами, то в связи с землетрясениями, то в связи с масштабными техногенными катастрофами, ибо помогать можно только тем, что потеряно, чего у людей нет.

Это обстоятельство требует чрезвычайной осторожности при сосредоточении на гуманитарных штудиях (науках) как важнейшем инструменте возделывания души человека, где особенно должен соблюдаться принцип «не навреди».

Чтобы у человека была твердая мера, он должен предстать перед самим собой вполне определенным, устойчивым, собранным, центрированным. Он должен оказаться единым и цельным. Но и само слово «мера» в переводе с греческого означает «часть», «частичка». Поэтому противоречие прокрадывается уже в саму меру: чтобы что-то измерить определенной мерой, необходимо это что-то разбить на части, выбрав некую единицу измерения как вполне определенную цельность, а уж затем использовать ее как эталон для измерения всего остального. В итоге измерение становится процедурой разрушения, а не созидания. Правда, человек, способный в отличие от других вещей, вопрошать о самом себе, замечает Г. Марсель, «находится в силу этого по ту сторону всех, неизбежно частичных ответов...» и заявляет, что «я склонен даже спросить себя, не ослепляет ли нас, в конечном счете, это обилие частичных знаний; я хочу сказать, что оно, как кажется, исключает возможность простого и единого ответа – иначе говоря, этого света, к которому неистребимо стремится нечто в нашей душе» [12, с. 144]. У человека, стало быть, в глубине души заложена тяга к некоему свету, к простому и единому пониманию смысла происходящего. Но для этого он сам изначально должен предстать как

некое целое, что и приводит нас к понятию цельного человека. Тем самым точка отсчета указана.

Цельный человек уже по самому смыслу слова «цельность» должен быть, с одной стороны, чем-то нераздельным, единослитным, заключающим в себе вполне определенный смысловой потенциал, а, с другой, должен «состоять» из частей, обладать некоей структурой. Обращение к истории философии и христианской мысли показывает, что цельный человек есть единство внутреннего и внешнего человека.

Понятие внутреннего человека уходит в античность, встречается у Платона, у апостола Павла, рассмотрено Августином и прочно вошло в христианство. Внутренний человек ориентирован на совершенствование своего духа, духовных состояний, стремится подчинить духу движения души и тела. Внешний человек, напротив, ориентирован на внешние формы бытия, на удовлетворение в первую очередь своих плотских потребностей, страстей, желаний и влечений. Несколько модифицируя ситуацию, можно утверждать, что для человека внешнего доминирующей является установка на социализацию, тогда как для человека внутреннего ведущей оказывается деятельность по самоусовершенствованию духовно-душевного мира, его состояний.

Цельный человек – такой человек, в котором части (стороны) его природы не только совмещаются, но и находятся в гармонии друг с другом. Сколько частей может содержать цельная человеческая природа? Априори ответить на этот вопрос невозможно: их число ничем не ограничено и может простираться от двух до бесконечности. Но сам вопрос оказывается важным: это вопрос о необходимости и достаточности каждой части, следовательно, вопрос о полноте ее представления именно данным числом частей.

Нам импонирует идея о трехчастном строении человека, включающем в себя дух, душу и тело. Представление о триединстве (тримерии) человека является довольно распространенным и проходит через мифологию, античную философию, древнецерковную литературу. При этом обнаруживается, что каждая из частей тримерии состоит из ряда элементов, так что строение человека оказывается довольно сложным. Человеческая природа вбирает в себя содержание мира неорганического (человек состоит из тех же атомов, что и любое вещество), мира органического (человек есть белковое тело, живой организм), мира социального (человек есть социальное животное), человек обладает психикой, способностью к постижению скрытых

смыслов бытия, потому идея триединства не кажется уж столь поверхностной. Напротив, она вбирает в себя очень многое, обладая при этом весьма высокой эвристичностью.

В свете сказанного можно утверждать, что цельным является такой человек, все части которого (безразлично, три, четыре, огромное множество) функционируют совместно. Если каждая из них действует сама по себе, независимо от остальных, то очевидно, что никакой гармонии не получится. Если они подавляют друг друга, то и результат будет соответствующий. Для обеспечения гармоничного бытия человека все части его природы должны функционировать совместно, не подавляя друг друга, не поглощаясь и не смешиваясь. Заметим, что некоторые святоотеческие мыслители, к примеру, Дионисий Ареопагит, Климент Александрийский, говорили не о гармонии, а о симфонии взаимодействия частей, об их синергийной деятельности. Русский философ Л. Карсавин посвящает специальное исследование проблеме симфонической личности.

Как только между частями человеческой природы начинается рассогласование, цельность человека деформируется и может разрушиться вовсе. Потому для поддержания собственной цельности человек должен прилагать значительные усилия как внешнего, так и внутреннего свойства. ибо всегда найдутся факторы, препятствующие как достижению, так и сохранению гармонии между частями. Одним словом, различные факторы действуют, как правило, в направлении деформации и разрушения цельности. Практически степень достижения цельности зависит от многих обстоятельств, так что каждый человек реально представляет индивида лишь с той или иной степенью воплощения цельности.

В этой связи уместно заметить, что миссия гуманитарного образования должна заключаться в формировании у человека собственной, внутренней системы защиты, предохраняющей его от деформации и распада цельности. Возделывание души – это выработка иммунитета против понижения степени гармонии и распада на отдельные части, система действий (практик), направленных на сохранение и укрепление цельности, органичности бытия.

Но почему так важно стремиться к сохранению и удержанию цельности? Что представляет из себя человек, утративший цельность, человек расколотый? Впечатляющие картины такого расколотого состояния изображает И. А. Ильин [13, с. 433–439]. Он пишет, что

такой человек несчастен и остается таковым даже тогда, когда ему все удается. Исполнение желаний не радует его, ибо он расколот даже в своем желании, удовлетворение его не может быть цельным. Его удел – вечное недовольство. Его предназначение – погоня за новыми радостями. Но разочарование подстерегает его на каждом шагу. У него расколотое сознание – а это болезнь духа. У него нет своих убеждений, в сфере истины он беспомощен, проблему добра и зла он подменяет вопросом об относительно полезном и относительно ущербном. Он стоит на точке зрения релятивизма в вопросах Отечества, правосознания, справедливости, враждебен религии. Только искусство приветствует он, правда, если оно идет у него на поводу. В основе всего этого, пишет И. А. Ильин, «лежит *выродившееся бытие*, расколотая, дробная жизнь души, лишенная корней и избегающая всего совершенного» [13, с. 436]. В нем нет самой драгоценной основы духовного характера – всеобъемлющего, единого, единственного центра жизни. Он находит удовольствие в своем собственном «множестве» изнутри, в нем существуют как бы несколько центров одновременно, но об истинной своей беде, об истинном своем положении он не догадывается. «Современный кризис – это кризис расколотого человека. И чем раньше мы это поймем, тем лучше для нас... Человек должен обрести в себе свою цельность» [13, с. 438].

Раскол человека, расплывание его меры означают дальнейший распад его составных частей – духа, души и тела. Более того, появляется возможность воздействия на отдельные части и состояния человека, минуя его цельность, в результате чего такой человек как личность начинает снимать с себя ответственность за свои собственные действия: «это не я ударил, это моя рука как-то сама собой поднялась и съездила ему по физиономии».

Когда части тримерии рассогласовываются и распыляются, вслед за этим они утрачивают и синергийный эффект взаимной поддержки, согласованной работы, что порождает дополнительной стимул к интенсивному расплыванию и исчезновению меры человека, дающий начало новому безудержному и ускоряющемуся распадению цельности человека. Таким образом, преобразование, возделывание (обработка) человеческой природы по частям лишь усугубляет деформацию его бытия в целом.

Как и многие христианские мыслители, И. А. Ильин говорит о существовании единого центра жизни, который собирает все части

человеческой природы и удерживает их как единое целое. Только с учетом его существования и возможно более эффективное осмысление роли гуманитарных наук в процессе возделывания человеческой души, поскольку она существует не сама по себе, но в составе человеческой тримерии и накрепко «привязана» к данному центру. Что представляет собой этот центр? Об этом речь пойдет в следующей статье.

Литература

1. Батлук О. В. Цицерон и философия образования в Древнем Риме // Вопросы философии. 2000. №2.
2. Несмелов В. И. Наука о человеке. Т.1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань, 1994.
3. Гуревич П. С. Феномен деантропологизации человека // Вопросы философии. 2009. № 3.
4. Гуревич П. С. Феномен дебиологизации человека // Полигнозис. 2009. 3(36).
5. Нариньяни А. С. Между эволюцией и сверхвысокими технологиями: новый человек ближайшего будущего // Вопросы философии. 2008. № 4.
6. Самохвалова В. И. Контуры постдействительности // Полигнозис. 1999. №2.
7. Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология: Новые перспективы свободы и рациональности. Спб., 2002.
8. Хоружий С. С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии // Философские науки. 2008. № 2.
9. Бердяев Н. А. Смысл творчества / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
10. Ортега-и-Гассет Х. История как система // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 1997.
11. Хоружий С. С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии. 2003. № 1.
12. Марсель Г. Человек, ставший проблемой // Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы. М., 1995.
13. Ильин И. А. Взгляд в даль. Книга размышлений и упований // Ильин И. А. Собрание сочинений в десяти томах. Т.8. М., 1998.

Компетентность сквозь призму антропологии*

Начавшийся XXI век – время тотальной сдачи позиций, зацикливание на обывательщине, непосредственно переходящей в

* Опубликовано в: Профессиональное образование в современном мире. 2011. №1. Новосибирск. С. 20–27.

циничную пошлость и ввергающей массы населения в шизоидное состояние. Правда, этот демарш отдельные политики пытаются подретушировать и даже квалифицировать как стремительный переход к инновационному функционированию чуть ли не во всех сферах общественной жизни – от экономики до образования. В ранг высшего достоинства не только в сфере мысли, но и в самой жизни возводится однобоко интерпретируемый прагматизм, идеалы и ценности которого едва ли позовут в светлое будущее. Уходит в прошлое понятийная четкость, размывается контрастное видение мира – на смену всему этому идет тотальный эклектизм, порождающий социально-политические миражи, в теневых интенциях которых часто теряется не только рядовой обыватель, но и искушенный государственный муж.

На фоне бравурной тональности этих трансформаций развертывается грандиозная реформа системы отечественного образования, в основе которой лежит так называемый компетентностный подход. Здесь нет необходимости упоминать имена инициаторов этого подхода, заимствующих отнюдь не лучшие образцы западных систем образования, равно как нет возможности приводить примеры тех благостных преимуществ, которые якобы реформа и названный подход несут гражданам России. Просто напомним принцип методологической беспомощности, сформулированный известным российским политическим деятелем: «Хотели как лучше…». Вот только почему-то у доброго отечественного намерения практически во всех сферах все начинается с «лучшего хотения», но неминуемо оборачивается одним и тем же: «… получилось как всегда». Так, видимо, будет и с реформами в образовании.

Попробуем поразмышлять обо всем этом чуть более развернуто. Суть реформирования системы образования, как в общей, так и в профессиональной ее части, заключается в переходе от так называемой знаниевой (в иной интерпретации: энциклопедической) к компетентностной модели. О причинах кризиса первой модели и необходимости перехода ко второй довольно обстоятельно писали В. А. Болотов и В. В. Сериков, всячески демонстрируя преимущества компетентностного подхода в образовании, не скрывая, впрочем, и сложности перехода к ней [1, с. 8–14]. Выскажем некоторые соображения, сопоставляя эти модели друг с другом и учитывая уже полученные в этой области результаты.

Достоинством знаниевой модели являлось то, что она предлагала ученику широкий набор разнообразных знаний, которые тот должен усвоить. Она входила в качестве важнейшей составляющей в более общую модель формирования всесторонне развитой гармоничной личности. Один из ее недостатков выражался в том, что по мере развития наук и прироста знаний объем информации, подлежащий усвоению, постоянно увеличивался. В сфере не только общего, но и высшего профессионального образования за этим процессом угнаться было невозможно. К тому же дифференциация наук приводила к необходимости пересматривать набор тех основных дисциплин, которые следовало бы изучать уже в школе, причем этот набор опять-таки должен был бы постоянно пересматриваться. Наконец, знаниевая модель не учитывала способности ученика, его склонности к той или иной науке, в частности, гуманитарную или же естественнонаучную и математическую ориентацию. Далеко не каждый ученик способен в равной мере освоить гуманитарные и естественные науки.

Компетентностная модель общего образования исходит из других принципов, в известной мере, противоположных знаниевой. Если знаниевая модель в качестве исходного пункта имела знание, которое должен был освоить ученик, то компетентностная ставит во главу угла личность ученика, который должен освоить то или иное знание. Что, кстати, давало основание сторонникам этого подхода говорить и об усилении личностно-ориентированного обучения. При этом подразумевалось, что поскольку индивиды обладают разными способностями, постольку мера овладения ими какой-либо совокупностью знаний определяется факторами, идущими в том числе и от них самих. Помимо способностей здесь далеко не последнюю роль играют интересы, мотивы, диктующие необходимость изучения каких-либо предметов, ближайшие и отделенные жизненные перспективы и т.д. В итоге меняется логика подхода к обучению: во-первых, обучающемуся предлагается определенный набор предметов, включая и их обязательный список, которые должен быть освоен безусловно; во-вторых, ему предоставляется возможность выбирать ту степень глубины, на которую он хочет или способен погрузиться при изучении той или иной дисциплины, а отсюда возникает идея раздвоенного обучения: а) общая грамотность во всех изучаемых образовательных областях и б) углубленное (профильное, специализированное) изучение отдельных предметных областей.

В целом компетентностная модель производит благоприятное впечатление. Она внешне укладывается в канон демократического приоритета индивида в образовательном процессе, т.е. того принципа, на который мы так усиленно уповаем в реформировании страны в целом. Но здесь встают и проблемы весьма разного уровня, которые требуют своего осмысления и разрешения.

Во-первых, наличие определенного интереса и мотивации к выбору того или иного предмета или даже набора предметов – вещь подвижная, ситуативная, даже очень субъективная. Порой вместо устойчивого интереса, связанного со склонностью и способностью, у индивида возникает поверхностное предпочтение, конъюнктурное влечение, мода и т.д. В итоге систему профессионального образования начинает лихорадить в довольно широких пределах – от физиков до лириков, от экономистов до юристов, от менеджеров до личных психологов и т.д. Эта лихорадка начинается уже в школе. Потому должна быть создана государственная система – не побоимся этого слова! – контрацепции от любого рода случайных шараханий и конъюнктур, ибо и государству, и обществу постоянно нужны разные специалисты, разные профессии. «Мамы всякие нужны, мамы всякие важны…»

Во-вторых, наличие интереса далеко не всегда совпадает с объективной склонностью индивида к изучению той или иной науки, а потому чтобы найти талантливого ученика, иногда следует совершить над ним акт хотя бы легкого насилия и навязать предмет для изучения. Не исключено также, что ученик, самостоятельно выбравший какой-то предмет для профильного изучения, под воздействием неких причин вскоре переменит свою позицию, у него, далее, откроются дремавшие латентные способности. Но если он «засел» в определенном профиле, то возврат назад становится болезненным и проблематичным. Потому ориентация исключительно на личность обучающегося, упование на его самостоятельный (демократический?) выбор, таит все же неприятные неожиданности, которые надо каким-то образом предвидеть и нейтрализовать.

В-третьих, компетентностная модель, ориентированная исключительно на личность интересы и потребности обучающегося, сталкивается с довольно серьезной проблемой. Знание носит двойственный характер. С одной стороны, знание – достояние личности, субъекта, оно субъектно и субъективно, стало быть, необходим учет роли и места субъекта познания в процессе познания

и овладения знанием. С другой, знание по содержанию предметно, объективно, оно не зависит от намерений и предпочтений субъекта, направлено на адекватное воспроизведение действительности. Потому для овладения знанием, хочется того индивиду или нет, надо приложить значительные усилия, которые никак впрямую не зависят от его сиюминутных интересов. Даже если индивид сознательно ориентирован на какую-то предметную область, то все равно он должен не прохлаждаться, а натужно работать, чтобы овладеть содержанием этой области. Если способности и предметная область знания в индивиде счастливо соединяются, то есть у обучающегося открывается призвание, то и освоение знаний превращается – при всех тяготах – в удовольствие. А если нет?

Суммируя эти рассуждения, отметим, что знаниевая модель абсолютизирует роль знания. В современную же эпоху меняется статус знания, о чем пишет Ж.-Ф. Лиотар, анализируя состояние образования [2]. Потому если мы в рамках знаниевой модели говорим о знании, то сразу же следует уточнить, о каком знании здесь идет речь. Разумеется, данная модель подразумевает в первую очередь научное знание, которое ориентировано на добывание истины и которое в определенной форме должно быть освоено обучающимся. Именно этот тип знания и абсолютизируется.

Но в процессе обучения, трансляции научного знания на первый план выходит знание иного свойства, не научное, а, если можно так выразиться, коммуникативное, поскольку для обучения чрезвычайно важно найти те формы и средства, с помощью которых научные истины могли бы быть в доступном и приемлемом виде доведены до обучающегося. Такое знание устроено иначе, нежели научное, у него совсем иные цели и задачи, хотя оно тоже может стать и зачастую становится объектом научного исследования. Тот, кто передает научное знание, а тем более, кто его воспринимает и усваивает, т.е. обучающийся, сами не обязательно являются субъектами научного исследования. Но субъект коммуникации должен быть способен осуществить процесс трансляции, иначе говоря, он должен быть компетентен в этом деле. Тем самым на первый план выходит субъект как личность коммуницирующая, причем цепь этой коммуникации замыкается на не на знание, а на другого субъекта, на личность обучающегося, которая должна выйти на адекватный уровень компетенции в восприятии транслируемого знания. Компетентностная

модель тем самым способствует абсолютизации роли личности в процессе овладения знаниями.

Концептуальная схема данных моделей связана с исходным гносеологическим отношением, которое складывается в Новое время и называется субъект-объектным отношением. Когда знание берется на стороне объекта, получается знаниевая модель; когда же знание берется на стороне субъекта, то возникает компетентностная модель. Правда, если говорить более строго, то и первая модель исходит из примата субъекта, поскольку предполагается, что в процессе образования обучающегося наделяют универсальным, энциклопедическим знанием. Такой субъект становится всесторонне образованным, прошедшим курсы многих наук. Но поскольку в этом случае знание берется в ракурсе содержания объективной истины, постольку считается, что оно способствует собственному развитию субъекта, стало быть, играет роль и в развитии общества, ибо в этот процесс вносит вклад новообразовавшийся специалист. Когда же знание берется преимущественно на стороне субъекта, то и внешний мир наделяется смыслами исключительно по причине хотений этого субъекта, стало быть, субъект сам для себя определяет, что ему необходимо именно сейчас для обеспечения своего бытия, а чего вообще не следует касаться, не надо и задумываться над содержанием этого. Торжествующая точка зрения субъекта требует гораздо большей осмотрительности и ответственности, она далеко не всегда благоприятна для объективно развертывающихся тенденций, если не согласуется с ними.

Не исключено, что обе модели односторонни, что вторая является простой реакцией на первую, знаниевую, что путь поиска эффективной модели образования лежит, возможно, в ином направлении. Вторая модель чревата тем, что она уводит процесс образования от формирования целостной личности. В этой связи нельзя не согласиться со словами В. Д. Шадрикова, сказанными, правда, по другому поводу: «Именно принцип целостности образования сегодня под угрозой. Под псевдодемократическим лозунгом свободы выбора содержания образования из учебного плана выбрасываются отдельные фундаментальные дисциплины, произвольно редуцируется их содержание. В учебный план вводится много дополнительных дисциплин, придающих образованию мозаичный, поверхностный характер» [3, с. 64–65]. Заметим, что сам принцип целостности образования оказывается сегодня под большим

вопросом. Дело в том, что любые благие усилия, предпринимаемые в этом направлении теоретиками от образования, о практиках я здесь вообще не говорю, разбиваются об общую тенденцию эволюции человека в современных условиях. Она связана со все более возрастающим влиянием постмодернизма и выражается в распаде любого целостного феномена, что сводит на нет не только принцип целостности образования, но и принцип целостности человека вообще. Даже тоска по целостности становится уходящим в прошлое реликтом…

Долгое время инициаторы компетентностного подхода путались между понятиями «компетентность» и «компетенция», не могли дать более-менее приемлемого определения компетенции. Видимо, подобного рода трудности подвигли одного из активных разработчиков этой модели образования на заявление следующего характера: «Пришло время методологических и концептуальных консенсусов. Не вступая в спор с философами, психологами и дидактами по всем смысловым нюансам предлагаемых дефиниций, надо прийти, по нашему мнению, к согласованному определению. Оно не будет расцениваться как «истина в последней инстанции» …, а как принятое с общего согласия **понимание** этих явлений. В качестве такового можно принять определение, предложенное академиком РАО И. А. Зимней, а также в европейском проекте TUNING …, вместившим в себя богатую семантику смыслов и коннотаций. «Компетенции – это некоторые внутренние потенциальные, сокрытые психологические новообразования (знания, представления, программы... действий, системы ценностей и отношений), которые затем выявляются в компетентностях человека как актуальных, деятельностных проявлениях...» [4, с. 7–8].

