

Казанский (Приволжский) федеральный университет
Российский государственный гуманитарный университет
Татарстанское отделение Российского философского общества
Общественная Палата Республики Татарстан
Академия наук Республики Татарстан
Институт философии Национальной академии наук Беларуси
Ассоциация философов Балканских стран
Болгарская философская ассоциация

ГУМАНИЗМ И СОВРЕМЕННОСТЬ

*Материалы Международной
научно-образовательной конференции*

8 – 9 ноября 2013 года



КАЗАНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
2013

УДК 141
ББК 87.6
Г94

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

Научный редактор –
докт. философ. наук, проф. **Т.М. Шатунова**

Редакторская группа:
О.Г. Иванова, А.Р. Каримов, К.В. Кондратьев,
Г.В. Мелихов, А.М. Сафина, Ф.Ф. Серебряков

Рецензенты:
докт. философ. наук, проф. **Г.П. Меньчиков;**
докт. философ. наук, доц. **Н.А. Терещенко**

Г94 Гуманизм и современность: материалы Международной научно-образовательной конференции (8–9 ноября 2013) / под ред. Т.М. Шатуновой. – Казань: Казан. ун-т, 2013. – 519 с.

ISBN 978–5–00019–019–7

В настоящем издании собраны работы, представляющие в своей совокупности разностороннее и междисциплинарное исследование феномена и идеи гуманизма как в исторических трансформациях, так и в современных конфигурациях. Идея гуманизма проблематизирована применительно к анализу современного общества, культуры, социальной ситуации в мире в целом, на постсоветском пространстве и в России, в частности.

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

УДК 141
ББК 87.6

ISBN 978–5–00019–019–7

© Казанский университет, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

1. Идея гуманизма: история, парадоксы, пределы

Арапов О.Г., Арапова Э.А. Гуманистический аспект учения В.И. Вернадского о ноосфере	6
Бажанова Р.К. Японская версия артистизма: живое очарование уходящей природы	13
Беляров В.В. Неизбирательный гуманизм и потребность репрезентации существования	24
Водолазов Г.Г. Гуманизм абстрактный и гуманизм реальный	30
Гончаренко А.А. Дегуманизация в интерпретации Платона Ж. Делёзом	40
Каримов А.Р. Ценности современного светского гуманизма	47
Киносьян В.А. Трудности современного гуманизма	51
Мамедова Ж.В. Августин Сметана и развитие чешского гуманизма	56
Смирнов Р.К. Гуманизм и экономическое сознание – вопрос соотношения	61
Снарская Е.В. Соотношение нравственности с повседневностью и философской теорией	67
Тайсина Э.А. Этика Джона Локка и ее современное прочтение	73
Фатенков А.Н. Гуманное – ещё не человеческое	78

2. Гуманизация социума как основа его модернизации

Адула Т.И. Філософія як інструмент гуманізації сучасних громадських працесаў	86
Бурганов А.Х. «Возрождение цивилизации» как неперемное условие гуманизации человечества	93
Воржецов А.Г. Политическая (демократическая) модернизация в постсоветской России как основа гуманизации социума	102
Дубровная Е.О. Социально-этические категории «Ближний и Дальний» в контексте анализа сущности гуманизма	107
Ефимова Л.В. Гуманистические основания успеха	113
Исхаков Р.Л. Гуманизм в социальной экологии человека	118
Козырьков В.П. Жилой дом как форма интеграции социокультурного потенциала развития человека	123
Красин Ю.А. Новый Гуманизм – запрос инновационного развития	130
Постоляко Л.С. Гуманизм как экология личности: методологические аспекты	143
Рахимова М.В. Формирование гуманистической культуры в студенческой среде на примере реализации социального проекта «ШАГИ»	151
Салимгареев М.В. Гуманистическая соразмерность истории	158
Серета Ю.П., Новицкая Т.Е. / Y.P. Serada, T.Y. Navitskaya “Homo interneticus” and cyberspace: meeting with the Other	165
Солодухо Н.М. Гуманистическая направленность идеологии всеобщей экологии	170
Шайхитдинова С.К. Социальное действие в медиареальности: конституирование квазисубъектности	175
Шафранская Ч.Я. Зарубежный опыт трудоустройства инвалидов как образец гуманизации социальной жизни общества	180

3. Формирование гуманистической культуры как проблема современной России

Агапов О.Д. «Антропологический поворот» и развитие российского социально-гуманитарного сообщества	186
Болотникова Е.Н. Гуманизм заботы о себе	194

Губина Е.В. К вопросу о кризисе идентичности постсоветского человека	200
Гузельбаева И.А. Гуманизм в мультикультурализме	207
Калчев И.П. Ценность научных, философских и религиозных символов в современной культуре	211
Кариева Л.А. Образ древнетюркского эпоса Алып в контексте современной гуманистической культуры	215
Куксачев Н.Н. Эмпатия как необходимое условие творчества	221
Ломаченко Ю.А., Соколова С.И., Семенова О.В. Социальная реклама как метод гуманизации современного общества	227
Меньчиков Г.П. Гуманизм и негантипы	234
Старшова И.Г. Интеграция современной интеллигенции: предпосылки и трудности	240
Тома Ж.В., Чернецов В.Н., Григорьева О.Д. Гуманизм в спорте и его пределы	246
Швецова С.Г. Размышления об основных контрапунктах целостности личности	253

4. Гуманизм в системе образования: возможности и пределы

Артемова В.Г. К вопросу о гуманизации высшего образования	259
Ильина Е.А. Гуманитарные дисциплины и среднее профессиональное образование: обзор и перспективы	262
Кадырова З.Р., Кадырова Ф.Р., Шарипов А.Д. Развитие духовно-личностных аспектов интеграции науки и непрерывного образования как важный фактор его гуманизации	265
Кадырова З.Р., Хакимов Н.Х., Гайбуллаев О.М. Образование как важный фактор формирования толерантности молодежи	270
Кукарников Д.Г. Гуманитарное образование в вузе: вопросы методики и методологии	276
Кулагина Г.Н. К вопросу о роли университетов в воспитании духовности, интеллектуальной независимости и критического отношения к миру	280
Мусохранова М.Б. Гуманитарный аспект терминогенеза медицины	286
Палей Е.В. Гуманизм как ответственность субъектов образования	292
Прохоров-Малышев Г.С. К проблеме гуманизации инженерно-технического образования: философский анализ	298
Райан Шейн. Зачем быть моральным? Гуманизм в системе образования	305
Сабилов А.Г. Гуманизация и гуманитаризация образования в современном русском обществе: механизмы реализации	315
Федорова Ж.В. Становление толерантности молодежи: гуманитарные стратегии	320

5. Гуманистическая перспектива на постсоветском пространстве – утопия или реальность?

Бушуев В.В., Голубев В.С. Социогуманизм – эволюционно обусловленное будущее России и мира	324
Галанова Г.Э. О гуманистических перспективах постсоветского русского общества	330
Гарифуллин Р.Р. Психологический манифест о кредитомании, игромании и взяточности экономики	335
Георгиев П.В. Демократия как основание гуманизма: «Alle menschliche Gebrechen Suhnet reine Menschlichkeit»? (Размышления над книгой «История афинской демократии» В.П. Бузескула)	341
Жиромская В.Б. Роль демографического знания в нравственном воспитании молодого поколения	348

Конаков Д.Н. Безопасность и гуманизм в обществе риска	352
Муслихова Ч.Х. Женский вопрос и идеи гуманизма в работах джадидистов	359
Настявин И.М. Политическое сознание и гуманизация общественных отношений	363
Николаева Е.М., Шаммазова Е.Ю. Транзитивное постсоветское общество: аттракторы эволюции	370
Сафин А.М. Некоторые социально-экономические аспекты гуманизации современного российского общества.....	376
Смирнова Ю.Д. «Будущее будет за утопией – или его не будет вообще»	382
Шевченко Б.И. Гуманизация экономического развития.....	386
Шутов А.С. Новогуманистическая, патриотическая альтернатива России	395

6. Постсекуляризм и гуманизм: светская и религиозная версии постановки проблемы.

Анисин А.Л. Светская духовность и гуманизм: к смыслу понятий.....	403
Овчинников А.В. Гуманизм и этничность: проблема соотношения (по материалам национальных историй)	412
Фархутдинов Л.И. / L.I. Farkhutdinov The phenomenon of transcendent community and religious humanism of John Donne.....	418
Шайхитдинов Т.В. Религия в публичном дискурсе: культурная и идеологическая репрезентация (на примере ислама).....	423
Шатунова Т.М. Парадоксы постсекулярного сознания (размышления нерелигиоведа)	429

7. Гуманизм и принцип дегуманизации в философии XX-XXI вв.