Разумеется, сильнее психологии науки нет, потому и оказываются компетенции сокрытыми психологическими новообразованиями. Но почему именно психологическими? Ведь если они внутренние, то должны быть, скорее, духовными, на худой конец, душевными новообразованиями, которые психологическими состояниями отнюдь не покрываются. А если мы вспомним давнюю христианскую традицию понимания человека как единства духа, души и тела, то почему компетенции не охватывают в таком случае всей тримерии (природы) человека, оказываясь лишь какими-то однобокими новообразованиями непонятного свойства, быть может, совсем не доброкачественными?! И почему системы ценностей также отнесены

к психологическим новообразованиям, ведь психологизм, т.е. смешивание ценностей с психологическими переживаниями, вызванными самими ценностями, вроде бы уже преодолен в аксиологии. Видимо, цель поиска дефиниции компетентности должна заключаться не в выискивании различных смысловых нюансов, а в раскрытии сущности самого этого феномена и выявлении его модификаций. Тогда можно будет считать, что наконец-то методологическая основа компетентностного подхода найдена. Но, увы, все это остается лишь благой мечтой… Не рассуждая далее по поводу приведенного определения, укажем, однако, на еще один замечательный момент: «Компетенции – это … потенциальные … новообразования…, которые затем выявляются в компетентностях человека…». Компетенции выявляются в компетентностях – что за тонкая дефиниция! Компетенции же непременно должны быть компетентностными, вот, пожалуй, самая глубокая консенсусная, а как же иначе!, мысль, на которой строится самая современная, то бишь, компетентностная модель образования.

В формальной логике различают абстрактные и конкретные понятия, в свете чего компетентность следует, видимо, квалифицировать как абстрактное понятие, почти то же, что и лошадность, а компетенция – понятие конкретное, представляющее реальное проявление этой самой компетентности в разнообразных ситуациях. Компетенция – форма осуществления (реализации) компетентности. При этом одна и та же компетентность может быть реализована через разные наборы компетенций. Компетентность – одна из характеристик человеческого бытия, стало быть, ее антропологическое содержание накрепко связано с человеком. И тут важно опираться не на деструктивные, а на конструктивные антропологические концепции и действовать по принципу «не навреди».

Под компетентностью можно понимать, во-первых, способность субъекта к совершению какого-либо действия, во-вторых, сферу осуществления данного действия, в-третьих, уполномоченность субъекта на его осуществление. Иными словами, компетентность предполагает наличие некоторой предметной области, в которой возможно развертывание действия, способность как собственную – внутреннюю – потенцию субъекта к действию и внешнюю уполномоченность (разрешенность) на выполнение действия. Выделение данных составляющих показывает, насколько сложна

компетентность, насколько тщательно следует подходить к ее изучению. К сказанному можно добавить, что компетентность есть способность субъекта осуществлять репрезентации, реализовывать (извлекать) смыслы и обращаться с ними в той или иной форме. Компетентность, далее, есть способность субъекта переводить идеально-смысловое содержание в предметно-практическую плоскость (сферу). Потому в самой компетентности латентно содержатся знания, так что в образовательном процессе без усвоения знаний все-таки не обойтись, способы экспликации смыслов, умения и навыки перевода их в стихию эмпирического.

Компетентность, стало быть, должна проявляться и реализовываться через наборы ключевых компетенций как своего рода рычагов, инструментов, с помощью которых осуществляется перевод идеального в практическую деятельность и достигаются поставленные цели. При этом компетентность как таковая абсолютна, устойчива, набор же компетенций всякий раз относителен, вариативен, динамичен, он может быть более или менее репрезентативным, но всякий раз подчиненным доминирующей компетентности. Именно потому компетенции диагностируются, но о компетентности делают опосредствованный вывод на основе проведенной диагностики. Правда, надо иметь в виду, что между концептуально-смысловой и практической сферами имеется очень серьезное противоречие, которое в истории науки и в методологии неопозитивизма было в свое время весьма четко зафискировано в определенной форме: от опыта (практики, эмпирической сферы) к теоретизированному миру (теории, миру конструктов) нет прямого пути, равно как нет и обратного беспроблемного нисхождения от теории к опыту. Это противоречие почему-то упускается из виду теми реформаторами от образования, которые заявляют, что знаниевая модель никуда не годится. Один из наиболее распространенных аргументов здесь таков: современный российский школьник очень много знает, но он не умеет применять полученные знания на практике, в своей жизни. Значит, давайте сокращать объем знаний и изучаемых предметов и уже договорились до того, что в общем образовании вообще должно быть четыре обязательных предмета, главным среди которых оказывается чуть ли не физкультура! Давайте, далее, учить ребенка (студента) тому, как применять знания, что и приводит в первом приближении к идее компетенций, задвигающих знания на второй план. Но позвольте, между знаниями и

компетенциями существует противоречие фактически того же порядка, что между теоретическим и эмпирическим, которое в процессе разрешения может принимать разные формы. Именно способы и формы его разрешения и надо встраивать в образовательный процесс, не отбрасывая ни одну из его сторон, как это происходит в русле модернизации образования. Но это только одна сторона дела.

Другая связана с возникновением сложных проблем, некорректное решение которых неминуемо запустит принцип методологической беспомощности «хотели как лучше…». Дело в том, компетентность – одна из характеристик человека как цельного существа. Компетенции представляют собой некий аналог свойств, присущих человеку. Субъективный идеализм, как известно, сводил любой объект к совокупности свойств, фиксируемых субъектом через свои ощущения. Например, яблоко в этом контексте есть всего лишь набор свойств: красное, сферическое, сладкое, деформированное, надкусанное и проч., но ни отдельное свойство, ни свойства, взятые вместе, не дают нам объекта как целого: красное может относиться не только к яблоку, но и платью, сферическим является воздушный шар и т.д. Все многообразные свойства должны не просто иметь своего носителя, но и синтезироваться в нем в единораздельную цельность, уникальную и неповторимую в своем роде. Потому разложение объекта на свойства, соответственно, человека – на компетенции, число которых может достигать не одну сотню, есть шаг назад в понимании природы объекта, равно как и человека, стало быть, это – путь деструктивный, обещающий в перспективе применительно к человеку большие хлопоты и неприятные последствия.

Если брать их абстрактно, то различные компетенции звучат не только наукообразно, но в чем-то даже гордо. Однако беря компетентностный подход в свете природы человека, антропологически, получаем нечто обратное.

В свете антропологии компетенции есть изживание человека из собственной сферы бытия. Они направлены против человека цельного, тогда как выход из антропологического кризиса, захлестнувшего XX век, как утверждал И. А. Ильин, заключен в сохранении цельности. Компетенции, будучи запущенными в сфере образования, разлагают цельного человека на отдельные составляющие, превращая его в перечни навыков, которые можно замещать другими, вытеснять, а то и просто блокировать. Да и сам

человек здесь «успешно» предстает через варьируемые наборы модулей. На поверхности образования все это выглядит чрезвычайно инновационно, рождает иллюзию радикального продвижения вперед, решительного прорыва «в соответствии с требованиями времени», но на антропологическом уровне все это – не что иное, как дальнейшее разложение человека, которого не то что можно брать голыми руками, но вообще следует выбросить на свалку истории как никуда и ни на что не годного субъекта, лишенного личностного начала, духовного ядра, собственного «Я», которое уже никогда не сможет реализоваться полноценно, будучи рассеянным по многочисленным компетенциям.

Литература

1. Болотов В. А., Сериков В. В. Компетентностная модель: от идеи к образовательной программе // Педагогика. 2003. № 10.
2. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. Спб., 1998.
3. Шадриков В. Д. Индивидуализация содержания образования // Школьные технологии. 2000. № 2.
4. Байденко В. И. Выявление состава компетенций выпускников вузов как необходимый этап проектирования ГОС ВПО нового поколения. Методическое пособие. М., 2006.

Образование как фактор трансформации социума*

В статье анализируются способы воздействия изменяющегося образования на динамику социума. Исходя из параметрической модели образования, автор утверждает, что наиболее глубинное воздействие на трансформацию социума образование осуществляет через трансформацию индивида – главного субъекта и объекта образования.

Ключевые слова: параметры образования, образовательное пространство, мозаичность образования, виды образования, постижение смыслов бытия, обретение образа, пробуждение духовности, онтология социума.

Education as a Factor of Societal Transformation

The article presents the analysis of the impact that the changing education imposes on the societal dynamics. Judging by the parametric educational model the author states that the education effects the societal transformation in the most profound way through the transformation of the individual who is the main subject and object of education.

* Опубликовано в: Образование в условиях интеграции мирового сообщества. Труды межвузовской научно-практической конференции. Спб.: Изд-во Политехн. Ун-та, 2014. С. 15–30.

Key words: parameters of education, educational area, mosaic structure of education, types of education, realization of genesis meanings, image acquisition, spiritual awakening, societal ontology.

Об образовании в настоящее время написано немало. И все же многое в этой проблеме остается неисследованным. Сфера образования – одна из немногих сфер, в которой в тугой узел стягиваются социально-экономические, политические, духовно-нравственные, мировоззренческие, ценностные, теоретические и прагматические и прочие силовые линии, те скрепы, которыми держится социум. Потому так важно возвращаться к этой проблеме вновь и вновь, поскольку именно через нее пролегают основные силовые линии взаимодействия и взаимовлияния индивида, социальной группы, государства и общества. М. Шелер утверждал, что «когда в трудной борьбе за новый мир *новый человек* дерзает создавать новые формы, центральной становится проблема *образования человека*» [12, с. 20]. Подобные утверждения побуждают еще и еще раз задавать банальный, казалось бы, вопрос – «что же представляет собой образование?» и искать ответы на него. Получаемые ответы весьма значимы, поскольку они способствуют прояснению сложнейших многозвенных и многоканальных связи и взаимовлияний, которые мы обозначили выше. Обобщенно говоря, здесь сходятся две фундаментальные проблемы: проблема образования и проблема онтологии социума.

Начнем с первой проблемы. Образование мы рассматриваем в рамках параметрической модели как некий универсум. Параметры, о которых идет речь, таковы: образование есть а) вхождение человека в мир; б) постижение человеком смыслов бытия; в) обретение им собственного образа и г) пробуждение и становление духовности. Каждый из параметров раскрывает образование в определенном аспекте, взятые вместе, они дают многомерную картину образования [9, с. 1099–1103]. Опираясь на выделенные параметры, можно судить о состояниях и динамике образования.

Например, когда речь идет об образовании как вхождении человека в мир, то открываются непростые проблемы, стоящие как перед индивидом, так и государством, на долю которого выпадает задача создания разветвленного образовательного пространства для наиболее полной реализации интересов и запросов индивидов. Создание условий для удовлетворения образовательных потребностей

индивидов играет «на руку» не только индивидам, но и государству, потому именно оно должно бы задавать тон в образовательной политике через формирование и форматирование государственных нужд на уровне индивидуальных потребностей, через которые данные нужды воспринимались бы индивидами как свои собственные. Речь здесь идет о гармонизации потребностей и интересов индивида, государства и общества. К сожалению, деятельность Министерства образования и науки РФ направлена как раз в противоположную сторону. Резкое сокращение количества высших учебных заведений, поддержание лишь ограниченного числа федеральных университетов, развернувшаяся реструктуризация и оптимизация школ по стране, особенно в сельской местности, которая проводится под весьма благопристойным предлогом, – все это в итоге приводит к существенному сворачиванию количества образовательных учреждений разного типа и уровня, а это означает, что идет разрушение сложившего гибкого и разветвленного образовательного пространства страны, пусть и не совсем эффективного с точки зрения современности. Кроме того, в различных документах об образовании постоянно подчеркивается, что образование направлено на удовлетворение интересов индивида, государства и общества. Нетрудно видеть, что интересы означенных субъектов бывают весьма различными как по содержанию, так и по объему. И если в условиях социалистического строя эта проблема еще могла быть поставлена хотя бы номинально, то при возвращении России на путь капиталистического развития эта постановка вопроса выглядит довольно искусственно по той причине, что в отношения между индивидом и государством, между индивидом и обществом все активнее и назойливее вклинивается его величество денежный эквивалент, замыкая на себя все прочие интересы..

Переходя ко второму параметру, сутью которого является деятельность индивида совместно с образовательным учреждением и под пристальным взором педагога, направленная на постижение смыслов бытия, включая и смысл собственного бытия, отметим, что ближайшей не только теоретической, но и практической задачей в его рамках оказывается поиск ответов на вопросы: чему учить (содержание образования) и как учить (методики, технологии обучения, в том числе и инновационные). Сюда же следует добавить проблему критериев сформированности специалиста, в частности, довольно спорную проблему формирования компетентности и

компетенций. Решение данной проблемы дает некий практический определитель того, постиг или же не постиг обучаемый смыслы бытия, натолкнулся ли он на смысл собственного бытия? Ведь без этого цели его деятельности, равно как и интересы остаются неопределенными.

По вопросу «чему учить?» в практике российского образования мы имеем инновационное «внедрение» огромного числа предметов, курсов и курсиков, которые к тому же нередко сливаются воедино по принципу «два (три и более…) в одном». Тем самым мы, кажется, все глубже и глубже увязаем в довольно очевидной иллюзии: чем больше предметов, тем лучше. В свое время мудрый Гераклит предостерегал: «Многознание уму не научает». Но кто он такой для российских чиновников! При фиксированном объеме учебных часов в неделю увеличение числа предметов оборачивается, во-первых, резким уменьшением количества часов на изучение фундаментальных дисциплин, во-вторых, все возрастающей мозаикой, мельтешением того незначительного по содержанию материала, который должен усвоить обучающийся.

На философско-методологическом языке эта проблема формулируется как проблема соотношения единого и многого, известная еще со времен античности. Применительно к системе образования она представляет собой попытку реализации содержания на основе постмодернистских принципов, возводящих в ранг Абсолюта многое, множественность, и предполагающих, что обращение к множеству (разнообразию) и есть окончательное решение данной сложнейшей проблемы. Но ничего хорошего, кроме насильственной деформации образования и, как следствие, его деградации, из этой затеи не получится. Мы уже сейчас получаем мозаичных полузнаек как из числа школьников, так и из числа студентов, которые напичканы фрактальной информацией, но никак не могут связать между собой хотя бы два ее ближайших фрагмента. Какой уж в этих условиях поиск смыслов бытия, смысла собственной жизни. Ведь в подобной ситуации сами смыслы превращаются в бессвязную и аморфную груду хаотических сведений. И весь смысл жизни редуцируется к одной-единственной позиции: ухватить бы при минимальных усилиях побольше желанного денежного эквивалента – и тебе уже царь – не царь и Бог – не Бог.

По вопросу «как учить?» из числа культивируемых в настоящее время «инновационных» технологий особенно обращает на себя

внимание тотальное навязывание многомерному образовательному процессу тестов. Несмотря на то, что именно на тесты возлагаются основные надежды контроля знания обучаемых, весьма сомнительно, чтобы они позволяли глубоко проникнуть в смыслы бытия, ибо тесты статичны и лишь создают иллюзию свободы выбора одного из нескольких ответов, либо же нескольких ответов одновременно, поскольку в своих глубинных истоках тесты жестко программируют выбор обучающегося, не оставляя ему никаких шансов на свободное, неалгоритмизируемое творческое мышление, на нестандартный ход мысли. Тест актуализирует статику готового знания и снимает с индивида ответственность за самостоятельное решение в ситуации неопределенности и непредсказуемости, где априори не может быть никакого выбора, равно как и вариантов, ибо сами эти варианты должны быть еще сгенерированы [7].

Проблема же компетенций, формируемых при изучении различных дисциплин выглядит как невыразимая пародия на образовательный процесс, если бы не одно «но». Когда в документах по образованию говорится о необходимости формирования гармоничной, цельной личности, то против этого возразить нечего. Но когда эту самую цельную и гармоничную личность рассыпают на невероятное число компетенций, каждая из которых непонятно как соотносится с любой другой, ибо в гармоничной личности не могут же компетенции не быть связанными между собой, то рассыпание осуществляется аккурат в духе того же постмодернизма, не оставляющего от цельной личности ровным счетом ничего – только компетенции… Число же самих компетенций устремляется к бесконечности, в итоге за всеми неисчислимыми компетенциями исчезает и сама личность, о сохранности которой так заботились разработчики инновационных трансформаций в образовании! К тому же, кто рискнет определить сформированность компетенции по «владению культурой мышления», когда само понятие культуры мышления является довольно неопределенным, или же по «совершенствованию и развитию своего интеллектуального и общекультурного уровней», когда для нормального человека это есть естественный процесс, а если он к этому не способен, то место такому человеку в психиатрической лечебнице...

Что касается содержания образования, не могу не напомнить глубочайшие идеи М. Шелера о трех видах (идеалах) знания, гармоничное отношение между которыми только и может обеспечить

полноту образовательного процесса и тем самым реализовать сущность образования по отношению к индивиду. Это: а) образовательное знание, которое способствует становлению и полному развитию личности, б) спасительное (мировоззренческое) знание, направленное на раскрытие самой основы бытия мира и в) знание ради достижений (господства), так называемое научное знание [12]. В полноценной и гармоничной системе образования эти виды знания должны наличествовать не только в сфере общего, но и высшего профессионального образования. И умаление хотя бы одного из них неизбежно ведет к деформации образования в целом.

В этой связи возникает отнюдь не риторический вопрос: представлены ли данные виды знаний, не говоря уже об их гармонии, в современной российской системе образования в полной мере? Ответ довольно прозрачен: там они и не ночевали. Достаточно вспомнить «революционные новации» ревнителей всего «прогрессивного», фактически устраняющих литературу из общего образования, «сочинителей» – вне мировоззренческого контекста – очередной модели российской истории, наконец, ликвидаторов дисциплин социально-гуманитарного профиля в сфере высшего образования, ибо 10 часов лекций по социологии+политологии (в одном флаконе) иначе, как откровенной издевкой над высшим образованием и назвать-то нельзя. Современное образование в России, как это ни грустно обозначать, ни по отношению к индивиду, ни по отношению к государству, ни по отношению к обществу никак не реализует своего истинного назначения.

Обретение человеком собственного образа (третий параметр) есть продолжение и результат поиска человеком смыслов бытия, направленный на преобразование (преображение) самого человека. Но каким должен быть «собственный образ» человека? Что он собой представляет? И кто вправе устанавливать меру этого образа?

Образ есть выражение внутреннего во внешнем в самой действительности. Смыслы невещественны, увидеть их непосредственно невозможно. Но они репрезентируются, скажем, посредством образов. Действительность выражает себя в образах, несущих в себе ее смыслы. Потому образ человека – это сам человек в многоразличных проявлениях своего бытия. Образ человека есть выражение его внутреннего духовного мира в его же деятельности. Обретение человеком собственного образа есть фактически становление его самости, той исходной точки отсчета, которая задает

единую меру, единый масштаб реализации его различных проявлений, если угодно, компетенций, которые без единого стержня как своего носителя неминуемо разрывают личность на фрагменты. Самость – это фундамент, основа самостояния человека как личности, способной выдержать падающие на нее испытания, противостоять многочисленным искушениям и соблазнам бренного мира. Обретение человеком собственного образа есть не что иное, как процесс формирования его духовно-личностного ядра, его собственного «Я», которое позволяет ему соотнести себя с миром: с другими людьми, обществом, государством, страной, где он живет, с Родиной, наконец. Наличие этого «Я», самости, становится опорным пунктом формирования его идентичности, позволяющей ему обрести самостоятельное и самобытное существование. Идентичность же непременно требует и второй опоры – только в отнесении себя к Другому обретаются масштаб и базисность идентичности, значит, испытуется и основательность собственного «Я». Огромную роль в обретении человеком своего образа играет гуманитарное знание, оказывающееся вместе с тем фундаментом для формирования патриотизма. И. А. Ильин отмечает, что человек, становящийся настоящим патриотом, совершает акт духовного самоопределения, которым он отождествляет свою судьбу с судьбой своего народа. Для того чтобы подобный акт мог исполниться, человек и должен обрести собственный образ. Содействие этому – одна из важнейших задач образования.

В то же время здесь встает один важный вопрос. Российская система воспитания, официальные СМИ, другие инстанции на разные лады твердят, что в жизни все зависит от самого человека, что человек «делает» сам себя, что он сам способен выбирать то, что ему нужно, что дело самосовершенствования, саморазвития в его собственных руках и т.д. Выросшее в условиях постсоветстской России поколение вобрало в собственные головы подобные сентенции, а точнее, мыслевирусы настолько прочно, что даже простая разъяснительная работа, демонстрирующая, что далеко не все так просто и однозначно, как им представляется, не дает никакого эффекта. Но если все находится в раках самого ищущего человека, то откуда он берет образы и как он вообще ищет и находит (ли?) эти самые образы? Здесь возможны, по крайней мере, два направления поиска.

Первое направление – это внешняя ориентация, когда, стремясь самоопределиться, человек находит меру собственного соотнесения в

чем-то ином по отношению к себе, скажем, в другом человеке («делай жизнь с товарища Дзержинского», призывал В. В. Маяковский), в обществе. Но где гарантия того, что выбранный в качестве отправного пункта самосовершенствования человек не окажется прохиндеем, подлецом, хотя при первом впечатлении он будет казаться чуть ли не супергероем? И существует ли гарантия того, что наше сообщество, предлагающее ценности и идеалы «на потребу дня», например, реклама настойчиво рекомендует брать от жизни все, опять-таки под видом новейших достижений, обладание которыми оказывается престижным и становится мерилом достоинств человека, на самом деле не предлагает то, что противно природе человека, несовместимо с его подлинным существованием? И не оказывается ли, в конце концов, предлагаемое опасным для самого же общества? Выходит, что путь внешнего самоопределения (такое словосочетание вообще кажется противоречивым!) чреват блужданиями и не гарантирует скорейшего достижения цели. Для подходящего решения проблемы внешнего самоопределения необходим исключительно безупречный и безусловный ориентир. Но таковым может быть лишь Абсолют, Абсолютная Личность, по отношению к которой все остальные ориентиры оказываются сугубо вторичными. И если нет высшего совершенного и безупречного Абсолюта, рождаются бесконечные жалкие и ничтожные кумиры, идолы, фетиши, заводящие человека в тупик. Заметим, что, по сути дела, внешнее самоопределение есть нечто насильственно навязанное индивиду, а потому оно не может быть самоопределением в полном смысле этого слова.