Авдеева И.А. Гуманизм в дискурсивном поле этики глобального коммуникативного пространства	436
Аникин Д.А. От гуманизма к трансгуманизму: риски мировоззренческой трансформации	440
Беляев Д.А. Неогуманистическая адаптация идеи сверхчеловека	445
Богатова Л.М. Постгуманизм: стратегия дегуманизации	453
Бугарчева Е.А., Хаерова Ю.Г. Гуманизм эстетического субъекта (по мотивам философии С. Кьеркегора).....	458
Галиева А.М. Структурализм: новое понимание свободы?.....	465
Дасаева О.О. Власть над собой как необходимый элемент существования человеческого в человеке	472
Жигунина Л.В. / Lira Zhigunina Logics of medial reality: philosophizing thought facing the choice	478
Лебедев А.Б., Гедзь К.Н. / A.B. Lebedev, K.N. Gedz How can philosophy become real: from speculations to clever practices	483
Серкова Ю.Е. Хайдеггер и Сартр: дискуссия о гуманизме	488
Тарасов А.А. Гуманизм эпохи когнитивного капитализма	493
Терещенко Н.А. Возрождаем ли гуманизм?	499
Яковлева Е.Л. Гуманизм – постгуманизм – трансгуманизм – техногуманизм... Что дальше?.....	504

І. ИДЕЯ ГУМАНИЗМА: ИСТОРИЯ, ПАРАДОКСЫ, ПРЕДЕЛЫ

О.Г. Арапов, Э.А. Арапова
Гуманистический аспект учения В.И. Вернадского
о ноосфере

Проблемы развития гуманистической культуры, гуманизации жизни, а также роли науки и гуманитарного образования в этом процессе рассмотрим в связи с фундаментальными идеями, выдвинутыми выдающимся русским учёным и оригинальным мыслителем Владимиром Ивановичем Вернадским. Актуальность его научного и философского наследия сегодня, казалось бы, не вызывает сомнения, хотя очевидно и то, что многое из этого наследия ещё только предстоит освоить в полной мере. Остановимся здесь на гуманистическом аспекте учения Вернадского о человеке и мире и рассмотрим его в связи с теми проблемами, которые, по мнению Вернадского, характеризуют нынешнее состояние ноосферы как высшего уровня развития планетной и даже вселенской жизни.

Человек и человечество в биосфере являются закономерной частью её живого вещества, частью её организованности. Человек неразрывно связан с живым веществом, со всеми организмами, одновременно с ним существующими, существовавшими до него и, можно предположить, с теми, которые будут существовать в пределах обозримого будущего. *«Прежде всего он связан с ними своим происхождением»* [1, с. 288]. Позиция Вернадского в отношении человека определяется тем, что последний рассматривается им как *равное явление со всеми прочими проявлениями жизни*, и в качестве такового включается в круг изучения живого вещества.

Человек с целым жизни связан процессом питания. Эта связь составляет часть великого геохимического явления – круговорота химических элементов в биосфере, вызванного питанием организованных существ. Эта связь, по мысли учёного, может быть изменена, не затронув стойкости жизненного целого. *«Зависимость человека от живого целого благодаря его питанию определяет всё его существование. Изменение режима – в случае, если бы это произошло, – имело бы огромные последствия. <...> Очевидно, что вся жизнь человека, весь его уклад в течение всего хода истории*

определяются этой необходимостью. В конце концов именно это неукротимое стремление управляет миром человека, строит и всю его историю, и всё его существование» [1, с. 291].

Включение человечества в однородное живое вещество планетной системы есть одновременно и включение его во всеобщий процесс эволюции жизни, который *присущ только живому веществу*; в косном веществе нашей планеты его проявлений нет. Вместе с человеком живое вещество и вся планетная система обретает новое, ранее неизвестное нам свойство – сознание. Под действием человеческого сознания изменяется сам лик Земли. Это видное, всем бросающееся в глаза изменение, которое сейчас производится человеком, по мнению Вернадского, является одним из проявлений геологической истории Земли.

В этой связи культура «социального человечества» понимается Вернадским как этап общего природного эволюционного процесса, как форма развития планетной жизни. Так, говоря о проблемах развития и распространения эволюционных идей в научной среде, в частности, о проблеме осознания связи человека со всей остальной жизнью, он указывает на важную проблему, суть которой заключается в том, *«что человеческая культура в её историческом развитии до сих пор не сознаётся как естественноисторическое проявление жизни на нашей планете...»*. [2, с. 61] В частности, о развитии самой науки, научной мысли и порождаемой ею технической цивилизации Вернадский говорит как об одном из значимых следствий эволюционного процесса.

Вернадский понимает существо человека главным образом в связи с космическим развитием жизни, возводя сами субстанциальные основы человеческого бытия к эволюции биосферы. Человек является частью живого вещества, человеческое существование – высший этап его развития, разнообразные проявления интеллектуальной и духовной жизни представляют собой особую *функцию* биосферы. Весь ход развития ноосферы и «взрыв» научной мысли в XX веке «подготовлен» всем прошлым биосферы, как на том настаивает русский учёный. Человеческая цивилизация сама выступает в качестве своеобразного «природного» явления, явления жизни. В этом специфика мысли Вернадского.

Такой подход к человеку и основным аспектам его существования во многом соответствует духу и букве той философской традиции, которая в основных своих чертах сложилась к началу XX в. и яркими

представителями которой в западной философской антропологии были Макс Шелер, Хельмут Плеснер, Пьер Тейяр де Шарден и др. Эту традицию, в основе которой находим эволюционное учение и идею существенной, онтологически основанной связи человека с Миром, можно противопоставить другой традиции, разрывающей эти естественные связи и по сути отрицающей эволюционный принцип как доминирующий в понимании человека и мира. Основы этой антропологии XX века заложили Ф. Ницше и М. Хайдеггер и развили в первую очередь философы-экзистенциалисты. Здесь находим трагический разрыв между человеком и природой, историей и эволюцией, духом и живой материей. Ситуация бытия человека в мире определяется изначальной «заброшенностью» и характеризуется расколотостью человека на тело и дух. В экзистенциализме человек есть проект себя самого, он абсолютно свободен и ответственен, прежде всего, перед самим собой и перед другими людьми. Для Вернадского же, напротив, нет никакого изначального разрыва между человеком и миром, как, нет, строго говоря, и противоречия между эволюцией живого вещества планеты и развитием культуры, между процессами в биосфере и историей человеческой цивилизации. Вернадский-учёный глубоко убеждён, что неверно противопоставлять природу и человека, так как, благодаря этому, в значительной степени искажается то представление о природе, которое лежит в основе всей научной работы. В особенности это относится к живой природе, глубокое сродство с которой человек чувствует, и это чувство теснейшей связи человека со всем живым является, по мнению Вернадского, *«бессознательным отражением реального явления»* [2, с. 60]. *«Человек должен понять..., что он не есть случайное, независимое от окружающего (биосферы или ноосферы) свободно действующее природное явление. Он составляет неизбежное проявление большого природного процесса, закономерно длящегося в течение по крайней мере двух миллиардов лет»* [3, с. 132].

Благодаря такой существующей изначальной связи человека с Природой, все те изменения, которые человек привносит в окружающий его мир, должны приниматься не как что-то чуждое природе и в ней наносное, но как *«естественное и неизбежное проявление жизни как природного процесса»* [2, с. 61].

Каковы в связи с этим перспективы развития человека и Мира? Человек как звено эволюции Природы, как ярчайшее явление биосферы – сферы жизни, является творцом ноосферы. Ноосферой Вернадский называет качественно новое, эволюционно развившееся

состояние биосферы, в которой ведущую роль играет человеческий разум, наука и производимая на их основе человеческая деятельность, труд. *«Ноосфера – биосфера, переработанная научной мыслью...»*. [1, с. 139]. А так как речь идёт *«о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого»* [4, с. 309], то мы, вслед за Вернадским, должны отметить тот факт, что человек впервые становится крупнейшей геологической и даже планетарной силой. *«Ноосфера есть новое геологическое явление на нашей планете»* [4, с. 309].