Второе направление – это внутренняя ориентация, когда для самоопределения человек ищет меру и масштаб исключительно внутри самого себя. Казалось бы, это направление более предпочтительное. Но и оно столь же проблематично и чревато неожиданными последствиями, сколь и первое. Так, если современный человек дробится на бесконечное число самостоятельных частей (то бишь, компетенций), то в них он рискует безнадежно затеряться. К примеру, Г. И. Гурджиев утверждал, что у человека «нет единственного «я». Но вместо этого имеются сотни и тысячи отдельных маленьких «я», очень часто совершенно неизвестных друг другу, ... взаимоисключающих, несовместимых... И каждый раз его «я» другое» [4, с. 47]. Но если человек только множественен, если он лишен связывающего все его множественные состояния стержня, то не является ли он иллюзией для самого себя? И

что он должен делать, чтобы стать самим собой? Чтобы противостоять подобному размножествлению, сохранить свое существование, он должен иметь внутреннее ядро, некую самость, которая препятствовала бы его распаду на части. Найти свою самость в этом бесконечном дроблении – это и значит самоопределиться. Однако поиск самости невозможен без ее предварительного существования, ибо в противном случае человек должен создать, сконструировать эту самость. Тем самым попытка самоопределения увязает в герменевтическом круге. Предоставленный же самому себе в поисках своего самоопределения, человек, отмечает И. А. Ильин, «оказывается почти *безнадзорным* и *бесконтрольным* в своем внутренне-духовном делании; во всяком случае, – недоступно замкнутым для большинства» [6, с. 62]. А это чревато духовной лишенностью, пустотой. Вообще говоря, внутреннее самоопределение тавтологично и в силу этого тоже оказывается под вопросом. Потому-то ориентация современного образования на различные и множественные *само-* без учета данных моментов может нанести и уже наносит огромный вред не только индивидам, но и обществу в целом. И философия должна сказать здесь свое веское слово предостережения.

Наконец, четвертый параметр – пробуждение и становление духовности – указывает на сущностное ядро самого образования. Духовность есть способность человека к восприятию и экспликации смыслов бытия, совершенства, красоты и истины мира и через это – постижение смысла собственной жизни. Чтобы войти в мир, постичь смыслы бытия, обрести собственный образ, то есть, чтобы стать существом образованным, человек должен иметь для этого возможности, способности и силы. Все это в человеке должно быть пробуждено и развито. И, разумеется, для данного многосложного процесса экспликации и реализации должны быть созданы соответствующие условия.

Пробуждение есть переход от состояния «спячки», безразличия к активному действию, оно нацелено на преображение человека, на его самоизменение. Важнейшая роль в этом процессе отведена именно образованию, которое открывает человеку мир. Оно есть процесс и результат размещения человеком себя в мире, слияния мира и человека в цельную систему. В чем заключается суть образования, взятого в данном ракурсе? Гегель, например, в поисках ответа на данный вопрос исходил из общей связи образования и человека, из того, что человек есть индивид, который принадлежит естественному

целому – семье, и вместе с тем он является членом государства и относится к другим людям. В этой связи у человека имеются обязанности перед самим собой, семьей, государством и людьми вообще. Важнейшей и исходной, с точки зрения Гегеля, является обязанность человека перед самим собой.

Как индивид, пишет Гегель, человек относится к самому себе. У него есть две стороны: *единичность* (как индивида) и *всеобщность* (как человека). Долг перед собой заключается в том, чтобы физически сохранять себя, свое существование и поднять свое отдельное существо до своей всеобщей природы. Это поднятие (восхождение) Гегель и называет образованием [3, с. 61].

Человек существо двойственное: природное (физическое) и духовное (разумное). Как существо природное, он ведет себя сообразно случаю, т.е. не отличает, утверждает Гегель, существенное от несущественного. Но как существо разумное, человек должен согласовать две свои стороны, которые образуют противоречие и без специальных усилий быстро распадаются на отдельные составляющие. Образование, по выражению Гегеля, и есть согласование этих сторон и удержание их в единстве. Природная сторона – это выражение единичности, отдельности. Духовная есть выражение всеобщности, связности. Образовать себя, по Гегелю, и означает привести свою единичность в соответствие со своей духовностью, сделать последнюю господствующей. Подлинность образования верифицируется данной направленностью – восхождением человека от единичности и отдельности к своей всеобщей природе.

Но что представляет собой данный процесс? Гегель различает теоретическое и практическое образование и исследует их роль в восхождении. В теоретическое образование входит, во-первых, многообразие знаний самих по себе, причем многообразные знания – это партикулярные (фрагментарные, частичные) знания, знания о незначительных вещах своего ближайшего окружения. От этих знаний, во-вторых, необходимо подняться к знанию всеобщему, цельному. Разница между этими видами знания в том, что партикулярное знание выражает субъективный, частный интерес, а цельное знание выражает интерес всеобщий. Частичное знание разъединяет людей, всеобщее, напротив, единит их. Выходя за рамки партикулярного знания, человек преодолевает свою узость, «отделяет себя от себя самого» и приходит к различению существенного и

несущественного. Восхождение к всеобщему есть оставление субъективного видения предмета – это есть движение к восприятию предмета объективно, в его свободном бытии. В получении образования, подчеркивает Гегель, чрезвычайно важен бескорыстный интерес. «Желание извлекать пользу из предметов связано с разрушением последних» [3, с. 63]. Не правда ли, звучит очень даже актуально?! И упоминаемый нами постмодернизм, как раз в антигегелевском духе, делает все для того, чтобы затвердить в системе образования именно партикулярные, многообразные знания о незначительных вещах ближайшего своего окружения и узаконить узость своего бытия, лишив его возможности отличать существенное от несущественного. Ведь именно такой человек, неспособный самостоятельно осмысливать происходящее, и нужен для реализации концепции золотого миллиарда, для разворовывания страны, для популистских рассуждений о демократии и правовом государстве…

Образование как восхождение от единичности к своей всеобщей природе связано с переходом от частичного (партикулярного) знания к знанию всеобщему, стало быть, с выходом человека за пределы своей непосредственности. Иными словами, образование имеет самое прямое отношение к формированию человеческой универсальности. Еще Маркс утверждал, что человек – универсальное существо, способное творить по мерке любого вида, равно как и саму мерку. Следовательно, универсальность дана человеку как некая потенция, как задаток его подлинного существования. И чтобы эта потенция превратилась в актуальное бытие человека, ее еще необходимо извлечь из глубин его самости, пробудить, развернуть, создать условия для ее формирования в качестве действующей способности, а также необходим соответствующий инструмент, который был бы ко всему прочему и процессом, и результатом, и проектом, и перспективой. Мы полагаем, что именно здесь заложен топос образования, его имманентная необходимость и неустранимость из бытия человека.

Результат и критерий восхождения человека к своей всеобщей природе – это его духовность. Без духовной составляющей образования не может быть полноценным процессом формирования и развития человека. Х.-Г. Гадамер подчеркивает: «Общая сущность человеческого образования состоит в том, что человек делает себя во всех отношениях духовным существом. Тот, кто предается частностям, необразован...» [1, с. 54]. Высшее назначение образования

– делать человека существом духовным. Ни развитие интеллекта, ни физических сил, ни внутренне-эмоционального мира самих по себе не делают человека ни образованным, ни духовным. Эти составляющие являются лишь фрагментами общего процесса становления человека как всеобщего существа, не исчерпывая его как целого, ибо целое всегда являет собой новое качество по отношению к своим частям. Потому данной целостности должно отвечать и органически цельное образование. ««Образование» во внешнем смысле есть простое знание данных внешнего мира; но подлинное образование есть такое интимное обладание духовной реальностью, выходящее за пределы моего «я», которое означает *внутреннее* овладение ЕЮ, включение ее в состав моей личной жизни». [11, с. 58-59]. Именно в приобщении к духу, духовности и заключается подлинный смысл образования. Дух есть сокровенный внутренний свет во всех вещах, начало, во всем животворящее, осмысливающее и очистительное. Он освящает жизнь, чтобы она не превратилась в мертвую пустыню; он сообщает всему силу, чтобы стать духовным. Это и есть самое важное в воспитании и образовании, подчеркивал И. А. Ильин [5, с. 306–308]. Но куда идет в этом плане современность?

В западноевропейской культуре с Нового времени утверждается культ ratio, что становится мощнейшим стимулом для развития наук. Но вследствие этого из мира начинают уходить те высшие божественные смыслы, которыми наделяло их религиозное средневековое мировоззрение. Элиминация смыслов оборачивается, это подчеркивается многими исследователями, падением идеальности мировосприятия, понижением степени духовности в жизни новоевропейского человека. Так, Р. Гвардини утверждает, что средние века «можно, пожалуй, приравнять к высочайшим эпохам человеческой истории» [2, с. 133]. Духовная составляющая бытия человечества постепенно уходит на второй план, становится проблематичной. Духовность превращается в реликт, отягощающий современному человеку жизнь. Из нынешнего образования все настойчивее и интенсивнее выдавливаются дисциплины гуманитарного цикла, философия, литература, история, этика, их значимость оценивается по тем же меркам, что и знания технического, естественнонаучного. Потому современное образование уже не может в полной мере продолжать выполнять свою главную функцию – делать человека существом духовным.

До сих пор речь шла о трансформации самого образовании в свете выделенных параметров. И хотя выводы делались неутешительные, тем не менее, уже на этой основе можно, правда, косвенно, говорить и о том воздействии, которое оказывает трансформированное образование на динамику и состояние социума. Можно, конечно, решительно возражать против того, что образование так уж сильно сказывается на изменениях социума, что намного сильнее влияют на его трансформацию экономические, политические, международные, экологические и прочие факторы. Но не будем спешить. В одной из дискуссий, посвященных проблемам современного образования высказана довольно интересная мысль о том, что образование представляет собой важнейший механизм эволюции человечества [10, с. 32]. Есть веские основания согласиться с подобным утверждением и квалифицировать образование как важнейший, не исключено, доминирующий фактор трансформации социума. Но как, на каких уровнях и в каких сферах проявляется действие данного фактора?

Обратимся для этого к уровням бытия социума [8]. Чтобы постичь смысл общественных тенденций и явлений, целесообразно опираться на определенную модель социума, в которой можно выделить три основных уровня: деятельностный, социоструктурный и социосистемный.

В основе человеческого бытия лежит деятельность индивидов, имеющая довольно сложную природу, причем деятельность может быть в первом приближении представлена как совокупность действий. Действие, совершаемое индивидом, есть субъективно-индивидуальный процесс, имеющий объективные параметры развертывания (начало и конец, эффективность, направленность, интенсивность, локализованность в пространстве, предметное наполнение и проч.). Результат есть сплав субъективного (как способа осуществления) и объективного (как формы воплощения). Действие – направленный процесс, оно связано с достижением цели. Но ни индивид, ни его действие еще не образуют социума. Социология ставит вопрос о минимальном родовом социокультурном явлении, которое можно было бы квалифицировать как начало социума. В качестве такового, к примеру, может быть взято взаимодействие двух индивидов (П. Сорокин).

Обратимся к микромодели социума, где действуют два индивида: активное Я, удовлетворяющее свои потребности, и столь же активное другое Я со своими потребностями. По форме такой социум есть со-

бытие двух Я-индивидов. По содержанию – это суперпозиция их деятельностей. Как в процессе деятельности, так и с точки зрения результатов их действий образуется такая связь, из которой выбраться они уже не в состоянии. В своих действиях они вынуждены считаться с наличием другого, признавать его, и в этом признании самость каждого из них перестает принадлежать им по отдельности. Признанное бытие – результат суперпозиции действий обоих индивидов – не только объединяет, но и на правах стоящего над ними целого диктует им условия их собственных действий.

Суммарный результат действий множества индивидов представляет собой некую объективную социальную структуру, в которой «повязан» каждый из участников действий. К числу многообразных структур в социуме относятся: экономическая, демографическая, классовая и т.п. Они являются, во-первых, локальными, во-вторых, становятся условиями и факторами детерминации действий, в-третьих, оказываются центрами активности индивидов, в-четвертых, образуют пространство социальных действий, в-пятых, предстают в качестве опорных узлов социальной среды.

Складывающиеся структуры надындивидуальны, они переплетаются между собой, срастаются, образуя единое целое – общество. Особенностью функционирования социума как целого являются: а) наложение действий индивидов и б) активности структур друг на друга, что создает не только источники напряжения внутри социума, но и приводит его к непрерывной естественной эволюции как крупномасштабного образования в целом. Субъективность, которой пронизано каждое состояние социума, здесь перемалывается, снимается, оказываясь виртуальным имманентным состоянием социума как целого, не более.

Деятельность, таким образом, предстает в трех ипостасях: а) предметно-содержательной, или созидательно-вещественной (деятельностный уровень); б) нормативно-схематизирующей, или структуропорождающей (социоструктурный уровень) и в) универсально-целостной, или конституирующей бытие социума в целом (социосистемный уровень).

Выделенные уровни являются абстракциями, действительный же социум есть их реальное единство, композиция, образующая ту или иную конфигурацию (лик, тип) социума, причем каждый из уровней раскрывается через два других. Действие есть основание социума,

структура – восприемник основания, система же – выражение социума в целом, выражение его в определенных образцах, или типах.

Исходя из представленной выше параметрической модели образования, понятно, что речь идет в основном и преимущественно о тех трансформациях, которые идут на уровне индивида, его деятельности: именно индивид оказывается главным действующим лицом, субъектом и актором образования и последующих трансформаций социума. Ведь именно человек входит в мир, именно человек постигает смыслы бытия, обретает собственный образ и становится в качестве духовного существа. Стало быть, именно на деятельностном уровне онтологии социума начинаются – под воздействием образования – главные подвижки и трансформации социума, поскольку образование и есть преобразование индивида, характера и содержания его деятельности, происходящих под влиянием того, что для индивидов все более полно открываются смыслы бытия. Если же образовательный процесс направлен на то, чтобы отвернуть индивида от постижения смыслов бытия, что, кстати, в условиях современности происходит не так уж и редко, то радикальным образом изменяются характер и ориентации деятельности. Но вслед за этим пойдут трансформации по всем уровням онтологии социума, вплоть до самого крупномасштабного, до социосистемного, на котором репрезентируется конкретно-исторический тип организации социума. Это значит, что образование предстает как имманентный, наиболее глубокий и неэлиминируемый фактор социальных трансформаций, поскольку оно может более действенно и эффективно разложить, развратить человека изнутри, от поколения к поколению, в своей проективной устремленности подготавливая его к аморфному видению мира в фейерабендовском духе «anything goes». Репрезентированное через формулу, что оно есть услуга, образование уже не может сеять доброго, разумного, вечного, априори поднимать человека до всеобщей его природы, ибо реализация и формирование сущностных сил человека здесь осуществляется не во всей полноте его бытия, а сугубо однобоко, по расчету, торгашески, на основе выгоды-невыгоды, эффективности-неэффективности, уместности-неуместности. Главным инструментом установления и реализации торгашеских отношений человека с миром становится именно образовательный процесс, в результате чего постепенно исчезают гуманистические ориентации человека во имя человека. Но кто же может в результате это сказать, какую

конфигурацию, какой лик обретет, в конце концов, то общество, которое будут созидать и уже созидают расплывающиеся, фрагментарные, фрактальные индивиды.

Литература

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: «Прогресс», 1988.
2. Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4.
3. Гегель. Философская пропедевтика // Гегель. Работы разных лет в двух томах. Т.2. М.: Мысль, 1971.
4. Гурджиев Г. И. «Человек есть множественность» // Человек. 1992. № 3.
5. Ильин И. А. Путь к очевидности. М.: Издательство «Республика», 1993.
6. Ильин И. А. Религиозный смысл философии. Три речи. 1914-1923 // Ильин И. А. Собрание сочинений в десяти томах. Т. 3. М.: Русская книга, 1994.
7. Рыбаков Н. С. И тестеизация всей страны // Вестник Российского философского общества. 2007. № 1.
8. Рыбаков Н. С. Уровни онтологии социума // Народы содружества независимых государств на пороге третьего тысячелетия: реалии и перспективы: Тезисы международного научного конгресса. СПб., 15–17 мая 1996 г. Т. I. СПб., 1996.
9. Рыбаков Н. С. Философия образования // Глобалистика: Энциклопедия. М.: ОАО Издательство «Радуга», 2003.
10. Философия образования: состояние, проблемы и перспективы (материалы заочного «круглого стола») // Вопросы философии. 1995. № 11.
11. Франк С. Л. Реальность и человек. СПб.: РХГИ, 1997.
12. Шелер М. Формы знания и образование // Шелер М. Избранные произведения. М.: Издательство «Гнозис», 1994.

И тестеизация всей страны…*

Пока наше философское сообщество обсуждает насущные проблемы, стоящие перед мировой философией, а попутно — и перед Россией, пока оно рассуждает на отвлеченные философские темы, вроде той, возможно или невозможно в России гражданское общество, установится ли, наконец, в ней правовое государство, утвердится ли совершенно новая «суверенная демократия», разные там трансформационные процессы в стране идут своим чередом, настойчиво, неумолимо и неотвратимо.

Восточная пословица гласит: «Собака лает, караван идет». Год Собаки, правда, уже ушел, Собака свое отлаяла. Ему на смену пришел год Свиньи, или просто Хрюши. Животное это очень даже

* Опубликовано в: Вестник Российского философского общества. 2007. № 1. С. 64–74.

неоднозначное, полионтичное, как любит выражаться наша философская братия, а потому от нее, достопочтимой Хрюши, можно ожидать чего угодно. А раз так, хочется поразмышлять и о том, что надо что-то делать, надо что-то предпринимать в ожидании разных там «свинских акций», чтобы не оказаться перед нелицеприятным фактом «тотального поросячьего визга», который назревает в сфере образования.

Правда, пока он, кажется, совершенно не трогает наше философское сообщество, хотя отдельные — нет, не нотки — всплески тревоги по этому поводу уже обнаруживаются, в том числе и на страницах Вестника РФО. Я имею в виду соображения проф. В. Н. Поруса по поводу преподавания философии в России [1], почти что язвительный памфлет некоего таинственного А. П. [2] и на фоне этого — выжидающее, даже какое умиротворенное молчание основной массы философов. Быть может, что-то недоучел здесь и Президиум РФО, не инициировал повсеместное обсуждение встающих перед философией и философами проблем, касающихся судеб вузовской философии. Наверное, еще не поздно это сделать. Именно к этому я хочу привлечь внимание философов России своей посильной статьей, пригласить их к дискуссии, разговору, полемике, драке — смотря, как и какие цели каждый будет преследовать,

Начну с цитаты д.э.н. проф. Б. В. Салихова: «Так сложилось, что в последнее время мне, всю жизнь специализирующемуся на преподавании менеджмента, вместе с моими студентами довелось в трех вузах пережить нашествие Центра тестирования профессионального образования (ЦТПО). Да, именно нашествие, поскольку непонятно, кому нужно действо (получившее неофициальное название «тестирование остаточных знаний» — ТОЗ), надолго выбивающее и студентов, и преподавателей из русла нормального учебного процесса. Оно породило у всех недоумение относительно целей тестирования, его методологии, а также того, в каком направлении такая, с позволения сказать, забота о качестве ориентирует вузы в плане учебного процесса» [3, с. 54].

В этом же номере дается юридическая оценка процедуры тестирования за подписью трех докторов и трех кандидатов юридических наук, которые приходят к следующему выводу: «обзор проблем, возникающих в связи с проведением Рособрнадзором контроля знаний студентов (методом тестирования остаточных знаний) с применением информационных технологий и принятием по

результатам тестирования решений относительно аттестации и государственной аккредитации вузов, подтверждает, что рассмотренные действия Рособрнадзора лежат вне правого поля и подлежат немедленному прекращению» [3, с. 64].

Я не являюсь юристом, потому подобного рода оценка лежит вне сферы моей компетенции. Предположу лишь, что, вне сомнения, огромная масса преподавателей философии уже столкнулась с нашествием (именно так!) Рособрнадзора и тестированием студентов по предложенным ЦТПО тестам. Но если нефилософы уже во весь голос заговорили о том, что здесь делается, то за молчащих или делающих вид, что ничего не происходит, что так оно и должно быть, философов — «властителей дум и мыслей молодежи» — становится как-то обидно. И обида эта сильнее в тот момент, когда в строящемся правовом государстве (Господи, сколько восторженных строк по этому поводу философами уже написано!) сплошь и рядом возникают органы, конторы, учреждения, деятельность которых лишь отдаленно укладывается в правовые рамки, как по форме, так и по содержанию. Именно о содержании я и хотел бы сказать несколько слов, приглашая коллег-философов к более детальному обсуждению тест-проблемы.

Кафедре философии, которую я в настоящее время имею честь возглавлять, вместе с рядом межфакультетских кафедр и факультетов нашего педуниверситета в декабре прошлого года довелось пережить событие встречи с Рособрнадзором. К тестированию суматошно готовились за пару-тройку недель до нашествия, стояли, что называется, «на ушах» во время пришествия, пережили на ученом Совете «разбор полетов» по итогам ушествия… Странное ощущение: вроде бы серьезный орган, задача которого отслеживать, как организован учебный процесс, какими нормативными и прочими документами он обеспечивается, каково качество подготовки студентов по предметам специализации. Но, вот, поди ж ты, это событие напрочь дезорганизовало нормальный учебный процесс, не говоря уже о стрессовых ситуациях, в которых оказались преподаватели, заведующие кафедрами, деканы, ректорат и, главное, студенты. Это ль не конкретная тема для исследования путей укоренения в России правового государства?! Да что это я, опять я про форму…

Когда же довелось познакомиться с содержанием тестов, то сначала пришлось пережить почти что шоковое состояние, затем изумление, плавно перешедшее в наивно-недоуменный вопрос: имеют

ли составители тестов хотя бы отдаленное представление о философии, об особенностях ее преподавания в вузе? И кто всем этим заправляет?

Ходят слухи, что имена составителей тестов засекречены намного серьезней, нежели имена самых тайных агентов, например, знаменитого агента 007, а процедура с нашествием Рособрнадзора выглядит (это в правовом-то государстве!) примерно так: ага, попались, голубчики! Создается впечатление, будто с помощью этого органа отлавливают злостных правонарушителей и отъявленных государственных преступников, пригревшихся в сфере образования. Поговаривают также, что заправляет тестовыми делами некий доктор педагогических наук, профессор В. из города В., что он же занимается и составлением тестов. Если это так, то с компетентностью все становится на свои места… Во всяком случае, именно он собственной персоной присутствовал у нас на тестировании по всем дисциплинам: истории отечества, философии, концепциям современного естествознания, педагогике, психологии, русскому языку и проч.

Потом возникли и другие не менее наивные вопросы: кто допускает непрофессионалов до этой сферы? Неужто в правовом-то государстве сапоги разрешено-таки тачать повару, а патологоанатому поручено исследование далеких галактик? Ведь, как-никак плюрализм, причем во всем, без исключения! Неужто повывелись философы-профессионалы на Руси?

В этой связи встал еще один вопрос: коль скоро при Министерстве образования РФ существует научно-методический совет по философии, который проводит экспертизу учебной литературы на предмет присвоения грифа тому или иному учебнику, пособию, то почему, прежде чем быть запущенными в дело, тесты по философии, равно как и по другим дисциплинам, не прошли соответствующую экспертизу и не были вынесены на обсуждение широкой вузовской общественности? Будучи членом этого совета, я в процедуре подобного рода участия не принимал.

Вот и еще одна неожиданная проблема анализа путей становления правового государства на Руси нарисовалась: с помощью тестов осуществляется государственный контроль над остаточными знаниями студентов, но сами тесты на предмет государственного контроля и получения государственного же права быть использованными для этой процедуры, никуда и никогда, видимо, не выставлялись. Как возможно такое в правовом государстве?

Теперь несколько слов о самих тестах. Семестровый курс философии во многих вузах составляет 56-70 часов, среди которых выделяются 30–36 часов на лекции, 14–20 часов — на семинарские занятия. И это при охвате почти 2500-летней истории мировой философии с безбрежным океаном проблем по теоретической (систематической) философии! Как хочешь, так и систематизируй, но укладывайся в отведенные часы. Если учесть, что современные учебники по философии имеют стремительную тенденцию распухать по объему и по проблематике, то перед преподавателем философии стоит почти невыполнимая задача «погрузить» студента в философию как в кладезь мудрости и сформировать у него адекватное мировоззрение. Но зато какое раздолье для составителей тестов! Вот тут и обнажаются, мягко говоря, недостатки тестов.

Первый недостаток тестов заключается в поразительной несоразмерности объема включаемого в тесты материала и ограниченными возможностями учебного курса. Надежда на то, что студенты ринутся осваивать философию самостоятельно, увы, эфемерна, поскольку и по другим предметам они находятся в той же ситуации. Но чтобы корректно составлять тест соразмерно объему изучаемого материала, надо, как минимум, самому годами «вариться» в этой сфере, выделяя главные, магистральные линии, раскрывая логику историко-философского процесса, не размениваясь на детали, которые, вне сомнения, порой бывают чрезвычайно важными. Но в деталях же можно утопить не только начинающего студента, но и профессионала.

В частности, слишком дробными выглядят вопросы, касающиеся творчества Г. Риккерта, М. Шелера. Есть вопрос о философии М. К. Мамардашвили, причем, кажется, порядок инициалов был неправильным: К. М. При всем уважении к этому выдающемуся российскому мыслителю, не могу не задать вопрос: почему выбор пал на него? Только потому, что составители тестов кое-что о нем слышали? Почему нет, скажем, Э. В. Ильенкова, В. Ф. Асмуса, Г. С. Батищева, В. С. Библера, М. А. Лифшица. А. Ф. Лосева, В. П. Тугаринова и десятка других имен, составляющих гордость отечественной философии, в том числе и советского периода? Но тогда надо вводить в курс философии раздел, посвященный истории современной отечественной философии, добавив несколько часов к имеющемуся курсу.

Содержание тестов имеет явный крен в сторону истории философии, и во время тестирования многие сотрудники, в том числе имеющие весьма отдаленное отношение к философии (например, заведующие компьютерными классами, в которых проводилось сия процедура), отмечали, что почти две трети вопросов тестов приходилось именно на историю философии. Коль скоро это так, давайте официально заменим философию историей философии, не пытаясь «вытащить» из студентов то, что они и не могут знать, хотя бы потому, что из-за дефицита учебного времени, скажем, на античную философию (1200 лет!) можно отвести 4, от силы 6 часов и без ущерба для ее усвоения опустить вопрос о хронологических рамках среднего стоицизма, ограничившись лишь краткой общей характеристикой стоицизма в целом. Разумеется, если это не студенты философского факультета, если они не изучают античную философию в течение года и, тем более, не намерены специализироваться именно в ней.

Но вот, поди ж ты, именно вопрос о хронологических рамках среднего стоицизма сильно озаботил составителей теста, проверяющих «прочные» остаточные знания у студентов, которые изучали философию год назад, равно как и задание расставить в порядке годов рождения античных (средневековых, ренессансных) философов. Это очень «глубокое», с точки зрения проверки остаточных знаний задание, и великий Эйнштейн был бы здесь сурово посрамлен. Ведь известно, что на вопрос, чему равна скорость света, создатель теории относительности ответил: не знаю, а если мне это потребуется, то воспользуюсь справочником по физике. Да разве с его остаточными знаниями можно было браться за теорию относительности вообще!

Кстати, в тестах встретился вопрос о хронологических рамках эллинского периода античной философии, и на выбор были предложены варианты ответов. Когда же я попытался уточнить в разных справочных изданиях, включая и Советскую энциклопедию, какая на сей счет имеется информация, то обнаружил, что ни один из указанных вариантов ответов сюда не укладывается, что вообще среди историков и философов на этот счет существуют очень даже разные мнения. Но остаточные знания студента здесь должны быть четкими и незыблемыми, как гранитная скала!

Одним словом, на мой взгляд, такого рода вопросы создают лишь информационный шум, имея к проверке остаточных знаний по философии весьма отдаленное отношение.

Другим общим недостатком тестов является следующее. Философия в силу ее исторического происхождения первоначально предстает как царица, или наука наук. От нее впоследствии отпочковывались разные научные дисциплины. Это общеизвестно. Как учение о всеобщем, она включает в сферу своего интереса мир в целом, сохраняя при этом связи с различными науками. Без этого она не может существовать, хотя и является самостоятельной системой знаний. Неумение отделить собственно философскую проблематику от связей философии с науками привело к тому, что авторы запросто включили в тесты вопросы из истории, психологии, биологии и социобиологии, политологии, теории государства и права, социологии, генетики и т.д. В силу этого философия была превращена в этакий компендиум, содержащий сведения по всем наукам. Что только из остаточных знаний, осевших в памяти, бедным студентам не пришлось извлекать! На самом же деле через подобного рода вопросы размывается предмет философии, а сама она превращается некое глобально-аморфное собрание псевдоэнциклопедических знаний.

В тестах встречается энное количество вопросов, вроде бы имеющих отношение к учебному курсу философии, но на самом деле выходящих далеко за ее пределы. Дело в том, что в состав философии входят разделы, образующие самостоятельные учебные предметы, например, логика, этика, эстетика. К ним в настоящее время добавляются политология, социология, культурология, причем последней почему-то почти полностью подменен тест по философии для гуманитариев. Сюда же относятся и вопросы по религиоведению. Но, повторяем, курс философии не безграничный, и требовать от преподавателя охвата всего этого в каких-то 15–18 лекциях, значит демонстрировать собственную некомпетентность при составлении тестов.

Делая общий вывод по перечисленным недостаткам, скажу: тесты с точки зрения их профессиональной компетентности доверия у меня не вызывают. Но, быть может, это только мое субъективное мнение? Послушать бы моих коллег-философов.

Среди других недостатков тестов общего свойства отмечу следующие. Вопросы, которые встречались в тестах, выдавали пару принципов, которыми руководствовались их составители: 1) принцип

интеллектуального наморщивания лба, заключающийся в лихорадочном поиске того, чтобы еще спросить; составители тестов часто совершенно не представляли, что надо спросить, а спросить-то очень хотелось; зачастую оказывалось непонятным, что же хотят спросить составители тестов; два доктора и четыре кандидата наук — преподаватели нашей кафедры — сообща ломали голову над вопросами, анализируя тесты, но так порой и не могли додуматься до «глубоких замыслов» составителей тестов; вообще, возникает подозрение, что работают они в специальном секретном шифровальном отделе и так витиевато составляют вопросы, что ни один «враг народа» ни в «жисть» не догадается, о чем речь; 2) шариковый принцип: куда шарик ни направь, он все равно закатится в лунку, т.е. хотя в вопросе и предлагается на выбор один (или даже несколько) вариант ответа, по большому счету, все ответы подходят. «Anything goes», — как сказал бы П. Фейерабенд. Этакий тестово–методологический анархизм в действии!

Типичным недостатком тестов является нарушение семантики вопроса. Корректная постановка вопроса требует известной логической культуры. Не меньшая корректность требуется и при ответе на вопросы — на неряшливо сформулированный вопрос нельзя получить толковый ответ. Но их-то, к сожалению, не хватило составителям тестов. Замечу, что к формулировке вопросов очень часто все мы относимся весьма небрежно, что недопустимо при переходе к тестам.

Приведу несколько примеров.

А. Вопрос: *Философское направление, развивающееся во взглядах Локка* (мистицизм, прагматизм, сенсуализм, агностицизм). Слово «развивающееся» здесь явно неудачно. Корректнее было бы спросить: Философское направление, развиваемое Локком, или что-то в этом роде.

Б. Вопрос: *Понятие, к которому относится процесс преобразования различных сфер общественной жизни, не меняющий основы общества* (революция, переворот, эволюция, реформа). Видимо, речь должна идти не о понятии, а о реальном явлении: Процесс преобразования различных сфер общественной жизни, не меняющий основы общества, называется (революция, переворот, эволюция, реформа). Составители теста путаются между реальным и номинальным определениями, если об этом уместно тут напоминать.

В. Вопрос: *Уровень познания, объясняющий и обосновывающий внутренние признаки вещей явлений — ... уровень*. Сам уровень, если здесь имеется в виду теоретический уровень научного познания, ничего не объясняет и не обосновывает. Он представляет собой более высокую стадию научной деятельности по сравнению с эмпирическим, где расширяются возможности постижения мира человеком, в частности, объяснение сущности явлений. Но объясняют и обосновывают люди, а не уровни. Это — типичный пример небрежной формулировки вопроса, проистекающий, скорее, от недостатка общей грамотности составителей тестов. Неряшливы и следующие задания: а) *Последовательность этапов осмысления материи* (механический, античный, диалектико-материалистический). Мало того, что здесь более уместен термин «механистический», так еще и деление идет по разным основаниям; б) *Правильная последовательность этапов формирования мировоззрения* (философия, религия, мифология). Правильная для кого? Для составителей теста? Или для взрослеющего человека? Или для эволюции общества? И можно ли вообще в этом контексте говорить о правильной последовательности? в) *Последовательность формы движения* (химическая, физическая, социальная, механическая, биологическая). Составители теста, видимо, слышали звон про форму движения, но не знают точно, про какую. Им невдомек, что существует несколько форм движения материи, которые различаются как по своему носителю, так и по степени сложности. Об этом, видимо, и хотели спросить, только вот как это сделать, они толком не знали.

Г. Одним из «шедевров» среди вопросов мне показался следующий: *Понятия в порядке их ввода в научный обиход* (идолы рода, воля к власти, абсолютная идея, "вещь-в-себе"). Я задумался: ведь научный обиход — явление довольно сложное, предполагающее а) факт существования различных наук (от естествознания до гуманитарного и технического знания), и, коль скоро речь идет об обиходе, б) постоянное обращение ученых к данным понятиям, ибо обойтись без них в научном поиске никак невозможно. Обиход — это не только постоянная нужда в понятии, но и постоянное его использование. Однако, контактируя с коллегами (физики, лингвисты, социологи, историки, математики, экономисты), я как-то не замечал, чтобы они пребывали в тоске то того, что им не удается в своей деятельности научно обиходить, скажем, идолов рода или

абсолютную идею. Спрашивать, видимо, надо о том, в какой последовательности появлялись данные понятия (категории) в историко-философском процессе, тогда и вопрос будет более-менее понятен и оправдан. Но искать в научном обиходе следы присутствия данных понятий — пустое занятие.

Д. Не могу не остановиться на следующем вопросе: *Государство, в котором территориальные единицы вправе самостоятельно принимать законы,* — … Каюсь, ответ я так и не нашел. Консультации со специалистами-юристами, обращение к нормативным документам — все свидетельствует о том, что однозначно ответить на него невозможно, он допускает разные толкования. Или, быть может, юристы мне попались неквалифицированные? Или документы были неправильные? Но как быть студентам-то?

Е. Очень досадно, что в тестах, предназначенных для государственного контроля над качеством (остаточных) знаний, встречаются многочисленные технические опечатки, что в государственных документах, на статус которых, видимо, претендуют тесты, просто недопустимо. Примеры: а) *Закон единства и борьбы рпотивоположностей определяет*.....; б) *Привиденциализм* (очевидно, от слова «привидение»?); в) *Система внутренного устройства общества, основанная на разделении труда, собственности на средства производства и национальном факторе* — это..... Встает вопрос: имеет ли Рособрнадзор моральное право проверять знания студентов, если сами тесты формулируются с ошибками?

Ж. В целом по вопросам можно сказать следующее: вроде бы смысл ряда вопросов понятен, но тональность, особенности их формулировок свидетельствуют о том, что составлялись они людьми, видимо, далекими от философии. Профессионал-философ формулирует вопрос иначе, в ином семантическом поле, каковое и свидетельствует об его профессиональной принадлежности. Здесь ситуация примерно аналогична той, что возникает с подготовкой агента, засылаемого в чужую страну: недостаточно знать язык этой страны, надо до тонкостей изучить манеру поведения людей, особенности одежды, жестов, пристрастия, включая специфику телодвижений — тут все важно. Так и с тестами. Неряшливо и некорректно сформулированные вопросы выглядели бы смешно и безобидно, если бы только за ними не стояли судьбы вузов, людей. А это уже серьезно.

Тест есть разновидность текста. Поэтому он содержит определенный контекст, в котором только и способна в полной мере «работать» его семантика. Лекции, семинары погружены в контекст, который творится в процессе изучения философии студентами при участии преподавателя. Этот контекст в большинстве своем имеет личностный характер. Это не субъективизация философии, а нечто большее. П. С. Юшкевич однажды сказал, что философия есть исповедь интимного Я, принявшая форму рассуждения о мировом Всем. То, как творится преподавателем форма рассуждения, во многом определяет эффективность философии, диктует способы приобщения к ней студентов. Тут контекст созидателен. В тестах же контекст оказывается усреднено-безликим, а потому его влияние на содержание философии оказывается деструктивным, хотя весьма действенным, ибо от ответа «on-line» непосредственно зависит твой результат. Тест в учебном процессе — это дурная пародия на телешоу, разные викторины и игры («Слабое звено», «Своя игра», «Кто хочет стать миллионером» и проч.).

Тест есть разновидность стандартизированного рассуждения, не предполагающего авторское видение проблемы со стороны преподавателя. Для успешного тестирования необходим и достаточен один (тестовый) учебник, однотипные (стандартизированные) семинарские планы, один набор правильных стандартных ответов. Для этого надо создать универсальное (!) справочное руководство по разгадыванию тестов и предложить его студентам. По нему научить студента расправляться с тестами можно будет за пару-тройку часов. Тем самым высвобождается время, которое тратится впустую на изучение философии в вузах, равно как и прочих дисциплин. И надо ли вообще учиться в вузе? Прошел тест — получи диплом. Вот где спрятаны резервы экономии для вечно бедной страны! И, развиваем мысль дальше, через тесты и справочники можно приобщить к философии, равно как и к другим наукам, население всей страны, стоит только провести тотальную тестеизацию… И эффективно, и экономно. И поголовно — высшее образование!

Когда-то говорили: коммунизм есть советская власть плюс электрификация всей страны. Некоторое время спустя эта формула была уточнена: коммунизм, оказывается, есть советская власть плюс электрификация всей страны плюс химизация сельского хозяйства. Теперь можно быть точно уверенным в том, что нарастающий русский капитализм к этим позициям добавляет еще одну позицию: плюс

тестеизация в системе образования, без чего дальше, ну, совсем невозможно трансформироваться в новое состояние.

Тест лишает преподавателя права на авторское видение предмета, на творческий подход, на использование результатов научных исследований в учебном процессе. Он препятствует введению в учебный курс нового дискуссионного материала, добытого разными исследователями и не лежащего в русле учебника. Он блокирует необходимость развития не только творческого самостоятельного мышления, но и мышления вообще. Точнее, тест делает все это излишним — ведь для подготовки к тесту студенту нет необходимости погружаться в дебри философского знания. Достаточно «натаскаться» по терминам, по хронологии событий и рождений по имеющимся справочникам безотносительно к содержанию той проблематики, которая как раз и стимулирует развитие способности к самостоятельному мышлению.

В тестах содержится «верный» ответ, который надо выбрать среди нескольких, либо указать его в случае открытого вопроса. Тем самым составитель тестов присваивает себе право на монопольное владение истиной: верный ответ только у того, кто составил тест! И ни к чему, оказывается, больше мучиться с поиском истины в научном исследовании, ни к чему учиться сопоставлять разные позиции и точки зрения, ни к чему тратить усилия на истину как процесс… Все зафиксировано составителем теста, все им уже «просеяно», продумано за других — тестуемым остается только присоединиться к любезно предоставленному результату. Иными словами, надвигающаяся эпоха тестеизации — это эпоха тотального ограничения права человека на поиск истины, на допуск к ней. Легитимно только то, что заключает в себе тест.

В этой связи создаются условия для навязывания вузам в качестве ключевых руководств по отгадыванию тестов учебников вполне определенных авторов и блокировки любых нестандартных подходов к изложению учебного материала. Да и сейчас, пусть пока очень слабо, обнаруживается, что тесты делаются либо под определенный учебник, стало быть, не исключен сговор между автором учебника и составителем теста с целью вытеснения с рынка образовательных услуг конкурентов, особенно если это — разные лица, либо, если составитель тестов — непрофессионал, в качестве базы для составления тестов берется первый попавшийся учебник, возможно, далеко не лучшего качества, и все завязывается на него. Но в таком

случае и вузовская аудитория вынуждена ориентироваться преимущественно на него. И в этом случае продвижение лучшего блокируется!

В тестах должны использоваться, по мере возможности, точные и ясные понятия, вопросы следует формулировать корректно. В противном случае тест легко превращается в средство введения студента (и не только!) в заблуждение, особенно, когда многие вопросы сформулированы крайне примитивно и мало что дают для проверки остаточных знаний студентов. Приведенные выше примеры свидетельствуют о том, что через тест в систему образования внедряется на вполне законном государственном уровне верхоглядство, поверхностность, примитивизм знаний.

С помощью тотальной тестеизации формируется фрагментарное, клиповое (я называю его всхлиповым) мышление и образование аккурат в духе постмодернизма, довольствующегося лишь вторичным, поверхностным знанием эклектического толка. «Многознание, — говорил мудрый Гераклит, — уму не научает». Потому и тест по философии — откровенно бесполезная штуковина, создающая иллюзию контроля над знаниями: вот, де, мол, и мы туда же — в цивилизацию, ближе к Западу…

Философия — это творение смыслов. Она — концептуальное орудие, которое было создано человечеством для работы со смыслами, для стремления понять мир. В материалах ЮНЕСКО, которые были как-то опубликованы в Вестнике РФО, о философии говорится, что она является сердцевиной человеческих знаний, выполняет функцию лаборатории идей, обеспечивает аналитическую и концептуальную точность вопросов, которые рассматриваются человеком. В этой связи не могу не расценивать тесты и тестеизацию всей страны как разрушение последних смыслов бытия, как интенсивную промывку мозгов, дабы отвадить подрастающее поколение от любой попытки мыслить точно, концептуально, а главное — самостоятельно. Тесты по философии — орудие разрушения самой сердцевины человеческих знаний. Одним словом, «круто ты подсел на тесты»!