Деятельность человека привела – прямо или косвенно – к уничтожению большого количества видов, разновидностей животных и растений. Вместе с тем, созданы новые виды животных и растений, частью до человека не существовавшие, – домашние животные и культурные растения. Однако не только это одно. Человеческое влияние на среду, окружающее живое вещество простирается гораздо дальше, а главное – глубже. *«Оно одно изменяет новым образом и с возрастающей быстротой структуры самых основ биосферы. Оно становится всё более независимым от других форм жизни и эволюционирует к новому жизненному проявлению»* [1, с. 288]. Но не только это. Под воздействием человека изменился геохимический состав Земли и, наконец, под его влиянием постепенно начинают происходить изменения во Вселенной.

Могущество человека, по выражению Вернадского, своего рода единственного агента в верхней оболочке нашей планеты, растёт с ходом времени со всё увеличивающейся быстротой. Соответственно, постоянно возрастают темпы изменений в Природе, происходящих под воздействием человеческого сознания и деятельности: становясь всё более интенсивными, эти воздействия глубоко проникают в строение Природы и изменяют её, преобразуя трансформированную культурой Природу в искусственную среду обитания человека.

В этой ситуации важно осознание человеком своего глубокого сродства с природной жизнью. Необходимо, чтобы человек видел свои истоки и понимал цель и основное предназначение своего существования, высшую логику своего бытия, его идею и смысл, чтобы человек как *«житель планеты»* научился *«мыслить и действовать в новом аспекте, не только в аспекте отдельной личности, семьи или рода, государства или их союзов, но и в планетном аспекте»* [3, с. 137].

Несмотря на некоторые негативные последствия человеческой деятельности, Вернадский оптимистично смотрит в будущее. Он считает, что страхи о возможности крушения цивилизации (в росте и в устойчивости ноосферы) лишены основания. *«Цивилизация “культурного человечества” – поскольку она является формой организации новой геологической силы, создающейся в биосфере, – не может прерваться и уничтожиться, так как это есть большое природное явление, отвечающее исторически, вернее, геологически сложившейся организованности биосферы»* [3, с. 137]. Это, однако, ни коим образом не снимает с человека ответственности за его собственную судьбу и за будущее всей планеты. Проблема заключается, соответственно, не в самой возможности выживания человека как такового, а в той форме и стилях жизни, которые наследует будущее человечество от современности.

В этой связи возникает целый ряд проблем, которые человечество должно решить в ближайшем будущем. На первый план выдвигается проблема интенциональности науки и осознания учёными и вообще всеми людьми нравственной ответственности за использование научных открытий и научной работы. Вернадский настойчиво выдвигает требование моральной ответственности учёных в научной работе и нравственной ответственности за неё в общественной среде. *«Вопрос о моральной стороне науки, независимо от религиозного, государственного или философского проявления морали для учёного, становится на очередь дня»* [3, с. 150].

В связи с тем, что развитие научного знания и техники ведет к большим переменам в жизни человечества, особое значение для современного ученого приобретают *«вопросы о том, что дадут впереди те совсем новые явления, которые начинают открываться перед ним, над расчищением которых он работает. К чему они приведут, какие будут иметь последствия? Как улучшат жизнь и какие силы дадут в руки человечеству?»* [5, с. 393]. Вернадский убежден, что ученые не должны закрывать глаза на возможные последствия их открытий. Так, перед учеными с неизбежностью встают вопросы добра и зла, блага и вреда, выбора и ответственности – вопросы философские, разрешение которых требует работы мысли, сознательного и вдумчивого отношения к жизни и своей деятельности. С точки зрения Вернадского, этические вопросы добра и зла, выходя из сферы лишь человеческого опыта и культуры, становятся достоянием ноосферы, а значит, их действие распространяется на всю природу.

Осознанию важности названных вопросов мешает в том числе упрощенное понимание науки, которое научному знанию придает исключительно прикладное значение. Вернадский писал, что *«мы часто говорим о значении успехов техники, об увеличении утилизации сил природы, об улучшении жизни человека, но мы, кажется мне, недостаточно сознаем, что в основе этих успехов лежит сознательная деятельность, лежат идеалы...»* [5, с. 392].

Таким образом, по мнению Вернадского, человек, связывающий свою жизнь с наукой, с необходимостью должен соотносить свою научную деятельность с нравственными вопросами, понимать и самое главное воплощать идеал научного мировоззрения. Достигнуть этого, по мысли Вернадского, можно при условии, что человек, получающий естественнонаучное образование, будет изучать философию и другие гуманитарные дисциплины.

Соответственно, можно выделить также и проблему развития и широкого распространения образования, которое бы отвечало духу времени. Формирование глубокой, сознательной и ответственной личности и социальных обществ, руководствующихся глубокими нравственными принципами, *«столь же необходимая предпосылка нососферы, как и творческая научная работа»* [3, с. 142].

Наука, научная работа человечества как целого должна дать человеку всё необходимое для его полноценного существования: цель и смысл культурного развития, но также и избавить человека от ненужных страданий – голода, нищеты, убийств, войн, болезней и пр. Это возможно при правильной организации научной деятельности и разумном использовании природных ресурсов и применении результатов научных исследований. В свою очередь, это возможно на основе решения проблем человеческого самосознания, при условии понимая человеком своей сущности, функций и роли в мироздании, осознания им духовных и материально-физических аспектов своего бытия, интеллектуальной миссии в мироздании и глубоком осознании на этой основе своей нравственной позиции – ответственности за судьбу Мира.

Интересно, что с ростом значения и роли науки в общественной жизни и культурно-историческом прогрессе человечества связано изменение в конструкции государства – усиление его демократической основы. *«Ибо наука, по сути дела, глубоко демократична. В ней “неть иудея, ни эллина”*. Едва ли можно думать, чтобы при таком примате науки народные массы могли – надолго и всюду – потерять

то значение, которое они приобретают в современных демократиях. Процесс демократизации государственной власти – при вселенской науке – в ноосфере есть процесс стихийный» [3, с. 141]. Это процесс, предполагаемый самой природой, теми эволюционными процессами, которые мы в ней наблюдаем. Значит, проблемы развития науки, для Вернадского это очевидно, связаны с проблемами развития демократических преобразований в национальных государствах. Это далеко не случайно. Демократия требует уважительного отношения к обществу и его реальным потребностям, к правам и свободе человека, к человеческой личности как важной и самоценной составляющей в физическом, интеллектуальном и духовном планах единице общества. Без такого отношения нет возможности создать мировое сообщество учёных, мировую, наднациональную науку как оплот человечества как целого в будущем, как основу развития ноосферных явлений. Наука – дело всего человечества, как и само будущее планетной системы.

«Человек, как и всё живое, не является самодовлеющим, независимым от окружающей среды природным объектом» [5, с. 20]. Поэтому человек в полной мере должен осознать своё место в мироздании, свою роль и ответственность за свою деятельность и жизнь на земле. В руках человека сосредоточены мощные средства преобразования окружающей среды, трансформации Природы, среди которых наука сегодня – наиглавнейшее. Самосознание человечества находит своё высшее выражение в нравственной науке, науке, направленной на созидание жизни и утверждению добра в Мире, а не на утверждении разрушающей силы зла.

Литература

1. *Вернадский В.И.* Автотрофность человечества / В.И. Вернадский // Русский космизм: Антология философской мысли. – М.: Педагогика-пресс, 1993. – 365 с.
2. *Вернадский В.И.* Живое вещество / В.И. Вернадский. // Начало и вечность жизни. – М.: Сов. Россия, 1989. – 709 с.
3. *Вернадский В.И.* Научная мысль как планетное явление // В.И. Вернадский // Начало и вечность жизни. – М.: Сов. Россия, 1989. – 709 с.
4. *Вернадский В.И.* Несколько слов о ноосфере / В.И. Вернадский // Русский космизм: Антология философской мысли. – М.: Педагогика-пресс 1993. – 365 с.
5. *Вернадский В.И.* Философские мысли натуралиста / В.И. Вернадский. – М., Наука, 1988. – 519 с.

Р.К.Бажанова
**Японская версия артистизма:
живое очарование уходящей природы**

На первый взгляд искусство Японии выступает как некая формальная вторичность, внешнее подражание китайским образцам. Сэй-Сёнагон в знаменитых «Записках у изголовья», говоря о великолепии придворного праздника или церемонии, тщательно фиксирует китайские штрихи в окружающей обстановке: вазы из зеленоватого фарфора, парадные накидки дам и костюмы кавалеров. Рисунок, на котором прославленный китайский феникс ищет приют на ветках японской павлонии, необычайно трогателен: «При одной этой мысли начинаешь испытывать к ней совершенно особое чувство. <...> Никаких слов не хватит, чтобы воздать хвалу павлонии, так она прекрасна» [1, 89]. Красота простого растения для изысканного вкуса японской поэтессы включает в себе и притягательность цветов благородного пурпурно-лилового оттенка, и уродство неприятно широких листьев, и разборчивость китайского феникса. В этой случайно выбранной метафоре можно увидеть специфичность представлений японцев относительно тех визуальных образов, которые приятны их сердцу. Но существо островного артистизма коренится не столько в китайской компоненте, с завидным постоянством сопровождающей японскую культуру, сколько в прихотливо мерцающем и переливающимся эстетическом парадоксе. По сравнению с китайской моделью силовые линии здесь имеют несколько иную конфигурацию. В японской культуре отсутствует противопоставление конфуцианских и даосско-буддийских художественных идей. Нет напряженных отношений между ними и в «артистическом конденсате» искусства, поэтому японская разновидность артистизма обладает большей цельностью. Китайская картина мира признает возможность достижения телесного бессмертия. Напротив, традиции Японии, отрицая идею бессмертия, заставляют индивидов обостренно переживать кратковременность человеческой жизни, ценить каждый её миг. В японском артистизме данное обстоятельство проявилось особенно впечатляюще, получив не только художественное, но и теоретико-эстетическое подтверждение, в частности в трактате Дзэами Мотокиэ «Предание о цветке стиля».

Для японской культуры присуще иерархическое видение мира, в соответствии с ним принята сложная структура долга и его выплаты. Четкое деление кругов ответственности японского сознания предполагает и способность переключения с одной линии поведения на другую. Главное состоит в знании и соблюдении субэтикета каждого круга, в игре по правилам каждого круга. Р. Бенедикт определила культуру Японии как культуру стыда [2], где ведущим мотивом является стыд – ориентация на отношение к поступку со стороны общества. Но в японской культуре есть эффективные механизмы ухода от «потери лица», основанные на опосредованных, косвенных и этикетных формах отношений. Отсюда вытекает особое значение уклончивости, а также иронии для артистического действия.

«Красота по-японски» прагматична и утилитарна, отсюда вытекает и большая, чем в Китае, «строгость» и «скромность» японского искусства; неприятие японцами повторения и дублирования предметов, характерного для китайской художественной культуры. Наконец, китайская разновидность артистизма отталкивается от признания полноты, богатства и множественности Универсума, а японский артистический опыт фундируется скорее на идее дискретности времени бытия и кратковременности человеческой жизни, складывающейся, однако, из ярких мигнов проявления сущности вещей и явлений.

П.В. Курмилев отмечает, что при сравнении произведений китайского искусства с памятниками японской художественной культуры по критериям сложности-простоты, реалистичности-таинственности/сокрытости, полноты-недосказанности, монументальности-миниатюрности, китайским памятниками будет свойственна скорее первая характеристика в каждой приведенной паре, а японским произведениям – скорее вторая [3].

Обостренное переживание кратковременности человеческого существования поддерживается в японской культуре специфическими эстетическими принципами, которые определили квалификации национального варианта артистизма. Важнейшими понятиями японской эстетики считаются «ваби-саби», «моно-но аварэ» и «югэн».

Ваби-саби приблизительно означает «бедность», «одинокость», сформировалось это понятие в XIV – XV веках под воздействием учения дзэн-буддизма. Но данный принцип постепенно получил в японской культуре более тонкое и позитивное толкование, нежели первоначальное, связанное с описанием состояния человека-изгоя. Ваби – это, скорее, уединенность и простота, свобода от материальных сует-

ных забот и приближение к скрытой и возвышенной красоте мира. Но ваби-саби вовсе не приводит к абстрагированию от реальности. Д.Судзуки приводит слова буддиста Хокодзи, жившего в VIII веке: «Сколь загадочно это, сколь таинственно!/Я ношу дрова для растопки, я таскаю воду» и отмечает: «Ношение топлива, таскание воды, такие обычные, на первый взгляд, занятия, на самом деле полны скрытого значения; поэтому они и загадочны, и таинственны» [4, с. 50-51]. Ваби-саби представляет и выражение этического принципа «не быть в модном обществе своего времени». Это, по замечанию Д.Судзуки, «на языке практической повседневной жизни значит: довольствоваться небольшой хижинкой с комнатой из двух-трех татами и тарелкой овощей...» [4, с. 50]. Ваби призывает быть бедным, не зависеть от богатства, славы, репутации – и одновременно чувствовать присутствие некоего внутреннего бесценного сокровища. Ваби-саби позже трансформировалось в обиходное слово «сибуй», то есть красота, несовместимая с искусственностью и вычурностью.

Концепт, вошедший в широкую практику в эпоху Хэйан, «моно-но аварэ» представляет категорию красоты и обозначает печальное очарование вещей. Если произведение не содержит моно-но аварэ, оно не истинно. Это способность произведения вызвать у человека с тонким восприятием внезапное чувство, связанное с пониманием и осознанием сути природы и вещей. В классической традиции «аварэ» предполагает отклик, восторг восхищения, неожиданный всплеск эмоций, которые связаны с чувством замороженности явной и неявной красотой мира. Одновременно переживание носит обязательный оттенок беспричинной грусти, вызванной чувством иллюзорности и бренности всего видимого.

Артистический опыт японцев включает в себя интенцию отсылки воображения и чувственного переживания зрителей к другому миру, который находится за гранью видимого мира, присутствует незримо. Не удивительно, что основное значение в художественной системе японцев приобретает намёк, недосказанность, что фиксируется в приеме *ёдзё*.

Для достижения *ёдзё* прибегали к особым техническим приемам: *кугири* – «паузы» (дословно «оборвать фразу», оборвать стих на полуслове, чтобы возбудить *ёдзё*), *тайгэн домэ* – закончить последнюю строку не сказуемым, как принято, а *тайгэном*, неспрягаемой частью речи. Вещи в творчестве японских поэтов не названы своими именами, красоту нужно выразить намеком, а воображение подготов-

ленного зрителя или читателя дорисует то, о чем говорит текст. Мастер лишь располагает к этому читателя, вызывая душевный отклик – этой задаче подчинена искусная работа. Здесь приобретает важность момент покоя. Пауза уже не прием, а твердое правило, и для японской традиции: покой содержательнее движения, так же, как молчание содержательнее слов, а где нет слов, там действует воображение. Для кого мастера держат паузу? Конечно, для зрителя: рождение образа происходит в момент паузы в душе зрителя. Пустота соединяет публику и сцену.

Японская культура с большим наслаждением поэтизирует и печальные моменты бытия. Люди эпохи Хэйан находили прелесть не только в фиксации содержания мимолётных мгновений, но и в самом *факте их мимолётности*. Возникает понятие «мудзё-но аварэ», «печальное очарование мимолётности». Вместе с тем жизнеутверждающее мировосприятие японцев меняет суть буддийских канонов, акцентируя дуализм красоты и мимолётности. Жизнь недолговечна, но она полна смысла, который ей придает красота: мимолётность придаёт красоте дополнительное очарование, некую эстетическую и психологическую завершённость.

Поскольку для японского сознания прелестно именно непостоянство, то и отсюда объяснимо неприятие японцами симметрии. Она ассоциируется с устойчивостью, незыблемым порядком, в то время как асимметрия придаёт композиции динамичность, жизненность. Своего рода асимметрия видна и в предпочтении японцами не богатства и роскоши элитарного бытия, не красот метафизического рая, а прозы жизни, повседневности, в которой пребывает обычный человек. Любое обыденное событие в жизни любого человека, согласно дзэн, может служить толчком к просветлению. И японская культура создает особое ритуальное пространство и время для переживания красоты и просветления, носившее светский характер и сохранявшее намек на сакральность. Это чайная церемония.

Чайные церемонии пользовались большой популярностью в Японии XVI века, захватывая все слои городских жителей. В основе лежала глубинная потребность людей, объясняемая тяжелой ситуацией. В период, называемый историками «Периодом брани царств», происходили восстания, междоусобные войны, постоянные смуты.

Практика священников секты дзэн, первых мастеров чая, представляла перевод дзэнских идей в сферу эстетического, и основывалась она на идее парадокса. Парадоксальность в структуре дзэнского

мышления подразумевала негативное отношение ко всему общепринятому и уважаемому. Предпочтительным было то, что находилось вообще за гранью эстетического, например, обиход бедняков: скромная хижина, убогая глиняная посуда, вещи из дерева и бамбука. Именно такое смещение высокого и низкого в иерархии эстетических ценностей и было осуществлено «мастерами чая» в ритуале тя-но-ю.