Против введения тестов в сферу высшего образования, да и не только в него, не раз публично высказывались известные историки, филологи, но результаты их возражений нулевые. Создается впечатление, что чиновников от образования, возомнивших, будто они уже владеют всей истиной, любые мысли, не совпадающие с их

собственными представлениями, не интересуют вовсе. И мне их жаль…

С демонстрационными тестовыми материалами можно познакомиться по следующим адресам: http://www. ast-centre. ru, http://www. fepo. ru.

Уважаемый коллега! А что ты думаешь о тестах по философии?

Литература

1. Порус В. Н. Суждена ли вузовской философии в России долгая жизнь?» // Вестник РФО. 2006. № 2.

2. А. П. Стандартная государственная философия, или посрамление ретроградов // Вестник РФО. 2006. № 1.

3. Официальные документы в образовании. 2006. № 36.

Через преобразование провинциальной школы – к гражданскому обществу*

Институт «Открытое общество» в 1999 г. предложил к разработке мегапроект «Развитие образования в России (Среднее образование)», для реализации которого были выбраны 20 регионов, причем в их числе оказалась и Псковская область. Авторы этих строк приняли участие в анализе и обсуждении замысла мегапроекта, его, так сказать, идеологии и методологии. Итогами своих размышлений вкратце хотелось бы поделиться, чему и посвящена настоящая статья.

Главной целью демократических преобразований постсоветской России, определяющих содержание реформаторских усилий прошедшего десятилетия, являются построение: a) правового государства, b) эффективной рыночной экономики и c) гражданского общества. Между тем можно констатировать, что указанная цель пока не достигнута или достигнута частично. Полномасштабное гражданское общество сложится только тогда, когда его институты охватят все сферы жизнедеятельности общества и распространятся на все пространство страны. Стало быть, вопрос упирается в то, как, каким образом следует создавать гражданское общество, какие механизмы здесь должны действовать.

---

* Опубликовано в: Труды Псковского политехнического института. № 4. Естествознание и математика. Гуманитарные науки. СПб./Псков, 2000. С. 41–47. Соавтор: М. Е. Жихаревич.

С методологической точки зрения, гражданское общество – целое, тогда как сферы жизнедеятельности предстают как его части. Поэтому в плане созидания гражданского общество могут быть реализованы следующие варианты: а) можно идти от целого, то есть гражданского общества, к частям; б) можно идти от частей, то есть разных сфер жизнедеятельности, к целому; наконец, в) можно прилагать усилия к тому, чтобы одновременно и параллельно созидать целое через свои части, а части – через целое.

Первый путь – это путь холизма. И хотя о нем в настоящее время довольно много говорят как о наиболее предпочтительном, тем не менее представляется маловероятным, чтобы сначала было построено гражданское общество в целом, а уж потом в дополнение к нему достраивались его сферы (части). Второй путь – путь партикуляризма, который теоретически представляется малопродуктивным по той причине, что в этом случае мы сталкиваемся с парадоксом целого и части, согласно которому целое не слагается из суммы своих частей. Однако в практическом плане этот путь представляется более-менее заманчивым. Третий путь – это путь гармонической взаимосвязи целого и частей, который на сегодня не очень ясен как в теоретическом плане, так и в практическом.

Как показывает анализ мегапроекта, его инициаторы придерживаются второго пути. Они исходят из того, что в условиях постсоветского переходного периода в России разорвались некогда однородные и равномерные социальные связи и возникли деформации социального пространства. Вслед за этим появились деформации гражданско-правовых, коммунитарных и других видов социальных связей, характерных в целом для социума. Можно, правда, сказать, что социуму в целом всегда присущи вариации социального пространства и социальных связей. Но для них, разумеется, существует определенный предел, за которым наступает необратимый распад всех связей, что означает гибель социума. Потому в социологическом плане и возникает идея тех островков, тех центров, которые оказываются естественными центрами дифференциации социального пространства и социальных связей – идея локальных сообществ (микросоциумов), являющихся центрами сосредоточения и пересечения самых разных отношений и имеющих, в свою очередь, вполне определенное устройство.

Главная социологическая идея мегапроекта сводится к тому, что гражданское общество как целое слагается из локальных (местных)

сообществ, поэтому цели, задачи и функции, присущие гражданскому обществу в целом, становятся целями, задачами и функциями локальных сообществ (разумеется, с поправкой на их специфику). И это понятно, так как, с точки зрения методологии целочастных отношений, именно целое придает смысл всем своим частям. Целое же не может существовать без частей, поэтому идея построения гражданского общества представляется утопичной без включения в него функционирующих и развивающихся локальных сообществ. Локальные сообщества, органически включаясь в состав гражданского общества, оказываются важнейшим условием не только построения, но и существования последнего. Это значит, что локальные сообщества, как части, взаимодействуют со своим целым – только при этих условиях вообще может осуществляться процесс взаимосозидания и локальных сообществ и гражданского общества. Это значит, далее, что их взаимодействие свидетельствует об открытости локальных сообществ, поскольку их закрытость никак не могла бы содействовать взаимоотношениям между ними и гражданским обществом. Взаимоотношения гражданского общества и составляющих его локальных сообществ строятся на основе обмена социальными связями, социальной информацией, деятельностью входящих в них субъектов. При этом нельзя говорить о реальном утверждении демократических начал в обществе в целом, если эти начала не стали принципами функционирования локальных сообществ.

Локальное сообщество – это центр сосредоточения и проявления социальной активности индивидов, тот микросоциум, в рамках которого протекает экономическая, социальная, политическая, культурная, этнонациональная, духовная жизнь граждан. Там, где существует стабильная социальная структура общества, наличие локальных сообществ представлено довольно наглядно и однозначно через эти структуры. Но там, где такая структура еще не сложилась, как в нынешней России, локальное сообщество не имеет четких, устойчивых границ. В то же время следует отчетливо представлять, что локальное сообщество и не должно совпадать ни с социальными группами, ни с другими объединениями людей. Оно по самому своему смыслу есть относительно целостный, автономный фрагмент гражданского общества, в котором должны быть представлены все стороны исходного целого.

Разумеется, локальные сообщества могут быть выделены и параметризованы по-разному в зависимости от поставленных целей. Минимальным локальным сообществом является ПРОВИНЦИАЛЬНОЕ СООБЩЕСТВО. При этом следует учитывать, что понятие «провинциальный» релятивно.

Во-первых, можно утверждать, что провинциально все, что не является столичным. В таком случае, все, что расположено за пределами, скажем, московской кольцевой автомобильной дороги, автоматически становится провинциальным. Критерием отделения провинции от столицы здесь является административный признак «быть столицей государства».

Во-вторых, по отношению к мегаполису, не являющемуся столицей, все, что находится вне его, тоже может быть квалифицировано как провинция. В этом случае критерием отделения провинции от мегаполиса становится уровень урбанизации жизни населения.

В-третьих, для России провинцией традиционно считается сельская местность с ее малыми городами, поселками, селами, деревнями, где жители объединяются в сообщество не по социально-классовому, а по территориальному признаку.

Как бы то ни было, для нас важно то, что открытое локальное (провинциальное) сообщество, как часть гражданского общества, во-первых, может быть рассмотрено, в свою очередь, как целое, состоящее из взаимосвязанных частей, что, во-вторых, означает, что открытое локальное сообщество относительно автономно и гетерогенно и, в-третьих, обладает признаками самоорганизующейся системы.

В качестве структурных элементов (частей) локального сообщества можно взять социальную среду, обеспечивающую возможность трансляции информации и деятельности как в рамках локального сообщества, так и за его пределы в гражданское общество в целом, причем важнейшими элементами социальной среды являются социальное пространство и социальное время; социальные центры (государственные и общественные институты, организации, объединения, ассоциации, учреждения и предприятия), которые аккумулируют, хранят, перерабатывают и транслируют информацию и деятельность; индивидов, которые являются непосредственными агентами и исполнителями действий (акторами, то есть действующими, от лат. *actus* – действие, поступок), направленных на

функционирование и взаимодействие локальных сообществ, что и обеспечивает в целом их динамику.

В мегапроекте утверждается, что провинциальные институты образования, будучи наиболее динамичными социальными центрами локальных сообществ, могли бы стать одним из организующих и стимулирующих факторов развития локальных сообществ. И с этим нельзя не согласиться. Именно поэтому так велико внимание к роли образования в процессе построения гражданского общества в России.

Дело в том, что образование обладает рядом фундаментальных характеристик, определяющих его (и его институтов) особую роль в эволюции локального сообщества. Традиционно в гражданском обществе образованию отводится роль транслятора социального опыта (знаний, традиций, культурных и иных ценностей, норм и образцов поведения, мировоззренческих парадигм и т. п.). Иногда говорят об образовании как процессе социализации, посредством которого а) транслируются нормы действия с объектом деятельности (предметно-профессиональный аспект социализации), б) воспроизводятся и передаются нормы коллективной (совместной) жизнедеятельности, коллективного общежития, социально-групповой ценностной ориентации, в) осуществляются накопление и передача опыта, обеспечивающего жизнедеятельность всего социального целого, социума.

В этом смысле к образованию причастны все без исключения социальные центры и субъекты локального сообщества, образованием в той или иной степени охвачены все члены социума.

Особая роль образования обусловливается, во-первых всеобщим характером того продукта, который передается через образование от поколения к поколению, во-вторых, проективной функцией самого образовательного процесса, выражающейся в выходе его за пределы настоящего и формировании будущего социума, причем не в виде модели, образа, не гносеологически, но реально, наконец, в-третьих, в формировании и развитии организационно-деятельностных, креативных и когнитивных качеств личности, а в конечном счете – человека во всей полноте его бытия.

Из этого следует, что провинциальная школа как специализированный институт образования, по своему предназначению может и должна выполнять в локальном сообществе интегрирующую функцию, быть ведущим центром его самоорганизации и самоосуществления. Именно провинциальные

институты образования, каковыми в России являются сельские школы, по своей природе могут быть рассмотрены в качестве исходных пунктов изменения социокультурной среды в локальных сообществах. Школа по-прежнему остается главным институтом социализации личности. Именно школа способна решить задачу качественного преобразования локального сообщества, суть которой состоит в том, чтобы разобщенное и униженное кризисом сельское население осознало себя как жителей, людей, объединенных не по социально-классовому, а по территориальному признаку. Жители – это организованное и сплоченное сообщество граждан, способных осознавать и решать проблемы сообщества, возрождать и сохранять местные нравы и культурные традиции, защищать окружающую среду, как систему жизни, от утилитарно-технократического использования ее как источника ресурсов.

Вопрос, однако, заключается в том, как это реализовать в действительности. К поискам ответа на него и сводится миссия проекта.

Выполняет ли сегодня школа России, и, прежде всего, провинциальная школа, предназначенную самой ее сущностью роль? Мы полагаем, что нет. Сегодня школа функционирует преимущественно как государственный институт. Роль же школы как института гражданского общества, по существу, сведена к минимуму. Отсюда вытекает стратегическая цель проекта: *повышение статуса провинциальной школы как института гражданского общества через реализацию ее интегративной роли в локальном социуме*. На основе этого формулируется главная проблема, которая должна быть решена в ходе стратегической реализации проекта: *становление провинциальной школы как института гражданского общества.*

Для того, чтобы провинциальная школа могла выполнять свою интегративную функцию, она сама должна преобразоваться и стать демократическим сообществом. Это означает, что сама школа должна стать открытой для социального партнерства, без чего невозможно, усилиями одной только школы, решить стоящие перед ней задачи. Среди важнейших проблем, которые здесь возникают, оказываются, во-первых, проблема соотношения демократизации и децентрализации в управлении образованием; во-вторых, проблема диверсификации образования (нарастания разнообразия образовательных возможностей и создание условий для равного доступа к образованию независимо от места жительства,

обеспеченности родителей и др. обстоятельств), мы обращаем на актуальность данной проблемы особое внимание, поскольку уровень неравенства образовательных возможностей является важнейшим показателем экономической неэффективности системы образования; в-третьих, проблема приоритетного обеспечения школ, расположенных в сельской местности; в-четвертых, проблема роста (развития) человеческого (личностного) потенциала, без чего образовательная деятельность вообще лишается своего содержательного и социального смысла.

Провинциальная (сельская) школа способна стать институтом гражданского общества и выполнять интегрирующую роль в локальном сообществе. Разумеется, задача эта непроста и вряд ли может быть решена напрямую в существующих экономических, политических и социокультурных условиях современной России. Но иметь в виду эту роль школы в локальном сообществе важно и необходимо по той причине, что, как показывает опыт, в локальных сообществах школа нынче остается едва ли не единственным социальным учреждением, которое, несмотря на все сложности функционирования, продолжает выполнять свою функцию: учить детей и формировать из них граждан России.

Потому провинциальная школа, в этом заключается специфика ее современного социального статуса, могла бы взять на себя функцию «наращивания» полноценной в социокультурном отношении структуры местного сообщества, «завязывая» на себя природоохранные, правоохранительные органы, учреждения культуры, здравоохранения и другие государственные и общественные институты. Разумеется, провинциальная школа не может, да и не должна брать на себя их функции, ибо ее назначение в другом. Но придание такого статуса провинциальной школе как институту гражданского общества заключается в том, чтобы она стала одним из важнейших инструментов демократического преобразования России как гражданского общества.

Такое понимание значения и роли провинциальной школы, более широко – образования в условиях современной России, – позволяет сосредоточиться на разных аспектах сформулированной в проекте проблемы.

Прежде всего, можно обратиться к собственным проблемам развития и функционирования провинциальной школы и ограничиться только ими. Слов нет, перед школой стоят много

сложных, а порой и вовсе неразрешимых проблем, мимо которых проходить никак нельзя. Но и замыкаться исключительно на внутренних проблемах провинциальной школы тоже непозволительно, хотя бы потому, что школа как социальный институт, входящий в состав локального сообщества, никак не может быть изолирована от других социальных центров. Впрочем, это и невозможно, поскольку школа, как социальный институт образования, формирует человека, готовит его к полноценной жизни в социуме, причем ближайшим проявлением данного социума для выпускника школы является локальное сообщество.

Можно, далее, взять за исходное локальное сообщество и исследовать возможности его преобразования через провинциальный институт образования – школу. Центральной, но далеко не единственной, проблемой, которая здесь встает, оказывается проблема востребованности личности выпускника локальным сообществом, шире – гражданским обществом. Иначе говоря, кого выпускает школа и какая личность требуется сообществу?

Поскольку среднее образование не исключает первичной специализации и профилизации, постольку провинциальной школе следует ориентироваться на подготовку учащихся к самостоятельной жизни в условиях локального сообщества. Это, однако, не должно препятствовать возможности социального перемещения выпускника провинциальной школы в социальном, правовом и культурном пространстве гражданского общества в целом. Данный подход представляется более предпочтительным, поскольку развитие провинциальной школы возможно лишь в контексте эволюции самого локального сообщества. Поэтому стратегия ее развития так или иначе должна соотноситься со стратегией развития агропромышленного комплекса региона, государственной политикой в сфере сельского ареала.

Главное назначение образования – формировать развитую личность. Школа готовит индивидов к деятельности в локальном сообществе, формирует их интеллектуальный, личностный потенциал. Локальное сообщество, включающее в себя индивидов, формирует потребность в индивидах, предъявляет к ним определенные требования. Индивиды и локальное сообщество взаимно нуждаются друг в друге. Индивид нуждается в локальном сообществе как условии и среде своей жизнедеятельности. Локальное же сообщество нуждается в индивиде для обеспечения своего собственного

функционирования, направленного, в конечном итоге, на развитие самих же индивидов, социальных центров и социальной среды. Потому не только личность оказывается востребованной в локальном сообществе, но и сама она предъявляет к локальному сообществу требования, необходимые для нормального обеспечения ее собственного существования. Поэтому проблема востребованности личности сообществом должна быть дополнена проблемой формирования такого сообщества, которое могло бы востребовать личность с определенными качествами.

Школа готовит индивида к предметно-профессиональной деятельности. Она формирует у него личностные качества, духовно-нравственный потенциал. Школа причастна также к формированию индивида как законопослушного гражданина. Разумеется, этому способствует не только школа. Потому едва ли целесообразно считать конечный продукт – высокоразвитую личность – состоявшимся, если социальные центры, которые призваны содействовать ее становлению, будут тянуть каждый в свою сторону, как лебедь, рак и щука. Иными словами, собственный потенциал локального сообщества должен быть таким, чтобы оно нуждалось в индивидах, их профессиональной подготовке, личностных достоинствах и проч. Со своей стороны, сформированность индивидов должна быть такой, чтобы они не просто были востребованы сообществом, но, чтобы были способны содействовать его развитию.

Индивид, как востребованная личность, и локальное сообщество, как среда, нуждающаяся в индивиде, должны коррелировать друг с другом. Логически возможны следующие сценарии их взаимоотношений.

I. Личность по своему потенциалу ниже потенциала сложившегося локального сообщества. В этом случае никакой востребованности быть не может: личности еще надо дорасти до требований, предъявляемых к ней сообществом. Это, в свою очередь, приводит к двум возможным вариантам взаимоотношения индивида и локального сообщества: последнее может либо создать условия для развития личности, либо подавить ее. Условия для развития личности в первом случае создаются через соответствующего посредника, в качестве которого выступает школа. Во втором случае личность спасти уже ничто и не может, и она оказывается вытолкнутой на социальное дно, либо превращается в социального иждивенца.

II. Личность по своему потенциалу выше потенциала локального сообщества. В этом случае личность может быть востребована локальным сообществом лишь при условии, если оно само находится в состоянии развития, и ему требуются ярко выраженные лидеры, способные повести за собой, объединить для целенаправленных преобразований. В этом случае школа как социальный институт тоже оказывается востребованной. Если же локальное сообщество деградирует, то, понятно, что ему одаренная, талантливая личность просто ни к чему, она остается невостребованной и либо выдавливается за его пределы, либо же трансформируется до этого уровня, попросту говоря, деградирует. Но тогда и школа как социальный институт также обречена на вымирание, даже если она работает качественно.

Если во внимание принимаются проблемы развития исключительно самой школы, вне связи ее с локальным сообществом, то названные выше проблемы автоматически становятся ненаблюдаемыми. Но когда за исходное берется подлежащее преобразованию локальное сообщество, можно вести речь о полноценной роли образования как важнейшем механизме развития региона, способствующем росту, повышению потенциала локального сообщества в сопряжении с потенциалом личности во всевозможных его проявлениях. Стало быть, представляется оправданной ориентация проекта на проблему роста потенциала локального сообщества через развитие провинциальной школы как становящегося института гражданского общества и как коммунитарного центра.

Изложение и анализ возможных механизмов реализации проекта выходят за рамки данной статьи. Тем не менее некоторые моменты могут быть тезисно обозначены. Они касаются, во-первых, преобразования самой провинциальной школы, что предполагает изменение содержания деятельности обучения и воспитания, технологий, субъектов деятельности, принципов и методов управления деятельностью школой. Это, во-вторых, предполагает совершенствование подготовки будущих работников образования в педагогических вузах. Однако, в-третьих, этого еще недостаточно, поскольку профессионализм учителя необходимо не только поддерживать на должном уровне, но и создавать условия для его роста. Стало быть, важную роль в преобразовании школы должны играть институты повышения квалификации работников образования. При этом профессионализм в данном случае должен пониматься не

только и не столько в узко предметном плане, хотя, в первую очередь, школе нужен высококвалифицированный учитель-предметник. Превращение школы в центр локального сообщества нуждается в том, чтобы учитель выполнял отведенную ему социальную роль, чтобы он сам был гражданином и способен был формировать через свой предмет, через воспитание, просто через свои личностные качества гражданина личность ученика. Потому предметный и психолого-педагогический аспекты повышения квалификации должны сопровождаться расширением ценностно-культурологического, социально-правового, методологического и мировоззренческого горизонта учителя. В-четвертых, целесообразно создание научно-консультационного центра, в задачи которого входят: а) обнаружение и идентификация проблем местного сообщества, б) научное обеспечение преобразований, в) организация повышения квалификации, включающего не только работников образования и администраторов разных уровней, но и предполагающего совместное обучение на проблемных семинарах работников образования, муниципальных руководителей, работников культуры и средств массовой информации, других потенциальных партнеров провинциальной школы, без чего невозможно преобразования локального сообщества в целом. Перспективным представляется и создание Ассоциаций локальных сообществ как организаций гражданского общества, участвующих в реализации целей и задач проекта на местах.

Вместо заключения

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ВРЕМЕНИ*

§ 1. Преодолевать традиции

На протяжении многих столетий человечество пытается познать свойства пространства и времени. На каждом этапе познания удавалось найти рациональное зерно в изучении наиболее грандиозных явлений природы. Однако даже в настоящее время весьма затруднительно дать целомудренный ответ на вопрос о структуре пространства и времени. Всегда человеческое знание о них сменялось новым, более глубоким, точным; зачастую, казалось бы, наиболее известное, достоверное, самое незыблемое, в корне рушилось, порождая сумятицу в человеческой голове. Так было, например, и в момент опубликования в 1905 г. А. Эйнштейном работы «К электродинамике движущихся тел». То был конец ньютоновским представлениям в области пространства и времени. На смену объективным абсолютным пространству и времени пришло единое инвариантное пространство-время, мир субсветовых скоростей, без которого в целом невозможно охватить, осмыслить новую физическую картину мира. Этот новый мир подчиняется иным законам, нежели мир, описываемый доэйнштейновской физикой.

Однако самое главное заключалось в том, что несмотря на столь радикальное изменение представлений о свойствах пространства и времени в мире субсветовых скоростей, сами свойства не оказались обособленными, резко отграниченными от того обычного мира, где до сих пор перед человеком разыгрывалась физическая картина явлений мира.

Это были те же самые «старые знакомые» – пространство и время, но которые предстали перед разумом человека в совершенно ином плане, проявили новое, ранее неизвестное качество, показали, что они действительно многогранны и неисчерпаемы. Так как пространство и время вместе с движением являются условием существования материи

* Этот вариант был представлен в качестве реферата при поступлении в аспирантуру по философии в ЛГПИ им. А.И. Герцена в 1973 г. Написано в третьем варианте 6-21.01.1971. Материал был доработан, но окончательный текст у меня не сохранился.

([1, с. 54], [3, с.139]), то изменение этих условий как раз и будет означать изменение свойств пространства и времени при изменении соответственно состояния движения материи. Именно новые свойства пространства и времени означают, что условия существования материи изменились, что материальные объекты перешли в новое состояние.

Однако оказалось, что изменение протяженностей и интервалов времени при изменении условий, т.е. в частности, при переходе от одной инерциальной системы отсчета (ИСО) к другой в специальной теории относительности (СТО) происходит не произвольным образом, а так, что остается инвариантом соотношение $ds^2 = c^2dt^2 - (d\mathbf{r})^2$. Величина ds^2 называется интервалом между двумя событиями. С созданием общей теории относительности (ОТО) ds принимает вид $ds^2 = g_{ik}dx^i dx^k$, где g_{ik} – функция координат и времени, определяющая метрику пространства-времени. Парадоксальность ситуации нарушила «спокойный» ход изучения свойств пространства и времени и в известной мере стимулировала интенсивное развитие как теоретической, так и экспериментальной релятивистской физики.

По мере того, как познание мира приобретает все более общностную и абстрагированную форму, квантовая физика вплотную подходит к проблеме структуры пространства-времени.

С разрешением этой проблемы возможно устранение многих трудностей, сейчас пока непреодолимых (квантование ОТО, создание единой теории поля, структура элементарных частиц).

В частности, свойства пространства и времени в настоящий момента разделяются на две группы: 1) группа метрических свойств; 2) группа топологических свойств.

К первой группе относятся, например, протяженность, длительность.

Однако метрические свойства, отражая количественный аспект, не учитывают качественной специфики пространства и времени. Пространство и время должны обладать фундаментальными свойствами, которые характеризуют их качественно. Данные свойства должны быть инвариантными при еще более радикальных изменениях условий существования материи. Такие свойства относят к топологической группе свойств: размерность пространства и времени, непрерывность и связность и др. [1, с. 94-162].

Хотя рассмотрение метрических и топологических свойств позволяет дать ответы на некоторые вопросы, связанные с изучением

последних, думается, однако, что такое разделение свойств на две группы является свидетельством в настоящий момент недостаточно глубокого проникновения в суть явлений, связанных с выражением тех или иных свойств пространства и времени. Поскольку все явления, происходящие в мире, взаимосвязаны и взаимообусловлены, постольку на следующем этапе изучения структуры пространства и времени будет определяющим целостный взгляд на свойства последних.

Диалектическим выражением единства качества и количества является мера: «… мера есть качественно определенное количество» [2, с. 181].

Возможно, что подход с точки зрения меры окажется плодотворным; именно с этих позиций свойства пространства и времени получат наиболее полную интерпретацию, не включая в себя, однако, аддитивно метрические и топологические свойства.

До сих пор изучение свойств пространства и времени, как нам кажется, ведется с позиций в основном классических. На каждом этапе познания, будь то макроскопический или же микроскопический, оставались в силе основные понятия о расстоянии между двумя точками, промежуток времени между двумя событиями, которые на протяжении многих веков интуитивно складывались в сознании человека как отражение объективных соотношений между двумя макроскопическими (классическими) событиями.

Но если релятивистская и квантовая физика оперируют величинами, которые описывают поведение физических объектов (особенно в квантовой физике), к которым неприменимы «обычные» макроскопические аналоги, то вправе ли мы экстраполировать на мир этих областей физики наши «обычные» представления о протяженности и длительности? Даже если в макромире они объективно отражают соотношения события этого уровня материального мира. Нам кажется, что это нелогично.

Еще более нелогично на основании вполне ясного сложившегося положения, отмеченного выше, делать вывод о неприменимости вообще понятий пространства и времени к области микромира, а тем более отрицание наличия их на микроуровне. Эта проблема особенно остро возникает в квантовой физике, причем на данную ситуацию складываются две (в основном) точки зрения:

1) в области микромасштабов пространство и время не существуют; это суть макроскопические образования;

2) в области микромира пространство и время существуют; но в этой области они обладают специфическими свойствами, отличными от «обычных», классических.

Очевидно, что это так, ибо условия существования материи на данном уровне совершенно иные, а в них материя проявляет себя совершенно иначе, чем на классическом уровне. Оспаривать это – значит отвергнуть все успехи, достигнутые квантовой физикой. Более того, нет никаких оснований отрицать наличие наиболее (все)общих форм существования материи на любом уровне ее организации.

Опять же существенно, по-видимому, то обстоятельство, что между этими различными свойствами, соответствующими различным уровням, нет резких граней.

Те классические свойства, которые прочно вошли в созданные теории и изученные наиболее полно, может быть не вполне соответствуют новым требованиям, противоречат сложившейся ситуации в современной физике. На смену им выступают новые понятия о пространстве и времени, являющиеся отрицанием старых.

Действительно, пространство-время универсально, а способы его проявления могут быть чрезвычайно многообразными, т.е. в принципе возможно наличие огромного разнообразия миров с иными структурами.

В классической физике широко используется понятие системы координат, в релятивистской фигурирует в качестве основного – понятие системы отсчета (СО), в квантовой употребляется понятие «наблюдатель».

Мысль отказаться в физической теории от СО, очевидно, представляется многим нелепой и крамольной, что даже одно намерение сделать это может вызвать бурю протеста, с одной стороны, и боязнь потерять логику рассуждений, с другой. В самом деле, роль СО настолько важна и естественна, что и опираться будет уже не на что?! А быть может, что-нибудь найдется взамен? Даже «взамен» – не то слово, ибо оно предполагает смену одного другим чем-то одно-порядковым, т.е. другой СО.

Нужно что-то принципиально новое, ибо в ломке самых традиционных и «незыблемых» представлений человечества заключается дальнейший шаг в познании. Однако важно помнить, что нужно не голое отрицание прошлого, а диалектическое осознание необходимости искать новые формы познания. Изменение логики мышления – этот процесс сложен, но он должен произойти. Познание

включает в себя два существенных момента: 1) знание как наследство, доставшееся человечеству от предшествующих поколений в виде определенных теорий (законов, достижений) об окружающем мире, обществе; оно важно для дальнейшего развития человечества как основа, базис, необходимо, но не достаточно; 2) познание как процесс должно включать в себя элемент свободы, но не произвола.

Таким образом, новые пути познания рождаются совершенно нетривиально: «Ситуация действительно очень тяжелая: координат нет, расстояний нет, надо искать какие-то их очень абстрактные, не наглядные заменители. «Летят», по-видимому, все наши основные физические понятия…» [4, с. 243].

В этом отношении физика дает богатейший конкретный материал диалектическому материализму, связанный с неисчерпаемостью материи в процесс познания ее свойств, с развитием и дальнейшим обобщением философских категорий пространства, времени, бытия, причинности и др., стимулирует методологические исследования развития физических теорий и т.д.

Некоторым попыткам изучения соотношения категорий бытия, становления и причинности с категорией времени посвящена настоящая работа, в которой еще в значительной мере не удалось избежать «классицизма» в подходе к этой проблеме и которую ни в коей мере не следует считать завершенной.

§ 2. Время, бытие, становление

В. И. Ленин в книге «Материализм и эмпириокритицизм» писал: «В мире нет ничего, кроме движущейся материи, и движущаяся материя не может двигаться иначе, как в пространстве и времени» [5, с. 158].

Для движения материи необходимо наличие коренных и наиболее общих условий, в которых осуществлялось бы движение. Состояние материи, на наш взгляд, характеризуется такими атрибутами ее, как пространство и время.

Однако как в каждом конкретном случае исследуются различные структурные уровни материи (микро-, макро-, мега-), так и сопутствующие условия существования движущейся материи на каждом из уровней (т.е. пространство и время) обладают отличительными, специфическими свойствами. В нашу настоящую задачу не входит анализ этих свойств. Несмотря на это для каждого

структурного уровня материи можно подметить некоторые общие закономерности.

Это, прежде всего, проявляется в том, что материя неразрывно связана с ее формами существования и совокупность их (форм и материи) образует некое динамическое целое, которое мы назовем бытием. Таким образом, все уровни материи оказываются, образно говоря, погруженными в некое многообразие – бытие.

Если для характеристики состояния материи оказывается достаточным задание координат в пространстве (x, y, z) и одной координаты времени t, то для описания бытия этого уже мало. Определение бытия требует введения качественных различий процесса развития во времени: прошлого, настоящего и будущего. Причем необходимо и количественное соотношение этих моментов, а также пространственных отношений событий, материальных объектов не только с количественной стороны, например, для двух тел – задание

расстояний между ними $\rho^2 (A, B) = \sum_{i=1}^{3} (x_{Ai} - x_{Bi})^2$, но и качественного состояния в пространстве.

Таким образом, существование материи в пространстве и времени оказывается различенным в отношении метрических и топологических свойств, тогда как понятие бытия включает в себя данное существование как соединенное целое с необходимым учетом обоих групп свойств.

Итак, бытие, как многообразие, включает в себя качественное различение моментов времени прошедшего, настоящего и будущего. Бытие явления, обусловленное введением этих различений, прослеживается как непрерывный комплекс изменений, переходов из одного качественного состояния в другое, т.е. как процесс развития. Для анализа развития вещи поэтому важен учет всех трех «видов» времени. А это возможно лишь в том случае, если мы умеем различать моменты времени.

Откуда происходят явления? Несомненно, будущностное состояние материи по отношению к моменту настоящего представляет в этом настоящем потенциальную возможность осуществления, развертывания в действительность при определенных обстоятельствах, условиях. Как важен временной интервал между будущим и настоящим события? Насколько состояние явления, события в настоящий момент окажет существенное влияние на

состояние их в будущий момент? При ответе на вопросы имеются, на наш взгляд, две возможности. С одной стороны, будущее бытия реализуется по мере осуществления взаимодействий (передачи информации), например, со стороны явления А на состояние (возможное) $A_{\Delta t}$, отдаленное от А на временной интервал Δt, необходимый для передачи данной информации. С другой стороны, именно состояние А оказывается доминирующим в реализации состояния $A_{\Delta t}$. Как нетрудно заметить, эти две возможности имеют различный смысл.

А именно, вторая возможность приводит нас к признанию лапласовского детерминизма, согласно которому возможно однозначно определить эволюцию состояний данного явления по начальным условиям. Первая возможность является более глубокой, и наиболее яркой ее иллюстрацией является поведение квантовых объектов, которое, как известно, подчиняется вероятностным закономерностям.

Неоспоримым является тот факт, что время «течет», т.е. любой момент времени многообразия – бытия (мы обозначим его через $\mathscr{E}$ краткости ради), характеризуемый настоящим, отойдет в прошлое и будущий станет настоящим, причем этот процесс идет непрерывно. Таким образом, между временными характеристиками бытия должны существовать определенные соотношения, которые выражаются становлением моментов времени между настоящим и прошлым, между будущим и настоящим. Легко видеть из этого предположения, что *непосредственной* связи между моментом будущего и моментом прошлого нет, т.е. течение времени происходит непрерывно, без разрывов между «видами» времени. Весьма вероятно, что эта непрерывность играет существенную роль в неуничтожимости и несотворимости материального мира.

Значит, становление моментов времени есть качественная характеристика бытия. Если изменятся условия существования материи, то, очевидно, это должно отразиться на определенном типе становления моментов, существующем в данном условиях, и установится новый способ становления, следствием которого является, очевидно, изменение хода времени (интенсивность течения времени мы пока не разделяем с ходом времени – это одно и то же). Для подтверждения этого положения нам хотелось бы обратиться к теории относительности (как специальной, так и общей) и выразить надежду, что наши предположения не так уж и далеки от истины.

Как известно, СТО рассматривает явления, происходящие в ИСО, и утверждает равноправность всех инерциальных систем отсчета. Кроме того, СТО постулирует постоянство скорости света; следствием этого являются преобразования Лоренца, связывающие пространственные и временную координаты в различных ИСО, например, K и K′, движущимися друг относительно друга с постоянной скоростью v.

В частности, при движении со скоростями, близкими к скорости света, согласно СТО, происходит замедление хода времени, причем связь между собственным временем состояния t′ и временем t в системе отсчета, относительно которой рассматривается движение, дается формулой

$$t_2' - t_1' = \int_{t_1}^{t_2} dt \sqrt{1 - v^2/c^2}$$ [6, с. 20].

Как видим, изменение состояния материи (при $v \to c$) приводит к изменению условий существования ее, что отражено изменением хода времени (а также изменением пространственного интервала).

Согласно ОТО, время течет медленнее в гравитационном поле, т.е. вблизи гравитирующих масс, нежели в тех областях пространства, где гравитационное поле ничтожно мало, причем изменение хода времени равно $\tau = 1/c \int \sqrt{g_{00}}\, dx^0$ [6, с. 301, 320].

Действительно, при изменении соответствующих условий существования материи наблюдается изменение интенсивности течения времени.

Мы говорили, что между моментами будущего и настоящего, настоящего и прошлого времени существует определенная связь, которая не обязательно должна выражаться одним и тем же соотношением. Однако для простоты можно считать, что эта разница несущественна.

Итак, в определенных условиях ход времени подразумевается постоянным, согласно сделанному только что замечанию. (Ход времени есть не что иное, как становление моментов в упомянутом нами смысле). В этом случае интенсивность (= ходу) постоянна. Изменение же интенсивности означает нарушение определенной связи становления в моменте настоящего и будущего.

Этот переход от одной интенсивности к другой совершается до тех пор, пока не стабилизируются новые условия существования. Значит, изменение условий индуцирует новое качество в моменте

становления, которое для данного случая становится определяющим в связи моментов времени: прошедшего, настоящего и будущего, т.е. изменится ход времени по сравнению с предыдущим. Возврат от новых условий существования к старым, первоначальным, очевидно, приведет к изменению интенсивности до прежнего уровня, соответствующего первоначальному состоянию материи.

Итак, становление – это процесс, который выступает в качестве связующего звена между качественно различными состояниями явления в прошлом, настоящем и будущем времени. В более узком смысле становление представляет эволюцию состояний явления от момента его возникновения до полного уничтожения (исчезновения).

Бытие – это многообразие (материя + пространство + время). Иначе говоря, бытие выражает существующий мир, существующую совокупность явлений в единстве, целостности их свойств. Мы рассматриваем сейчас более подробно лишь один член этого многообразия – время, которое включает в себя прошедшее, настоящее и будущее. Однако, как нам представляется, следует отметить несколько моментов, относящихся также к небытию в соответствии с развиваемой нами точкой зрения на бытие.

«Бытие соответствует понятию существования. Небытие в его рациональном толковании отражает не какой-то особый мир, сосуществующий с миром бытия, а характеризует неосуществившиеся потенции материального мира» [7, с. 77].

В будущностном плане бытие, согласно нашему пониманию, имеет потенциальные возможности осуществления. Становление (в настоящем) и фиксирование его в прошлом также принадлежит бытию; именно эти моменты характеризуют развитие явления, а множество, совокупность явлений материального мира, относящаяся к прошлому и настоящему, определена уже однозначно. Область будущего времени – та область, которая содержит всевозможные потенции материального мира. Значит, в отличие от Я. Ф. Аскина, их тоже следует нам отнести к бытию, если под словом «неосуществившиеся» понимать принадлежность потенций сфере будущего.

Осуществление, реализация потенции означает, что явление становится наличествующим в настоящем (в данной области пространства-времени, об этом речь пойдет в дальнейшем § 3), либо не реализация в настоящем позволяет отнести явление к небытию, но также уже в ставшем виде. Таким образом, классифицировать события

по принадлежности бытию-небытию можно, очевидно, только для прошлого и отчасти для настоящего времени. Образно говоря, бытие и небытие имеют общую область соприкосновения, находящуюся в будущем времени. Их различие становится существенным в настоящий момент времени. Очевидно, между бытием и небытием нет четких границ, они таковы, что взаимопроникают друг в друга – небытие явления оказывается в его ином.

Это положение можно проиллюстрировать также математически. Действительно, назовем $\mathscr{E}$ динамическим множеством, т.е. таким, элементы которого суть развивающиеся события. Многообразие $\mathscr{E}'$ (так обозначим небытие) также есть динамическое множество. Тогда мир в целом можно выразить как соотношение между $\mathscr{E}$ и $\mathscr{E}'$ для различных видов времени.

I. Для прошедшего и настоящего времени мир M_1, т.е. в M_1 отсутствует будущее время. В этом случае событие принадлежит либо $\mathscr{E}$, либо $\mathscr{E}'$, т.е. оно уже ставшее или уже нереализованное. Если $R \subset \mathscr{E}$ и $R' \subset \mathscr{E}'$ (знак означает включение), где R и R – части бытия и небытия соответственно для этого случая, то $M_1 = R \cup R'$, знак $\cup$ – объединение.

II. Для мира только с будущим временем M_2 событие находится в потенции его осуществления. Поэтому отнести его либо только к $\mathscr{E}$, либо только к $\mathscr{E}'$ невозможно. Если F и F′ выражают части $\mathscr{E}$ и $\mathscr{E}'$ соответственно лишь для будущего времени, то очевидно, что $F \subset \mathscr{E}$ и $F' \subset \mathscr{E}'$, а $M_2 = F \cap F'$, где $\cap$ – пересечение множеств.

Очевидно, в объективной действительности по отдельности не осуществляется ни первый случай M_1, ни второй – мир M_2. Мир в целом представляет собой композицию, которую, как нетрудно видеть, можно выразить следующим образом: $M = M_1 \cup M_2$, т.е. мир в целом есть объединение миров M_1 и M_2. Пользуясь формулами теории множеств и очевидными условиями $R \cup F = \mathscr{E}$, $R' \cup F' = \mathscr{E}'$, можно показать, что $M = M_1 \cup M_2 = \mathscr{E} \cap \mathscr{E}'$. Итак, для мира как целого можно написать следующее соотношение между бытием и небытием: $M = \mathscr{E} \cap \mathscr{E}'$. На наш взгляд, это выражение дает самую общностную структуру мира как пересечение бытия и небытия, подтверждает их относительность, одновременное наличие их обоих, их взаимопроникновение и взаимообусловленность.

Более детальный анализ данной формулы, который можно, по-видимому, связать с исследованием математических моделей мира,

требует значительных выкладок, которые в настоящей работе были бы нецелесообразны, поэтому мы ограничимся лишь формулой в ее завершенном виде.

Соотношение многообразий $\mathscr{E}$ и $\mathscr{E}'$ показывает, что переход события из небытия в бытие, или наоборот, и становление в $\mathscr{E}$ моментов времени (а, следовательно, и развитие события) не являются тождественными. Действительно, в $\mathscr{E}$ событие описывается определенным образом, причем для $\mathscr{E}'$ в области будущего это описание должно быть таким же.

Вновь ставшее в явлении есть результат настоящего, отличный от становления, определенного нами ранее. Оно осуществляется в непрерывно происходящей смене моментов времени как в $\mathscr{E}$, та и в $\mathscr{E}'$. Следовательно, переход явления по схеме $\mathscr{E}\leftrightarrow\mathscr{E}'$ не представляет собою становления, т.к. оно (становление) присуще явлению независимо от принадлежности его к $\mathscr{E}$ и $\mathscr{E}'$. В связи с этим может показаться, что небытие нами рассматривается как особый мир, но это не так. Мы стремились лишь показать, что согласно нашему пониманию бытия «неосуществившиеся потенции материально мира» не следует отчислять к небытию.

Бытие и небытие являются многообразиями, композиция которых представляет определенную структуру мира, и настоящий момент времени для этой структуры можно несколько условно считать границей композиции, ибо, как мы отмечали, четкого раздела между ними нет.

Остановимся теперь коротко на правомерности термина «многообразие».

«Многообразие является топологическим пространством, иными словами, в нем определены открытые и замкнутые множества с обычными свойствами» [8, с. 107].

В бытии $\mathscr{E}$, как и в рассматриваемой нами модели мира, можно определить время как «множество классов абстракции отношения одновременности в множестве всех событий или в материальном мире» [9, с. 49], т.е. время – это множество моментов. Пространство же можно определить как множество отношений протяженности, а материю – как множество отношений объектов материального мира. Более подробно на данном моменте в настоящей работе останавливаться нет возможности.

§ 3. Причинность и время

Исследуя проблему времени, мы сталкиваемся с вопросом о соотношении времени и причинности. При этом возможны различные взгляды, различная трактовка данного вопроса. Некоторые авторы, изучая структуру времени, пытаются дать объяснение последней на основе причинного порядка, сводя временной порядок к причинному. Так, например, Г. Рейхенбах отмечает, что существует «тесная связь между временным порядком и причинными процессами, … эта связь не является простым совпадением, что временной порядок можно свести к причинному» [10, с. 41]. Справедливо то, что действительно существует определенная связь между временем и причинностью, но не менее справедливым, на наш взгляд, является невозможность вывести одно из другого или свести одно к другому.

Сведение к причинным отношениям временных предполагает явно или неявно, что обе формы отношений являются однорядковыми. А если это так, то мы, очевидно, встречаемся с неоднозначностью, возможностью выбора в качестве первичного того или иного момента: либо причинности, либо времени.