Парадокс чайного культа состоял еще и в том, что это была игра в бедность, в опрощение и простоту. Конечно бедность и опрощение не получали социальной оценки, но трактовались с точки зрения отвлеченного дзэнского «переворачивания наизнанку» понятий роскоши, богатства, пышности, а также в философском смысле: бедность расценивалась как воплощение внутреннего духа вещей, более важного чем внешнее проявление.

Все предметы церемонии не повторялись по форме, цвету, материалу, но составляли ансамбль, связанный друг с другом метафорически, по методу «акустического резонанса» – ёдзё, добиваясь простейшими средствами изоощренных эмоций. Богатство ассоциаций были постоянной заботой мастеров. Звуки кипящей в котелке воды за счет специальной конструкции котелков напоминали шум леса, дождя, морского прибоя, воздействовали ритмически, способствуя поэтическому настроению, состоянию особой расположенности к стихотворным строкам[5, с. 137].

Японский артистизм отличается удивительной способностью к сгущению, конденсации настроения человека, состояния вещей, их фактуры и непременному облачению этих сгущений в эстетическую форму. В свое время Фудзивара Кинто (966-1041) ввел в творческую практику категорию «сугата»: он предлагал считать лучшими те стихи, в которых в предельно сжатой форме выражен максимум чувств. Но и здесь японское сознание избегает необузданной экспрессии и налагает ограничивающие обязательства: мастерство заключается в способности вызвать у читателя такие эмоции, которые присутствуют в самом стихотворении, но присутствуют *неявно в подтексте, между строк*.

В японской культуре сформировался свой неповторимый тип артистической личности – гейша. Так первоначально называли мужчин – комедиантов и музыкантов, развлекавших клиентов во время пирушки или вечеринки в «веселых кварталах». Профессиональная обязанность гейши – развлечение гостя шутками, пением и танцами, игрой на ся-мисэне. В эпоху Токугава гейши выступали законодательницами мод,

образом истинной женственности и вкуса...» [6, с. 46]. Пограничный характер женственности заключается в статусе гейши. Сексуальное положение гейш всегда было несколько туманным. Существовало несколько разновидностей гейш, были сиро-гэйко – белые или чистые, которые только пели или танцевали перед изысканной публикой. Успехом пользовались гейши-скоморохи – короби, остроумные, раскованные, умевшие рассмешить пикантной шуткой, но были и дзёро-гэйся, или «актерки», которые допускали иной вид заработка, нежели интеллектуальные беседы, пение, танцы [7, с. 198-199].

По наблюдениям Е.Штейнера, именно японская гейша стала новой артистической моделью, вошедшая благодаря японской гравюре укиё-э в мейнстрим европейской культуры конца XIX века. Он отмечает «забавный пируэт» во взаимодействии культур Востока и Запада, когда атрибуты «веселых кварталов» были позаимствованы импрессионистами для совершения «культурного взрыва» в живописи Франции [8, с. 55].

Поворот диктовался сменой парадигмы западной культуры, а также изменением сексуальной морали, нашедшей отражение в скандальных картинах Э.Мане «Олимпия», «Нана» и в романах Эмиля Золя. Писатель на одном из портретов кисти Э.Мане изображен в окружении японских гравюр. Сама тема и способы изображения гейш по принципу резонанса перешли в чрезмерно напряженное эротическое поле, возникшее сначала в культуре Франции, а потом и в других стран Запада и России. Эротика переплелась с декадансом. «Появилась отменная криволинейность, плавные и изогнутые очертания женских фигур, которых раньше в европейской живописи не было, с точностью воспроизводящие силуэты, подчас просто немыслимые изгибы фигур гейши <...>. Появились мифы об особой красоте, грациозности, податливости японских женщин – Мадам Баттерфляй, которая трепетала как бабочка, страдая от жестоких европейских мужчин. Появилась новая женственность или женоподобность в европейском искусстве, столь характерная для периода декаданса и модерна» [8, с. 55-56].

Истоки неслучайного по своему существу «пируэта», инспирированы особым качеством классической японской культуры – скрытым эротизмом, который в артистическом плане выражался в установлении сложных ассоциативных связей. Здесь перекидывались «множественные мостики»: от природы, от природного объекта к человеку к его душевному состоянию; от старинных классических образов

к современным событиям и ситуациям; от спокойной рефлексии к острой чувственности. Маска не закрывала существа явления, но заключала в себе намеки и ссылки, по которым мог пройти знаток культуры, человек, знающий задействованные скрытым образом дискурсы.

Разумеется, эротического начала не была лишена китайская культура, но в ракурсе аккумуляции артистизма следует отметить, что по сравнению с японской моделью китайский вариант эротизма носил утилитарно-символический и более простодушный характер. Напротив, в культуре Японии чувственность осознавалась и оформлялась метафорически и утонченно. В сборнике новелл «Ямато-моготари» (X век) рассказывается о том, как покинутая императором девушка утопилась в пруду Сарусава. Вот танка, в котором выражена печаль императора. «Милой моей / Эти спутанные волосы / В пруду Сарусава / Словно жемчуг – водоросли...// О как грустно мне!» [9, с. 440-441]. «Спутанные волосы» на ложе любви – эротический образ, бытовавший в китайской и японской лирике, он скрыт для непосвященных, но на него визуально намекает описание природного явления, которое благодаря острой наблюдательности и способности к корреляции творческого сознания кристаллизуется в удивительную целостность, сотканную из противоположностей.

Среди художников, снискавших признание у нового поколения, выдающиеся графики эпохи Токугава – Судзуки Харунобу, Китагава Утамаро, Кацусика Хокусай. Но артистизм, в котором выражается его новое качество – сплав телесно-витального и духовного компонентов – однако был присущ творчеству не каждого художника: у многих авторов нетрудно увидеть штамп и подражание китайцам. В этом ряду особняком стоит персона Китагавы Утамаро (1753-1806). Творчество графика восторженно называют реформаторским. Действительно, он создал особый тип изображения – погрудный женский портрет (окуби-э), что переводится как «картинки в окошке».

Считается, что прием «крупного плана» позволил Утамаро передать эмоции и чувства своих героинь. Однако на гравюрах Утамаро сохраняется устойчивый компонент традиции бидзинга: красавицы предстают в причудливо изогнутых позах, но с лицами спокойными, лишенными определенных эмоций и переживаний. Они наряжены в кимоно из легкой, «волнующейся» ткани, как бы перенявшей на себя абрис подвижности душевного состояния. Но об углублении психологизма говорить в данном случае весьма трудно.

Утамаро совершает творческий прорыв совсем в другом направлении. В своих лучших произведениях он меняет существо изысканности в изображении девушек, сопрягая грациозность с эротизмом. Художнику хотелось показать нежность, свечение женского тела и он прибегнул к филигранной технике печати, экспериментировал с цветом и линией, а также с красками, добавлял тертую слюду, серебряный и золотой порошки, перламутр, применял тиснение, варьировал тонкие и утолщенные линии.

Самое главное новшество состояло в том, что Утамаро деликатно приблизил взор зрителя к тому миру, который скрывался за легкими ширмами. Это мир женских занятий, забот, повседневных дел, очаровательных мгновений высвечивания женственности в естественных и простых жестах, случайных обнажений красивого тела, непреднамеренно открывшихся или невольно подсмотренных сторонним наблюдателем-мужчиной.

Женщина предстает в его гравюрах как невинное и безмятежное существо, кокетство которой заключено в рамки естественности и одновременно игры. Лица красавиц Утамаро спокойны и чисты, взгляд безразличен. На них сохраняется маска учтивости, расположения. Но пластика непринужденно расположившегося тела, грациозные жесты рук, например, держащих шпильку или длинную тонкую палочку, полуобнаженная грудь превращают исходный символ в живую и манящую натуру, загадочную и гипнотическую. Образ колеблется, притягивает, намекает, но ничего не обещает.

Усложненность и грация японского эротизма отчасти были обусловлены социальным статусом и профессиональной деятельностью образованной женщины. Это качество сформировалось задолго до эпохи Эдо, в средние века в рамках хэйанской культуры, которая быстро достигла расцвета. Мужчины закрепили за собой более почетное сочинение стихов на китайском языке, а лучшими творцами отечественной литературы оказались японские женщины.