Действительно, смена моментов времени упорядочена и, как было отмечено в §2, происходит непрерывным образом от прошлого через настоящее в будущее. С другой стороны, причина всегда предшествует следствию, т.е. причинные отношения также упорядочены в структуре. Однако не совсем очевидно, что причина и следствие связаны непрерывным отношением: причина и следствие выступают разделенными некоторым интервалом времени, который может быть достаточно велик.

Поэтому такое сходство в упорядоченности, очевидно, и позволило Рейхенбаху утверждать, что «временной порядок можно свести к причинному порядку».

Но смысл временных отношений оказывается гораздо более глубоким, всеобъемлющим, чем смысл причинно-следственных связей. Время включает в себя, как один из элементов своей структуры, причинность, и, следовательно, оно является первичным по отношению к ней. Однако изучить особенности причинных связей, – значит получить определенную информацию о свойствах времени, хотя не следует думать, что их можно свести лишь к «причинному порядку». Изучая явления природы, можно в известной степени изучать и свойства времени, т.к. поскольку время – всеобщая форма

существования материи (наряду с пространством), то свойства его с необходимостью должны быть отражены в поведении матери. Это не значит, мы еще раз подчеркиваем, что свойства времени можно свести к свойствам материи. Нам кажется, что в этой особенности следует искать выход из того логически замкнутого круга, на который обращает внимание ряд авторов ([11, с. 53], [12, с. 156]) и который заключается в том, что время обычно определяют через понятия, явно не связанные с ним, хотя более детальный анализ показывает, что они сами должны быть определены через понятие времени.

Г. Рейхенбах вводит также «однонаправленную причинность» [10, с. 51], разграничивая тем самым группы обратимых в принципе процессов (т.е. безразличных к знаку переменной t в уравнениях классической физики) и необратимых, считая, что «направление времени могут определить только необратимые процессы» [10, с. 51]. Действительно, в уравнениях движения классической физики возможно изменить знак у аргумента t на противоположный, и движение тела будет происходить по той же траектории в обратном порядке. Замена знака у t на –t означает, что ход времени сменился на противоположный и все процессы происходят от будущего в прошлое.

Таким образом, инверсия временного континуума, с нашей точки зрения, означает противоположное развитие мира, а с точки зрения гипотетического существа этого инверсного мира все идет своим порядком от прошлого в будущее.

В настоящем параграфе мы сделаем попытку проанализировать причинно-следственные отношения, а также рассмотреть в связи с этим вопрос об инверсии (обращении) времени. Заметим, что «речь должна идти лишь об обобщении понятия причинности: связь между причиной и следствием с этой точки зрения не обязательно однозначная, она может быть и неоднозначной…» [13, с. 118].

Что же такое причина и следствие? «Причина и следствие, – по определению В. И. Ленина, – ergo, лишь моменты всемирной взаимозависимости, связи (универсальной), взаимосцепления событий, лишь звенья в цепи развития материи» [14, с. 143].

Таким образом, действительно время и причинность оказываются несводимыми, время значительно богаче по своему смыслу, чем причинность. Поэтому для изучения причинности необходимо ввести некоторые аксиомы, которые как раз и выражают собою особенность отношения времени и причинности. Такие аксиомы были предложены Н. А. Козыревым при построении им причинной механики.

«1. Причина и следствие всегда разделяются пространством. Поэтому между ними существует сколь угодно малое, не равное нулю, пространственное различие δx.

2. Причина и следствие всегда разделяются временем. Поэтому между ними существует сколь угодно малое, но не равное нулю, временное различие δt» [15, с. 97].

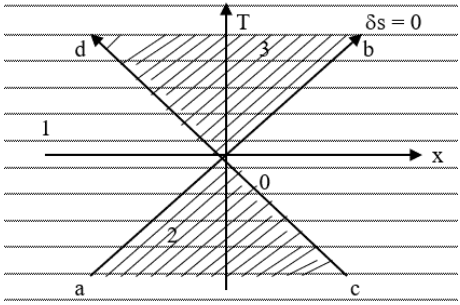
Однако, кроме того, что причина и следствие разделены и в пространстве δx и во времени δt, они еще развиваются во времени так, что последовательно проходят непрерывные моменты времени через настоящее от прошедшего в будущее. Поэтому следует ввести еще одну аксиому – аксиому развертывания (порядка):

3. Причина и следствие развертываются непрерывным образом в определенном временном порядке: от прошедшего через настоящее в будущее.

Очевидно, аксиомы 1 и 2 можно объединить в одну на основе теории относительности:

1а. Причина и следствие всегда разделены пространственно-временным интервалом δs, который может принимать сколь угодно малое, но не равное нулю значение (движение со скоростью света, т.е. δs = 0, исключено).

Известно, однако, что интервал δs может быть как положительным, так и отрицательным. Если интервал δs>0, его называют времени-подобным, если δs<0, то он пространственно-подобный [6, с. 17–18]. Соответственно все пространство-время разбивается на три области.



Область 1 носит название «абсолютно удаленной», т.к. все события этой области происходят в одно и то же время. В этой области δs<0.

Область 2 называется «абсолютно прошедшей», т.к. все события по отношению к моменту настоящего (точка 0) находятся в прошлом.

Область 3 называется «абсолютно будущей», т.к. все события по отношению к точке 0 находятся в будущем. Для областей 2 и 3 $\delta s>0$.

Для $\delta s<0$ получается картина мира, застывшего в одном моменте времени, т.е. это довольно близко соприкасается с миром M_1 (см. §2).

Непосредственной причинной связью могут быть связаны лишь события, лежащие в областях 2 и 3, т.к. прямые ab и cd ограничивают эти области ввиду того, что скорость передачи взаимодействий не может превосходить скорость света. Любые два события областей 2 и 3 могут быть связаны причинно потому, что за время, которое их разделяет, взаимодействие может распространяться от одного события к другому. События, лежащие в области 1, разделены пространственно настолько, что действие одного события на другое со скоростью света не в состоянии пройти за промежуток времени то расстояние, которое эти события разделяет. Это же справедливо и для событий, лежащих в областях 1 и 3. Однако отрицать наличие причинной связи между этими событиями вообще, очевидно, нельзя. В этом случае возможно говорить об опосредованной причинной связи. Но в дальнейшем будет выяснено, что непосредственная причинная связь есть лишь элемент опосредованной. Сама постановка вопроса не является абсурдной, нечто аналогичное можно найти, например, у Р. Фейнмана [16, с. 45–46]. Высказывания о причинном характере событий, лежащих в различных областях светового конуса, не противоречат только что изложенному (см., например: [6, с. 19]), т.к. деление на такие области пространства-времени в физике является своего рода моделью, свойства же объективной реальности являются более гибкими. Итак, в объединенной аксиоме 1а δs может быть и положительным, и отрицательным.

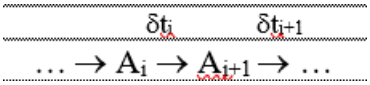
Рассмотрим теперь подробнее структуру причинных связей.

Пусть имеются два события А и В (согласно указанному выше, они могут быть разделены либо положительным, либо отрицательным интервалом). Любое событие является источником информации. Термин «информация» является более общим, чем действие.

Событие А в отсутствие всякой информации со стороны остальных событий мира изменяет с течением времени свое состояние, т.е. при отсутствии внешних воздействий происходит «чистое» развитие события А, переход из одного состояния в другое. Условно это можно изобразить в виде схемы:

$$\begin{array}{c} \delta t_1 \quad \delta t_2 \quad \delta t_3 \quad \delta t_n \\ \hline A_0 \rightarrow A_1 \rightarrow A_2 \rightarrow \ldots \rightarrow A_n \end{array} \qquad (1)$$

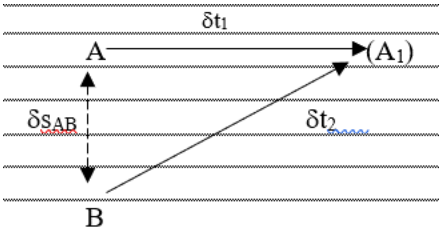
где $\sum\delta t_i = \Delta t$ – время (период) жизни события A от момента его возникновения до момента исчезновения. Мы прибегаем к некоторой идеализации, согласно которой на время Δt событие A было предоставлено лишь самому себе. В предельном случае имеем следующую схему:



(1a),

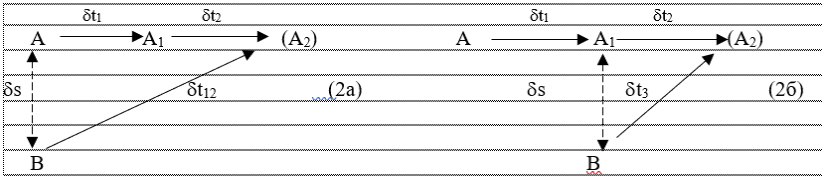
т.е. событие «живет» бесконечное время, не уничтожается, а лишь переходит из одного состояния в другое.

Рассмотрим теперь события A и B вместе. Схема в этом случае принимает вид:

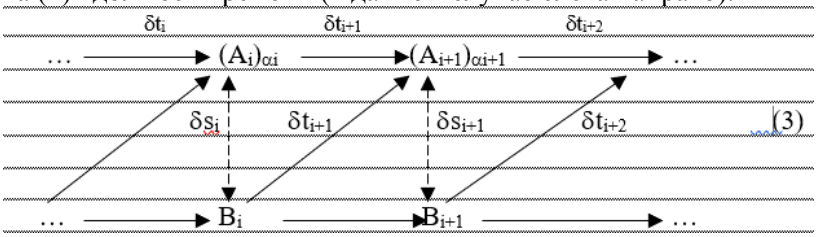


(2)

Здесь δs_{AB} – пространственно-временной интервал, разделяющий события A и B. A_1 – событие A в состоянии 1; скобка ( ) означает, что информация события B достигла события A, которое находится в состоянии A_1 и начинает «действовать» на него. Нужно отметить, что A и B существуют одновременно, тогда $\delta t_1 = \delta t_2$. Кроме того, всегда фиксируются дискретные состояния событий. Это свойство является общим отражением особенностей структуры реального мира; если событие находится в будущем, оно не осуществлено, когда оно принадлежит настоящему, затем прошлому, оно реализовано, а значит, его состояние есть дискретное состояние. Для событий A и B схема (2) может иметь другой вид, который мы приводим без разъяснений.

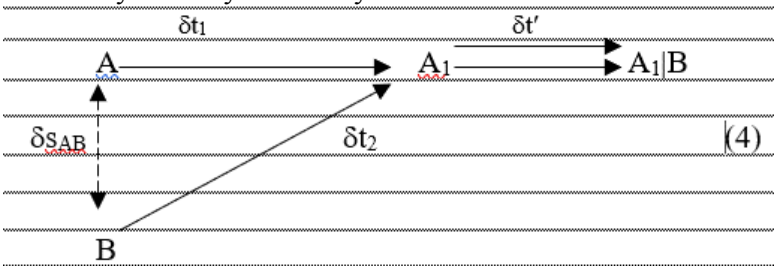


Так как эти цепи (2, 2а и 2б) являются элементарными звеньями взаимосцепления событий, то для А и В более полная цепь для некоторого периода Δt_i получится путем перемещения элементарного звена (2) вдоль оси времени (в данном случае слева направо):



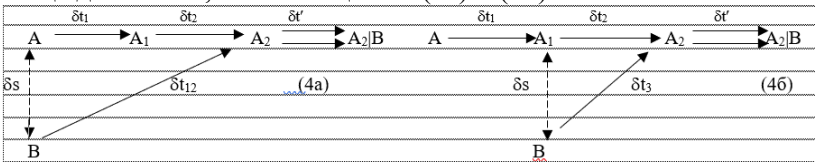
где A_i – это i-тое состояние события А, соответственно, B_i, $(A_i)_{\alpha i}$ – состояние события А с учетом начала действия события B_i. Однако хотя эта схема является сложной, но она не завершена. Вернемся к (2) и вспомним, что (A_1) означает только достижение и начало действия события В на А. На действие требуется определенное время, и в результате этого действия появляется некоторое новое обобщенное событие, но не (A_1), а $A_1|B$, в котором содержатся признаки обоих событий, т.к. «вещь никогда не может настолько адекватно запечатлеть на себе действие другой вещи, что при этом никак не скажется ее собственная, сугубо специфическая природа» [17, с. 84].

В этом случае получим схему:



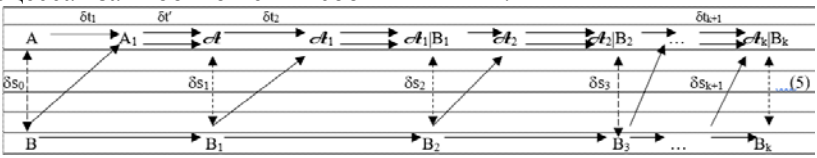
Таким образом, элементарное звено причинной связи завершено, промежуточное состояние (A_1) в данном случае уже можно не учитывать. С этих позиций схема (3) просто невозможна, она является застывшей, а (4) отражает процесс развития.

Еще две схемы, вытекающие из (2а) и (2б):



В последовательности (4а) событие предполагается настолько удаленным, что оно, существуя одновременно с А, действует на него лишь в состоянии A_2, минуя A_1; в (4б) подразумевается, что событие В возникло в момент, когда у А было состояние A_1. В том и другом случае результат $A_2|B$ может быть различен для (4а) и (4б), несмотря на то что он одинаково обозначен.

Наконец, для наиболее полного представления о причинных связях мы приведем еще две схемы, первая из которых раскрывает отношения событий А и В с некоторого момента времени (последовательность с началом) и длится некоторый период времени Δt. Для второй схемы отразим лишь несколько этапов уже идущего процесса взаимоотношений событий А и В.



Здесь $\mathcal{A} = A_1|B$

$\mathcal{A}_1 = (A_1|B)_1$

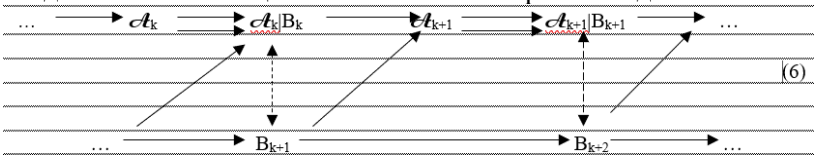
$\mathcal{A}_2 = [(A_1|B)_1|B_1]_1$

$\mathcal{A}_3 = \{[(A_1|B)_1|B_1]_1|B_2\}$

.....

$\mathcal{A}_k = [(\ldots(\{[(A_1|B)_1|B_1]_1|B_2\}|B_3)_1\ldots)_1|B_{k-1}]$

И для наиболее общего момента схема примет вид:



Все приводимые схемы разбирались нами лишь для определенной пары событий (А, В) при условии, что между ними действует односторонняя причинная связь: В действует на А. Следует, однако, учесть и обратную связь А на В, в результате которой схема усложняется настолько, что дальнейшее оперирование с ней вызвало бы лишь пессимистические настроения. А если принять во внимание все множество событий мира, взаимосвязанных друг с другом, то становится ясным, что попытка изобразить для этого случая схему,

которая, вообще говоря, принимает уже пространственный вид, представляет безнадежную задачу.

Оказывается, однако, можно, вместо того чтобы идти в лобовую атаку, предпринять определенный прием, который поможет получить решения, приближающие нас к действительности.

В самом деле, проделав всю предыдущую работу, мы попытались иллюстративно на доступных примерах показать структуру причинной связи, не упоминая ничего о характере отношения событий A и B, введя обозначения $A_k|B_k$ или $A_k|B_k$. В нашу настоящую задачу не входит подробный анализ условий, накладываемых на эти отношения; здесь обосновывалась лишь конструктивная сторона вопроса. Несомненно одно: этот вопрос вполне подвластен математическому исследованию. Итак, одна трудность в принципе в пределах нашей работы устранена.

Остается еще одно немаловажное обстоятельство: взаимообусловленность всех событий реального мира. Причинно-следственная связь событий характеризуется многогранностью вкладов всех событий многообразия $\mathscr{E}$ в данное событие. И именно она обусловливает органически присущий для $\mathscr{E}$ элемент случайности, который позволяет ожидать наступление того или иного события лишь с некоторой вероятностью.

Итак, в каждое событие A все события многообразия $\mathscr{E}$ вносят свой определенный вклад. Множество всех действий происходит всегда опосредованно через другие события, которые между собой состоят также в причинной связи. Такая схема взаимодействий приводит к тому, что вклад некоторого множества событий в данное оказывается взаимно скомпенсированным, в результате чего доминирующей для данных двух событий оказывается лишь непосредственная причинная связь, а действие немногих оставшихся факторов легче поддается анализу.

Для пояснения этого момента мы используем формализм языка физики. Каждому событию $A \in \mathscr{E}$ можно приписать определенную функцию состояния Λ, зависящую от многих факторов. Тогда пространственно-временная ориентация событий друг относительно друга оказывается сдвинутой на некоторую фазу. И взаимная компенсация действия событий друг на друга в результате их «интерференции» уменьшает их действие на данное событие.

Для конкретной иллюстрации в области физики мы сошлемся на высказывание В. С. Барашенкова: «Элементарные частицы

представляются нам сейчас чрезвычайно сложными образованиями, структура которых весьма прихотливым образом зависит от интерференции облаков различных виртуальных частиц» [4, с. 190].

Действительно, элементарную частицу можно считать событием, развитие которого в многообразии $\mathscr{E}$ обусловлено многосторонностью вкладов других событий, которыми в данном случае являются виртуальные частицы. Хотя виртуальные частицы обладают специфичностью по сравнению с «обычными» элементарными частицами, превращаясь при определенных условиях в обычные, мы вправе считать их событиями.

Время, как процесс, имеющий более высокую степень организации, включает, как было уже отмечено нами, в себя причинность как один из элементов его структурности. Поэтому сделаем несколько замечаний по поводу обратимости-необратимости времени с развитой нами точки зрения на причинность. Представление об «интерференции» событий наводит на несколько иные идеи в связи с этим вопросом, и мы сейчас их изложим.

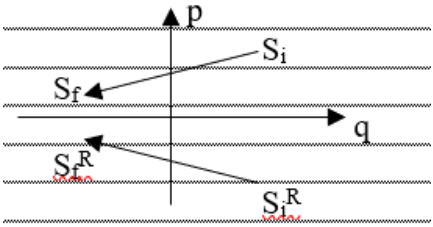
В классической механике все уравнения имеют смысл при замене t на –t, т.е. эта замена подразумевает изменение направления ходя времени, причем оказывается, что все процессы пойдут в строго обратном порядке. Поясним это немного подробнее, опираясь на книгу К. Нишиджимы «Фундаментальные частицы» [18, гл. II, §1].

Пусть S – динамическая переменная, точка в фазовом пространстве, которая полностью определяет состояние динамической системы (события). $S = S(\mathbf{x}, \mathbf{p})$, где $\mathbf{x}$ и $\mathbf{p}$ – координата и импульс частицы, если она представляет собой эту систему.

В начальный момент времени $t = 0$ система находилась в состоянии $S_i(\mathbf{x}_i, \mathbf{p}_i)$ и через T – некоторый период, перешла в состояние $S_f(\mathbf{x}_f, \mathbf{p}_f)$, что обозначим как $S_i \xrightarrow{T} S_f$ (или в наших обозначениях $A_i \xrightarrow{T} A_k$).

К. Нишиджима дает следующее определение обратимой системы: «Система обратима, если на множестве состояний S определить преобразование R, такое, что каждому состоянию S ставит в соответствие одно и только одно состояние S^R, причем $S_f^R \overset{T}{} S_i^R$».

Поясним это рисунком. Здесь $S_i \xrightarrow{T} S_f$, $S_f^R \xrightarrow{T} S_i^R$, причем в фазовом пространстве взаимно однозначно определены состояния S_f^R по S_f и S_i^R по S_i. Если преобразования R не существует, то система необратима.



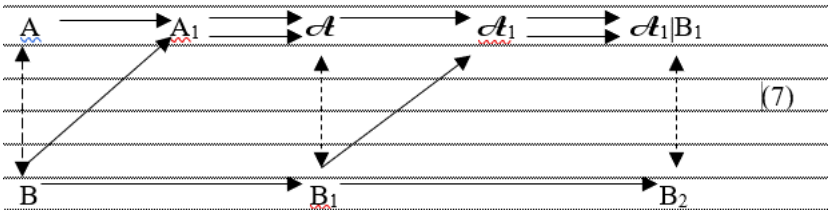
R накладывает определенные правила на преобразование физических динамических переменных механики: $\mathbf{x} \to \mathbf{x}^R = \mathbf{x}$; $\mathbf{p} \to \mathbf{p}^R = -\mathbf{p}$.

Для функции F динамических переменных A, B, …. следует: $\mathcal{F}(A, B, \ldots)^R = \mathcal{F}(A^R, B^R, \ldots)$.

Нетрудно видеть, что смысл определения заключается в следующем: прежде всего устанавливается взаимно однозначное соответствие между состояниями системы и затем в обратном порядке возвращаются от преобразованного второго состояния к первому, т.е. получается картина замены знака у координаты времени на противоположный и событие-причина при этом становится уже событием-следствием и наоборот, т.е. направление развития мира как бы зеркально отображается относительно некоторой оси симметрии. Весь процесс идет строго однозначно в обратном порядке. Однако этого-то как раз и не происходит, если последовательно применять изложенное в этом параграфе относительно причинных связей представление. Более того, понятие обратного направления в вышеизложенном смысле совсем не существует.