Е.С. Штейнер говорит о значительности темы «любовь и дзэн». Доказательства можно найти даже в словесной ткани японского языка. Куртизанки и дзэнские наставники, объединяемые через категорию «мусин», связаны и словом «дарума». Дарума – это одновременно имя легендарного основателя чаньского учения, а также имя профессиональных жриц любви. Е.С. Штейнер убедительно доказывает наличие подобной связки в японской культуре на примере рисунка со стихотворением, принадлежащим кисти дзэнского монаха импера-

торского происхождения Иккю Содзюна (1394-1481), которое называется «Ветка сливы» [10, с. 144]. Слива – это один из самых популярных на Востоке растительных образов, уступая в классической японской словесности лишь сакуре и алым осенним кленам. Слива распускает свои цветы в конце января, когда еще держится снег, но она является первым весенним растением. Сохраняет силы даже в суровые морозы, входя в группу «трех друзей холодной зимы» наряду с сосной и бамбуком. Описание цветения сливы имеет значение сатори, просветления [10, с. 149-150]. Однако самое главное состоит в том, что природное очарование цветов сливы для Иккю оказывается связанным с вполне конкретной женской красотой. Картина Иккю представляет еще и любовное послание, о чем говорит краткая надпись в нижнем углу рисунка. Е.С.Штейнер находит и более отдаленные, но существенные для понимания артистизма японской культуры, ассоциативные ряды. Он говорит о категории «мусин», означающей «не сознание», «не я», интенция к мусин – это дзэнский идеал подлинного существования. Так вот и монахи, и куртизанки, не связанные мыслями о гостях и возделении, как ни парадоксально более праведны, так как одинаково близки к осознанию извечного закона существования быстротекущей бренности. Они не имеют привязанности к мирскому богатству, к мирской суете. [10, с. 163].

Среди разновидностей сливы, по замечанию Е.С.Штейнера, существует слива «суйсэнбай» [10, с. 164]. Она цветет особо ароматными, сильно пахнущими, специфическими цветами. За ней закреплено значение растения водных духов, сливы водяных фэй. Водяными феями в Японии называли еще и куртизанок, живших в лодках на озере Сиху. Таким образом, хотя в традиционной этике интимные сферы брака и семьи, брака и любви четко разделяются, имея право на равнозначную моральную оценку, тем не менее «сфера второстепенного, мелкого развлечения» оказывается относительно более остро переживаемой, интимно и религиозно более притягательной. Во второстепенном круге существования Присутствие Бытия дано остро и ярко, именно поэтому круг любви, секса должен быть спрятан под многими «прозрачными покрывами» [10, с. 164-165].

Артистизм представляет длящийся процесс, который имеет аналогии с распускающимся цветком, набирающим сил или увядающим растением. Любопытно, что в сознании древнего японца совершенство было связано с полным раскрытием жизненных сил, символом которых выступали растения.

В трактате Дзэами Мотокие, основоположника театра Но, «Предание о цветке стиля» (1400-1418) идет речь о специфике актерского труда. В нем важно многое: внешний облик артиста, одеяние, которое должно быть прекрасным, и грациозность фигуры, легкость игры, отрицание вульгарности, хороший голос. Но, ни молодость, ни голос, ни одеяние, ни прочие внешние данные не обладают необходимой силой воздействия, если отсутствует некий «фермент», который именуется автором коротко и загадочно – цветком. Что означает символика цветка?

Несомненно, это способность создать чарующие моменты для любования игрой артиста. «Когда нет цветка, то нет и чарующего в игре», – отмечает Дзэами. При толковании данной метафоры очень часто главную задачу актёра сводят к передаче сокровенной сути бытия, лежащей за его конкретными явленными формами, к передаче некоего «идеального типа», «идеального первообраза». Представляется, что подобное понимание отталкивается от банального и абстрактного суждения относительно философско-религиозной матрицы восточного искусства. Разумеется, данная метафора многозначна в устах Дзэами. Но среди прочих значений есть одно из ярких высказываний, которое может бросить свет на существо артистизма. Точнее не скажешь. «В мастерстве цветов – это то, что никогда не застаивается, сменяется в разнообразных стилях и порождает дивное» [12, с. 129]. Он еще и добавляет, что подобные переходы, переливы нацелены на удовольствие, которое достигается скрытостью приемов игры: «Способность очаровать возникает тогда, когда зрители не знают, как это делается» [12, с. 138]. И вообще нельзя делать очевидным то, что считается тайным, тогда оно утратит значительность. Артистизм – это и способность поселить в сердце человека *неожиданные чувства неожиданным приемом, который будет воспринят как колдовство*. Главная черта, главный смысл должен быть сокрыт, а сокровенное начало высказано изысканно и неожиданно.

Таким образом: благодаря японскому сознанию и эстетическому опыту, артистизм в своей эволюции смог расширить собственные выразительные возможности и границы гуманизма. Интроспективные тенденции, составляющие национально оригинальную черту японского мастерства, подсказали удачный ход, позволяющий, благодаря многослойности, перетеканию, ускользанию от прямого высказывания, избегания очевидного гламура в воссоздании красоты мира и лаконизму образов и артефактов, проявить качества таинственности

и сокровенности. Артистизм в интерпретации японского сознания вбирает скрытый, притягательный своей интимностью, запретностью, а точнее принадлежностью к второстепенному кругу чувствований японца, эротизм. Сокрытость истины и красоты, прием намека, косвенно отсылающего к ним, выделила в артистическом опыте особое качество изящества. Эстетика японских мастеров отразила важные общественные процессы: обретение более значительного положения как третьим сословием, так и женщинами, одаренными художественными талантами. Все это неизмеримо обогатило мировой артистизм и представления о человечности искусства.

Литература

1. *Сэй-Сёнагон*. Записки у изголовья. – М.: Эксмо, 2010. – 480 с.
2. *Бенедикт Р.* Хризантема и меч. Модели японской культуры / Р. Бенедикт. – М.: Издательство Российской политической энциклопедии, 2004. – 256 с.
3. *Курмилев П.В.* Культура Китая и Японии: сравнительно-типологический анализ / П.В. Курмилёв. – Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата культурологии. – СПб., 2006. – 28 с. //Электронный ресурс. Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/kultura-kitaya-i-yaponii-sravnitelno-tipologicheskiiy-analiz>.
4. *Судзуки Д.Т.* Несколько замечаний о дзэн / Д.Т. Судзуки //Мир дзэн. – СПб: Наука – 2007. – 491 с.
5. *Николаева Н.С.* Японская культура XVI века и «чайная церемония» / Н.С. Николаева // Советское искусствознание'77. – Вып. 2 – М.: Советский художник. – С.122-143.
6. Культура классической Японии. – Ростов-на-Дону: Феникс, Харьков: Торсинг, 2002. – 352 с.
7. *Куланов А.* Обнаженная Япония: Эротические традиции Страны солнечного корня / А. Куланов, Окино Н. – М.: АСТ: Астрель, 2008. – 288 с.
8. *Штейнер Е.* Япония и «японщина» в России и на Западе. Стенограмма публичной лекции, прочитанной автором в клубе-литературном кафе «Bilingua» / Е. Штейнер //Знание-сила. – 2009.-№3. – С.54-60.
9. *Маркова В.* Комментарий // Сэй-Сёнагон. Записки у изголовья. – М.: Эксмо, 2010 – С. 424-477.
10. *Штейнер Е.С.* «Ветка сливы» Иккю / Е. С. Штейнер // Сад одного цветка: Сборник статей и эссе. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – С.144-166.
11. *Скворцова Е.Л.* «Эстетическое перетекание» Идзири Масуро как главный атрибут традиционного искусства / Е.Л. Скворцова // Философские науки. – 2011. – № 7. –С.128-143.
12. *Дзэами Мотокиэ.* Предание о цветке стиля – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. – 199с.

В.В. Беляров
**Неизбирательный гуманизм и потребность
репрезентации существования**

Гуманизм и дегуманизация, возводимая в философский принцип, менее всего представляются оппозицией. Их следует считать плодами одного сада, называемого философией. Она, как известно, любовь к мудрости, а не к человеку. Это человек может любить или не любить философию. Она может только плодоносить. Поэтому любая философия идет в дело. Таким образом, философ остается садовником.

Поскольку все садовники смертны, живой берет созревший плод, возделанный не им, и извлекает семечко. Он выращивает из него еще одно дерево. Поэтому это дерево становится в саду философии не столько другим, сколько следующим. Отсюда в рамках дискурсивного размышления возникает вопрос о творческом статусе современной философии. Одни философы понимают ее как историю философии, другие с ними не хотят соглашаться.

Современному философу досталось осуществлять принцип гуманизма в философии, исходя только из учета того неоспоримого, по видимому, факта, что родоначальники различных течений и их эпигоны – безусловно, люди. Лишь для неизбирательного гуманизма, когда каждый человек – человек, человек сегодня может оставаться высшей ценностью. Это установление, разумеется, не является оригинальным. И не выпадает оно из традиции в силу своего пафоса. Именно пафос роднит его с Протагором, с Гуманизмом Возрождения, или с Р. Декартом, например. И следует признать, что пафос это удел либо еще слабых, желающих обрести силу, либо уже слабеющих, желающих скрыть энтропию. Другими словами, пафос философа является симптомом человеческой слабости, потому что ее пытаются за ним спрятать. Этой слабости не избегает ни один человек, потому что она является антропогенной зависимостью от необходимости обрести достоверность существования.

Меня не покидает мысль о том, что как только мы заводим разговор о человеческом достоинстве, о человеке как высшей ценности, то сам человек как будто бы отходит на второй план. Возможно, поэтому нам так сложно бывает увидеть высшую ценность в оппоненте, скажем. Это похоже на эффект т. н. «расфокуса»: когда вы наводите оптику на какой-то объект, то на периферии все остается размытым.

Иными словами, какая-нибудь *идея* человека, бывшая в философии Античности, Средневековья, Возрождении, Новом Времени и по сей день забирает на себя все внимание философов. Таким образом, и принцип человечности выступает чем-то более предпочтительным для нашего внимания, чем человек. Это потому, что конкретный человек неизбежно воспринимается *существующим* только как носитель качеств, свойств и идей. Я думаю, что эффект «расфокуса», возникающий при акцентировании внимания на человеке как высшей ценности, имеет глубокие антропогенные корни. Это свойство нашего сознания вряд ли хоть сколько-нибудь изменилось со времен античной философии.

Необходимо анализировать и критиковать те направления в философии, которые по тем или иным соображениям кажутся слишком удаленными от практической жизни людей. Но в то же время самому закоренелому аналитику в философии, самому догматичному поклоннику интеллигентности, самому последовательному снобу от «чистого разума» и самому первому приверженцу онтологической мизантропии нельзя отказать в том, что он сам человек. На это не очень обращают внимание даже поборники «антропологизации» в современной философии. Тем не менее, завзятый философский академизм университетских келий не отнимает человечность их самых суровых обитателей. Камбузы учености, приют научности, не плодят ни монстров от онтологии, ни монстров от гуманизма. В то же время отнюдь не становятся монстрами и популяризаторы философии, нарушающие академическую замкнутость.

Но я полагаю, что процессы дегуманизации в обыденности, так сказать в миру, в последнюю очередь следует объяснять принципом дегуманизации в философии. Факторы дегуманизации гражданского общества – демографические, этнографические, политические, экономические, конфессиональные, урбанистические и т. д. И мне кажется, организаторы конференции очень чутко отнеслись к этой теме, назвав один из круглых столов «Гуманизм и принцип дегуманизации в философии». Ведь нельзя не замечать разницу между популяризацией принципа дегуманизации, существующего в философии, и приравливанием этого принципа к житейским запросам определенного исторического времени и места действия. Между идеями философа Ф. Ницше и истерической политической лояльностью фашизму его сестры Элизабет нет никакой связи, какую можно было бы выявить

как философскую. С другой стороны, их связь может философски проследиваться на антропологическом уровне, который раскрывается по принципу неизбирательного гуманизма.

На этот уровень я и хочу обратить внимание. Принцип гуманизма можно отстаивать теперь, кажется, опираясь только на поиск некой антропогенной «причины» человека. Я исхожу из такого видения антропогенеза, что человеком стал тот, кто был обременен *потребностью репрезентации своего существования*. Считаю, что эта антропогенная потребность донимала и творцов древней мифологии, и Фалеса, и Сократа, и С. Кьеркегора, и К. Маркса. Полулегендарный принц Ситтхартха Гаутама тоже мог жестоко страдать от этой в принципе неизбежной потребности.

Если мы говорим о содержании той или иной парадигмы, то должны учитывать, например, что, как сказал М.К. Мамардашвили, «греческая философская мысль, начиная с Парменида и кончая Аристотелем, неантропологична, непсихологична, неэтична и максимально негуманистична» [1, с. 67].

На это можно было бы возразить, что самый популярный тезис Протагора [2, с. 348] как будто бы открывает дорогу антропоцентризму, как бы мы этот тезис ни переводили [3, с. 550]. Но дело в том, что и в этом тезисе человек показан существующим как человек только в силу того, что он «мера вещей». Человек, согласно тезису Протагора, не безусловно существует как человек, а только с условием, т. е. посредством необходимости что-то из себя представлять. В данном случае представлять из себя мерило всего. Только когда человеком меряются уже существующие и уже несуществующие вещи, он сам может *постоянно* становиться существующим.

Но мы легко можем найти примеры подобного рода «негуманистичной» философии и в недавнем прошлом. В частности, в русской философии, в раннем творчестве М.М. Бахтина. Опустив для краткости немаловажные нюансы его так называемой «философии поступка», мы увидим, сколь сближается его этическая установка с «неэтичной», как назвал ее Мамардашвили, философией Древней Греции. Ведь молодой Бахтин полагал, что может быть «неинкарнированная случайная жизнь как пустая возможность» [4, с. 47]. Он думал, что чья-то жизнь может случиться как некое «алиби в бытии», благодаря чему такая жизнь «отпадает в безразличное, ни в чем не укорененное бытие» [4, с. 47]. Мне кажется, что гуманизм в «философии

поступка» Бахтина вполне откровенно проводится по принципу дегуманизации. Человек тут, как и прежде, ценен по неким критериям реализованности. Я считаю, что это есть неизбывная червоточина принципа гуманизма. И обеспечена она ничем иным как антропогенной потребностью репрезентации существования.

Мы можем определить по источникам, что и гуманисты Возрождения были преисполнены подозрений по поводу того, что человек имеет *от рождения данную самооценку*. Ведь и они, в конце концов, видели человека как высшую ценность только через призму реализации его *предназначения*. То, что в эпоху Возрождения это предназначение было приспущено на грешную Землю, вовсе не делало человека самооценным от рождения. Гуманисты Возрождения, как это было и в античной философии, ценят не человека, родившегося человеком, а *нечто* в нем, набор каких-то качеств, а именно, его активность, или постоянную актуальность в бытии. Правда, нацеленность на такое видение человека в их произведениях можно заметить, зачастую, только как симптом. Думается, та безапелляционность, с какой некоторые гуманисты Возрождения утверждали самодостаточность человека, является как раз таки верным симптомом неуверенности в его самооценности. Возрождение можно рассматривать не только как «осень средневековья» (Й. Хёйзинга), и не просто как некий культурный реванш за прошлое. Возрождение должно быть рассмотрено как очередная попытка удовлетворить антропогенную потребность репрезентации существования какими-то форсирующими реальность утверждениями. И надо признать, что психологически гуманисты Возрождения поступали оптимально, но тоже не совсем оригинально. В связи с этим стоит хотя бы вспомнить о т. н. «энергийном» преодолении противоречий в мифе, о чем говорит А. Ф. Лосев [5, с. 137]. Не разбираясь в приемах формальной логики, человек мифа как будто бы полностью ее игнорирует, отбрасывая препоны физической реальности. Но при этом стоит вспомнить убежденность Я.Э. Голосовкера, который считал, что логика воображения всегда работает одинаково, вне зависимости от того, когда был создан тот или иной образ. По его образному выражению, «логика по отношению к творческому мышлению не есть взятые в бетон берега реки, а само движение реки – ее течение» [6, с. 99]. Поэтому и многие гуманисты Возрождения шли, что называется, напролом, как и создатели мифических образов. Поэтому же мы должны признать справедли-

вость мнения Лосева, условившегося считать, что гуманизм «есть умственное движение, вовсе не философско-теоретическое, но скорее практически-гуманитарное» [7, с. 375].

Практическая направленность ума обычно выгодно отличается от философского теоретизирования высокой степенью напора, а иногда даже наглостью. Недаром у некоторых первых фигур Гуманизма отмечается склонность к исключительной спеси. Но важнее заметить то, что напористость гуманистов в утверждении превосходства человека является доказательством от обратного, что собственное существование человека никогда не кажется ему самому достоверным.