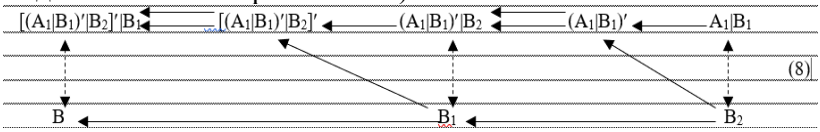
Обратимся для этого снова к причинным последовательностям. Воспользуемся схемой (5) и представим, что после трех актов развития в мире осуществляется смена направления хода времени в классическом смысле. Как же будут выглядеть последовательности?

1. «Положительное время»:



Из схемы видно, что в цепи имеются две связи типа ⟶ и две связи типа ⟹, в результате последних образуются обобщенные события A и $A_1|B$.

2. «Отрицательное время» (для большей наглядности нарисуем последовательность справа налево):



Таким образом, мы видим, что при обратном направлении времени не происходит разложения обобщенных событий A и B на их составные части, а идет образование новых по структуре форм даже при том упрощенном условии, что в этом случае событие B повторяет в точности все свои фазы в обратном порядке. Общий вид последовательности, однако, остается постоянным, универсальным (ср. с (6)), с той лишь разницей, что элементы ее имеют другую структуру. Из этого сразу же следует несколько интересных моментов.

Первый заключается в следующем. Хотя при этих двух направлениях времени получается совершенно различная картина развития мира, однако, в ней можно найти некоторые общие закономерности, а также идентичность в структурных его элементах для этих различных направлений. В первом и во втором случаях общим является вхождение в состав элементов последовательности событий A или A_1, тогда как событие B во втором случае не входит. Иными словами, «либо бесконечно разнообразная, но абсолютно хаотичная вселенная, либо вселенная с ограниченным, конечным, хотя и громадным разнообразием – последнее мы считаем единственно приемлемым…» [19, с. 99].

Второй момент состоит в том, что если во вселенной и происходят подобные осцилляции времени, то в силу каждый раз непрерывного продолжения развития мира в зависимости от характера интерференции событий различать эти направления как положительное и отрицательное становится совершенно излишним.

И, наконец, третий момент, на первый взгляд, непосредственно не связан с предыдущим, но он вытекает из всего характера работы.

Обращение времени явно или неявно предполагает наличие некоторой симметрии будущего и прошедшего относительно настоящего. Действительно, в случае обратимой системы ее состояния A_i и A_i^R обратимы, т.е. для каждого A ставится в соответствие однозначно A^R. Если R не существует, то система необратима, а значит, для нее понятие обратимого времени отсутствует.

Однако интерференционный характер событий уже в рамках классической механики не позволяет говорить о взаимно однозначном соответствии между A и A^R (См. [7] и [8]). Будущее время включает в себя вероятностный характер становления, тогда как прошлое строго детерминирует события в определенном порядке. Поэтому между элементами прошлого и будущего времени как подмножествами R и F бытия $\mathscr{E}$ нет взаимно однозначного соответствия. (Здесь не следует смешивать преобразование R и подмножество $R \subset \mathscr{E}$ из §2. Обозначения совпали случайно.). Действительно, если $A \in R$, то в будущем времени этому соответствует некоторое множество событий $\overline{A}=AT$, где T – некоторое преобразование. Иначе говоря, каждому A из R ставится в соответствие подмножество множества F.

В момент создания классической механики это положение не выступало рельефно в силу недостаточно совершенных познавательных способностей человека. Однако в современной физике все больше и больше становится ясным, «что возрастает роль случайного фактора, и развертывающаяся перед нами физическая картина все дальше и дальше отходит от призрачных мнений лапласовского детерминизма в сторону сложных вероятностных построений» [4, с. 196].

Итак, хотя нами были рассмотрены только категории бытия, становления и причинности в их связи со временем, однако, ни в коей мере не следовало бы ограничиваться только ими и только в данном объеме. Многие положения требуют еще своего дальнейшего развития. Совершенно не была затронута категория меры в связи со временем, упомянутая нами в §1. Однако сама постановка вопроса в целом, как нам думается, позволит обстоятельнее выяснить природу свойств времени, а также установить новые закономерности в связи различных философских категорий. В этом направлении и ведется в настоящее время работа.

Литература

1. Мостепаненко А. М. Проблема универсальности основных свойств пространства и времени. Л.: Наука, 1969.

2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. I. Логика. Т. I. М., 1929.

3. Дышлевый П. С. В. И. Ленин и философские проблемы релятивисткой физики. Киев: Наукова думка, 1969.
4. Философские вопросы квантовой физики. М.: Наука, 1970.
5. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. ГИПЛ, 1952.
6. Ландау Л. Д., Лифшиц Е. М. Теория поля. М.: Наука, 1967.
7. Аскин Я. Ф. Проблема времени. Ее философское истолкование. М.: Мысль, 1966.
8. Уитни Х. Геометрическая теория интегрирования. М.: Издательство иностранной литературы, 1960.
9. Аугустынек З. Два определения времени // Вопросы философии. 1970. № 6.
10. Рейхенбах Г. Направление времени. М.: Издательство иностранной литературы, 1962.
11. Лебедев В. П., Степин В. С. Гносеологический аспект понятия времени // Вопросы философии. 1970. № 10.
12. Молчанов Ю. Б. Перед тайной времени // Вопросы философии. 1968. № 5.
13. Философские проблемы естествознания. МГУ, 1967.
14. Ленин В. И. Философские тетради. М.: Издательство политической литературы, 1969.
15. Козырев Н. А. История и методология естественных наук. Вып. 2. МГУ, 1963.
16. Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Вып. 2. М.: Мир, 1967.
17. Проблема человека в современной философии. М.: Наука, 1969.
18. Нишиджима К. Фундаментальные частицы. М.: Мир, 1965.
19. Кольман Э. Кибернетические аспекты космологии в свете философии // Вопросы философии. 1969. № 7.
20. Жарков В. И. Непрерывно-дискретные пространство и время микрообъектов. Новосибирск, 1971.
21. Фурман А. Е. Материалистическая диалектика. Основные категории и законы. МГУ. 1969.

Указатель имен

Августин Блаженный 23, 24, 25, 26, 27, 35, 103, 299, 528
Агамбен Дж. 252
Азроянц Э. А. 197
Аквинский Фома 48, 377, 517
Александрийский Климент 44, 529
Алексеев П. В. 36, 37, 55
Амбарцумян В. А. 144
Анисимов С. Ф. 197
Антипов В. С. 443
Ареопагит Дионисий 23, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 44, 46, 91, 100, 101, 119, 529
Аристотель 32, 48, 112, 355
Арнольд В. И. 520
Арутюнова Н. Д. 197
Архий А. Л. 521
Аскин Я. Ф. 588, 603
Асмолов А.Г. 404, 430
Асмус В. Ф. 290, 560
Аугустынек З. 603
Бабушкин В. У. 304, 409
Баженов Л. Б. 136, 144
Байденко В. И. 541
Бакурадзе О. М. 197
Барашенков В. С. 598
Бассин Ф. В. 516, 520
Батенин С. С. 144
Батищев Г. С. 560
Батлук О. В. 497, 498, 506, 507, 531
Бауман З. 162, 165
Бауэр Э. С. 144
Бахтин М. М. 224, 235, 309, 331, 342
Бек У. 450, 464
Белл Дж. 475
Бергсон А. 288, 289, 290, 291, 293, 294
Бердяев Н. А. 99, 119, 271, 290, 291, 292, 299, 304, 377, 395, 427, 432, 452, 525, 531
Беркли Дж. 278, 288
Бибихин В. В. 108, 120
Библер В. С. 560
Блинов А. Л. 120
Блок А. 38
Богослов Григорий 40
Бодрийяр Ж. 129, 131, 252
Болотов В. А. 532, 541
Бранский В. П. 136, 144
Бретон А. 290
Брожик В. 197
Бубер М. 105, 120, 157
Булгаков С. Н. 92, 119
Бургин М. С. 174, 177, 182, 197
Великий Антоний 107
Великий Григорий 517
Вернадский В. И. 147, 289
Виноградов В. Г. 136, 144
Вирно П. 234, 235
Волгин О. С. 107, 120
Волошин М. 236, 490
Вольф Х. 46
Воронцов Н. Н. 144
Вригт Г. Х., фон 117, 120
Вульф В. 290
Вульф К. 249, 252
Выжлецов Г. П. 174, 177, 182, 197
Вышеславцев Б. П. 257, 260, 290, 508, 520
Гаврилов К.131
Гаврюшин Н. К. 38, 39, 53, 55
Гадамер Х.-Г. 314, 318, 320, 405, 409, 431, 432, 434, 440, 442, 483, 487, 551, 556
Гайденко П. П. 320
Галилей 312
Гамлет 97
Гвардини Р. 442, 552, 556

Гваттари Ф. 235, 246, 389
Гегель 39, 89, 91, 106, 119, 249, 252, 265, 267, 314, 318, 320, 321, 364, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 405, 409, 430, 431, 432, 434, 442, 469, 498, 549, 550, 551, 556, 603
Гейзенберг В. 525
Гераклит 367, 375, 403, 427, 544, 568
Герцен А. И. 278, 288
Гершунский Б. С. 408
Глинчикова А. Г. 315, 321
Гоббс Т. 187, 312, 320, 345, 353
Голованов В. Н. 137, 144
Голубев А. Н. 42, 56
Гончарук С. И. 136, 144
Горацио 97
Гречаный В. В. 197
Грозный Иван 231
Греф Г. 62
Гроф С. 101,119
Громыко Ю. В. 466
Гурджиев Г. И. 439, 548, 556
Гуревич П. С. 260, 531
Гусев С. С. 320
Давыдов В. В. 120
Дамаскин Иоанн 45, 47, 119
Дамаскин Петр 259, 495, 514, 520
Датта Д. 177, 196
Декарт Р. 5, 103, 312
Дзержинский Ф. 358, 548
Делёз Ж. 86, 235, 246, 389, 396, 474, 482
Деннет Д. С. 481, 483
Джеймс У. 289
Джойс Дж. 290
Дильтей В. 122, 345, 353, 512, 520
Днепров Э. Д. 466
Добротин Р. А. 144
Долженко О. В. 320, 404
Дробницкий О. Г. 197
Дрогалина Ж. А. 99, 111, 119
Дышлевый П. С. 603
Емельянов Б. В. 36, 37, 55, 260
Ерохина М. С. 443
Жане П. 289
Жарков В. И. 603
Жихаревич М. Е. 320, 437, 443, 569
Заварзин Г. А. 362, 363
Закора Л. В. 144
Зборовский Г. Е. 408, 432
Землянский Д. Е. 437
Зеньковский В. В. 35, 38, 67
Зимняя И. А. 537
Зобов Р. А. 144
Ивин А. А. 174, 177, 182, 183, 197
Иисус Христос 24, 27
Ильенков Э. В. 560
Ильин И. А. 59, 66, 67, 243, 246, 266, 267, 268, 280, 290, 302, 304, 361, 363, 374, 403, 408, 414, 415, 428, 432, 441, 442, 512, 520, 529, 530, 531, 540, 547, 549, 552, 556
Иосиф (Киперман) иеромонах 38, 55
Исповедник Максим 28, 33, 34, 45, 47, 50
Каган М. С. 174, 177, 180, 182, 197, 317, 321
Камю А. 289
Кант И. 183
Карсавин Л. П. 119, 529
Кастельс М. 149, 150, 165, 396
Касьян А. А.320
Ким В. В. 198, 342
Кинелёв В. Г. 466
Кириенко С. 359
Князева Е. Н. 354, 482
Козловски П. 97, 119
Козырев Н. А. 592, 603
Колчин А. А. 443
Кольман Э. 603
Копнин П. В. 121
Кравченко С. А. 483

Крушанов А. А. 353, 350, 483
Крюков В. В. 10
Кудряшев А. Ф. 120
Кузанский Н. 48, 377, 486
Кузнецов В. И. 174, 177, 182, 197
Кузьмина Т. А. 290
Куликов В. В. 36, 37, 55
Кун Т. 135, 143, 226
Курдюмов С. П. 354, 482
Лакатос И. 135
Ландау Л. Д. 603
Лапи П. 169, 180
Лапин Н. И. 174, 177, 182, 197
Лапицкий В. В. 432
Лашелье 45
Лебедев В. П. 603
Лебон Г. 328, 342
Левин Г. Д. 68, 121, 131
Левицкий С. А. 269, 280
Лейбниц Г. 377
Лейтон Р. 603
Леконт де Ноуи П. 289
Ленин В. И. 135, 139, 144, 584, 592, 603
Леонтьев Д. А. 197
Леонтьев К. Н. 200, 216
Лермонтов М. Ю. 38
Леруа Э. 289
Лессинг В. 364
Лествичник Иоанн 253
Лец С. 247
Лиотар Ж.-Ф.2 52, 535, 541
Липман М. 106, 278, 279
Лифшиц Е. М. 603
Лифшиц М. А. 560
Лихачев Д. С. 316
Локк Дж. 563
Лоренц 587
Лосев А. Ф. 6, 12, 13, 14, 16, 17, 19, 21, 22, 23, 32, 33, 35, 42, 58, 66, 70, 72, 85, 91, 92, 108, 120, 123, 124, 125, 126, 128, 131, 154, 155, 165, 173, 178, 180, 188, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 199, 204, 205, 207, 216, 230, 242, 261, 262, 266, 267, 269, 270, 280, 285, 302, 333, 336, 343, 378, 387, 389, 390, 391, 396, 398, 400, 408, 432, 464, 474, 480, 483, 486, 494, 495, 510, 511, 514, 518, 519, 520, 560
Лосский В. Н. 33, 35, 40, 55, 119
Лосский Н. О. 60, 169, 172, 173, 174, 177, 181, 188, 190, 197, 198, 203, 209, 216, 290, 359, 365, 373, 406, 409, 432, 458, 464, 472, 482,
Луман Н. 157, 249
Ляпин С. Х. 121
Макаревич А. 146
Малинецкий Г. Г. 466
Мамардашвили М. К. 385, 560
Маргулян Я. А. 166
Маркс К. 66, 139, 144, 149, 157, 246, 249, 250, 255, 337, 484, 498, 500, 501, 523, 551
Маркузе Г. 439
Марсель Г. 531, 527
Мартынович С. Ф. 121
Мацууру Коитиро 396, 397, 453, 464
Маяковский В. В. 109, 358, 548
Мейер Р. 46
Мерзон Л. С. 121, 122
Мефистофель 58, 105
Мешкова Т. А. 475, 483
Мёбиус 254
Мид М. 447, 463
Микешина Л. А. 177, 197, 396
Микулинский С. Р. 144
Молчанов Ю. Б. 603
Монах Мелетий 45
Морен Э. 440, 442
Морожов Хрюн 506
-Мостепаненко А. М. 603
Мостепаненко М. В. 136, 144
Мшвениарадзе В. В. 197
Мясникова Л. А. 475, 482

Назаретян А. П. 433
Найдыш В. М. 509, 520
Налётов И. З. 144
Налимов В. В. 99, 111, 119
Нанси Ж.-Л. 234, 235, 241, 252
Нариньяни А. С. 260, 531
Неклесса А. И. 475, 483, 495
Несмелов В. И. 96, 119, 522, 531
Никитин Е. П. 136, 144
Никифоров А. Л. 121, 145, 154, 157, 164, 165, 166
Нисский Григорий 45, 49
Ницше Ф. 263, 386
Нишиджима К. 599, 603
Новиков Д. В. 495
Носов Н. А. 119
Ньювенхёйзен П. Ван 144
Ньютон И. 312
Огурцов А. П. 353, 396, 463
Ожегов С. И. 285
Ориген 23, 34, 35
Ортега-и-Гассет Х. 69, 263, 280, 306, 365, 373, 526, 531
Павел апостол 299, 528
Павленко А. Н. 495
Павлов И. П. 52
Палама Г. 107,119
Парето 62
Паскаль Б. 289
Патнем Дж. 289
Пенфилд У.1 01
Петрарка Ф. 361, 362, 363
Пиаже Ж. 106, 120, 289
Пивоваров Д. В. 304, 404, 408, 430, 433
Платон 16, 48, 123, 124, 299, 393, 409, 435, 528
Платонов В. В. 396, 463
Плотин 12, 13, 486, 489
Плотников В. И. 197
Подвижник Марк 101
Позов А. С. 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 45, 53, 55, 60, 66, 108, 119, 234, 235, 260, 391, 396
Полтерович В. М. 67
Попов С. И. 197
Поппер К. 61, 135, 152
Порус В. Н. 557, 569
Пржиленский В. И. 57
Пригожин И. 290
Прокл 55, 60, 66
Протагор 523
Прохоров М. М. 119
Пруст М. 290
Прутков Козьма 277
Путин В. В. 456
Пушкин А. С. 37, 55, 253, 281
Раушенбах Б. В. 42, 56
Рейман Л. Д. 483, 485
Рейхенбах Г. 591, 592, 603
Ридингс Б. 252
Риккерт Г. 122, 180, 191, 197, 510, 520, 560
Рожанский И. Д. 144
Розов Н. С. 320
Рузавин Г. И. 144
Ручка А. А. 197
Рыбаков Н. С. 23, 121, 131, 144, 166, 177, 197, 198, 216, 235, 246, 260, 304, 321, 342, 353, 354, 397, 437, 443, 463, 483, 496, 507, 520, 556
Рыбакова Н. А. 23, 294, 443
Салихов Б. В. 557
Самохвалова В. И. 481, 483, 507, 531
Сартр Ж.-П. 289, 322
Сатпрем Шри Ауробиндо 119
Свасьян К. А. 290
Свидерский В. И. 144
Сержантов В. Ф. 197
Сериков В. В. 532, 541
Силичев Д. А. 463
Синайский Афанасий 45

Синайский Григорий 45
Сирин Исаак 101, 119
Смирнова Е. Д. 197
Смит А. 62
Сократ 169, 523
Соловьев В. Н. 443
Соловьев В. С. 120, 377
Солодова Е. А. 433
Сорокин П. 157, 249, 553
Сорос Дж. 61, 475
Спиноза Б. 312, 320
Срезневский И. И. 484
Степин В. С. 58, 348, 349, 353, 390, 420, 433, 493, 495, 603
Стифат Никита 101
Столович Л. Н. 67, 178, 180, 196
Субетто А. И. 304
Сурмин Ю. П. 166
Тайсина Э. А. 253
Тахо-Годи А. А. 398, 464
Тимофеев–Ресовский Н. В. 144
Тимофей, епископ Ефесский 100
Тойнби А. 289
Тугаринов В. П. 178, 196, 560
Тульчинский Г. Л. 260, 475, 481, 483, 531
Туронок С. Г.4 83
Турсунов А. 144
Уилбер К. 119
Уитни Х. 603
Ушакин С. А. 321
Фауст 87, 93, 94, 99, 105, 107
Федотова Н. Д. 320, 321, 443
Фейерабенд П. 308, 519, 520, 563
Фейербах Л. 337
Фейнман Р. 594, 603
Феодосий, епископ Полоцкий и Глубокский 67
Филиппов В. М. 390
Фихте И. 486
Флоренский П. А. 41,5 6, 392, 396
Фомичева Л. К. 443
Франк С. Л. 98, 113, 119, 157, 248, 249, 252, 269, 349, 353, 377, 391, 396, 420, 433, 493, 495, 556
Фридман Д. 144
Фурман А. Е. 603
Хайдеггер М. 58, 66, 119, 120, 197, 218, 219, 235
Хайтун С. Д. 67
Хакен Г. 436, 442
Хапров С. В. 8, 10, 232, 235
Хёйзинга Й. 353
Хоружий С. С. 56, 103, 112, 113, 120, 257, 260, 481, 483, 526, 531
Хрусталёв Г. Ф. 121
Цицерон М. Т. 521
Чаттерджи С. 177, 196
Чусовитин А. Г. 166
Шадриков В. Д. 320, 536, 541
Шарден П. Тейяр де2 89
Швырев В. С. 136, 144
Шевелева С. С. 321, 353, 354, 433
Шелер М. 257, 260, 314, 320, 364, 365, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 384, 402, 405, 408, 414, 415, 423, 432, 433, 442, 447, 463, 542, 545, 556, 560
Шеллинг 486
Шестов Л. И. 266, 332, 342
Шиян А. А. 166
Штофф В. А. 121, 144
Шутов А. Ю. 236
Эйнштейн А. 561, 580
Экхарт М. 486
Энгельс Ф. 139, 143, 144
Эпштейн М. 342
Эшби У. Росс 346, 353, 419, 433
Юдин Б. 209,2 60
Юлина Н. С. 279, 280
Юм Д. 179, 183, 188, 195, 197, 209
Юнг К. Г. 289
Юшкевич П. С. 386, 396, 566
Яблоков А. В. 144
Ядов В. А. 235, 246

Яковенко Б. В. 71 Яковлев А. И. 520

Н. С. Рыбаков

SUM(O)

Избранные работы по философии

Корректор: Рыбаков Н. С.
Компьютерная верстка: Храмцова В. С.

Подписано в печать 25.08.2020 г.
Бумага офсетная 60x90 1/16. Усл. печ. л. 38,125.
Гарнитура Times New Roman.
Заказ № 96. Тираж 350 экз.

Отпечатано в типографии ООО «Логос».
180000, г. Псков, ул. Металлистов, д. 25;
Тел/факс 8 (8112) 79-37-23; тел. 8-921-218-4747;
e-mail: izd-logos@yandex.ru