Вот, например, какие дифирамбы поет человеку один из видных деятелей Возрождения Лоренцо Валла. «Почему же сделано так, что звезды имеют вид малых огней?» – вопрошает он, и отвечает, что «мы воистину неразумны, если не признаем, что это деяние было содеяно Богом ради людей, чтобы ты [человек] понял, насколько ты значительнее, [ты], ради которого, как видишь, воздвигнуты весь мир и все небеса, ради тебя одного, говорю» [8, с. 236]. Многим исследователям, видимо, кажется, что в этих декларациях гуманисты Возрождения пытаются посредством человека и для него утвердить все, что его окружает. На самом деле, человек здесь, как и прежде, как и потом, утверждает единственно собственное существование, которое поражено антропогенным сомнением в существовании.

Мне подобные выпендренные речи Гуманизма представляются аргументом в пользу того, что схоластический опыт средневековья не принес удовлетворения человеческой потребности репрезентации существования. Тогда наступила своего рода истерия. Возрожденческий пароксизм внимания к человеку. Но гуманистический пароксизм показан человеку как эмоциональный всплеск. В частности в пору Гуманизма он выразился в том, что передовые умы Возрождения как бы приняли решение: *это существование окружающего мира надо еще утвердить существованием человека, принятым за аксиому*. Я бы сказал, что тут в который раз Давид пошел на Голиафа. Этим приступам несть числа. И данный доклад тоже вполне может быть отнесен к рецидивам гуманизма с признаками релятивизма.

Когда мы говорим о принципе дегуманизации, нельзя забывать об условности любого принципа в философии. Гуманизм Возрождения, например, содержит в себе такую апологетику человечности, что принцип дегуманизации в философии современности вовсе не выгля-

дит каким-то оригинальным уничтожением достоинства конкретного человека. Вот к каким выводам приходит один из деятелей Гуманизма Возрождения Пьетро Помпонаци. В своей последней книге «О фатуме, свободе воли и предопределении» он оправдывает необходимость зла в мире тем, что оно определяет возможность гармонии мира в целом. «Тем, что богатые угнетают бедных, не доказывается несовершенство и жестокость Бога <...> хотя по отношению к частному это кажется несправедливым, по отношению к мировому порядку это не представляется таковым» [9, с. 11]. Мне кажется, ввиду подобных воззрений деятелей Возрождения, отнесенных к гуманистам, принцип дегуманизации в философии Ницше выглядит лишь методическим пособием по освоению трактата по игнорированию человека в пользу «сверхчеловека». Таким образом, мы видим в подобных примерах, что философские убеждения, игнорирующие чаяния какого-то *другого* конкретного человека процветали задолго до «философии жизни», или, скажем, пассажей И. Сталина, в которых гибель миллионов людей превращается из частных трагедий в «статистику». В то же время мы не можем сказать, что сокровенные чаяния человека по имени Пьетро Помпонаци остались без практического воплощения.

Коротко говоря, антропологическое сплетение принципов гуманизма и дегуманизации неизбежно. Первичным является удовлетворение антропогенной потребности репрезентации существования. Полемический конфликт содержания, обнаруживаемый в дискурсивном размышлении философов, всегда вторичен. Но то, какой именно принцип – гуманизма ли, дегуманизации или регуманизации – исповедуется философом, является своего рода маяком на горизонте осуществления репрезентации существования.

Литература

1. *Мамардашвили М. К.* Лекции по античной философии. / М.К. Мамардашвили – М.: Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. – 248 с.
2. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский; пер. М. Л. Гаспаров. – М.: АСТ: Астрель, 2011. – 570 с.
3. *Попов П. С.* Протагор / Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. 8-е изд., дораб. и доп. – М.: Республика; Современник, 2009. – 846 с.
4. *Бахтин М. М.* Человек в мире слова / Сост., предисл., примеч. О.Е. Осовского. / М.М. Бахтин – М.: Изд-во Российского открытого ун-та, 1995. – 140 с.
5. *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. / А.Ф. Лосев. – М.: Академический Проект, 2008. – 303 с.

6. *Голосовкер Я.Э.* Избранное. Логика мифа. / Я.Э. Голосовкер. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. – 496 с.

7. *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения / Сост. А. А. Тахо-Годи. / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1998. – 750 с.

8. *Лоренцо Валла.* Об истинном и ложном благе. О свободе воли. – М.: Наука, 1989. – 476 с.

9. *Пьетро Помпонаци.* Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений» / Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Институт научного атеизма. – М.: Главная редакция АОН при ЦК КПСС, 1990. – 312 с.

Г.Г. Водолазов

Гуманизм абстрактный и гуманизм реальный

Главная опасность и главная беда большинства разговоров о гуманизме – их бессодержательность, их пустословие, их, я бы сказал, велеречивое пустословие. Этакое красивые прямые линии, проводимые в безвоздушном пространстве и не соприкасающиеся с земной твердью. А подчас это не просто пустословие, а набор красивых слов, назначение которых – камуфлировать некрасивую реальность.

И всему этому масса примеров. Например, «гуманистические» песнопения эпохи реального социализма. Ещё на слуху все эти лозунги: «Всё – для человека, всё – для его блага!». И – знаменитая реакция на эти лозунги жителя крайнего Севера из одной байки тех времен – что он-де даже видел этого «человека»: тот стоял на трибуне и покачиванием руки приветствовал колонны демонстрантов... Или – не менее знаменитый «Моральный кодекс строителя коммунизма». Был не более чем фиговым листом, прикрывавшим срамную «двойную мораль», которой руководствовалось правящее сословие бюрократии. И сегодня – сколько разговоров о сохранении «человеческого капитала» при реальной заботе о сохранении миллиардодолларовых капиталов нашей олигархии.

И впечатляющие примеры другого, так сказать, «благородного», пустословия, которое, при всем своем «благородстве», остается, тем не менее, пустословием. Я имею в виду целый цикл «Гуманистических манифестов» (1933, 1973, 2000, 2002, 2003 годов), составленных и подписанных «видными учеными и общественными деятелями мировой известности». Такая у них при появлении реклама, такой пиар – вот-де, наконец, явились спасители человечества. И такое их быстрое

погружение в пучину небытия. И никакой реакции «человечества», никакого массового эха. И понятно почему. Всё их содержание – возвышенные слова и благие пожелания. Манифест 2000 года весь наполнен фразами подобного рода: «Человечество должно стремиться к тому, чтобы покончить с нищетой и голодом и обеспечить всем подобающее жильё и охрану здоровья». И так далее, и тому подобное на десятке страниц. Всё сводится, короче говоря, к сентенциям типа: надо бы человеку быть здоровым и богатым, а не бедным и больным. Того же сорта Манифест 2003 года. В нем шесть основных позиций. Вот некоторые из них: «Смысл индивидуальной жизни рождается в личном участии в служении человеческим идеалам», «человеческие существа по природе социальны и придают значение общению друг с другом», «труд на пользу общества служит росту личного благополучия каждого»...

В Манифестах этих нет ничего о том, почему же, несмотря на императивы и заклинания авторов Манифестов, мир наполнен бедными и больными, и что конкретно делать, чтобы люди становились богаче и здоровее.

Вот я и задумываюсь – каков этот путь наполнения слов о гуманизме реальным содержанием, как превратить императивы гуманизма из суммы благих пожеланий в программы конкретных реформ и действий.

А эта задача связана с другой, ей предшествующей и еще более сложной: а что это за «сосуд», именуемый «гуманизмом», который мы собираемся «наполнять»? Что такое «гуманизм» вообще? Ведь только поняв его *природу*, можно со знанием дела размышлять о его «наполнении». Иначе мы рискуем «наполнять» его тем, что к природе «гуманизма» не имеет никакого отношения.

Что такое «гуманизм»?

Кажется, нет ничего проще, чем ответить на этот вопрос. Слово модное, ходовое. Употребляя его, мы примерно представляем, о чем идет речь. Но именно – «примерно», даже «очень примерно».

«Гуманизм», сообщают нам всевозможные энциклопедии и словари, в переводе с латыни, означает «человечность». Запомним. И спросим далее: а «человечность» эта, что она означает? А это, наставляет нас, например, «Большая энциклопедия русского народа», означает «Стремление к человечности», то есть к «созданию условий для максимального развития способностей человеческой личности, а также условий для достойной жизни людей». Тавтологично («чело-

вечность» как стремление к «человечности») и туманно (что значит «достойная жизнь», что значит «максимальное развитие способностей»?)!

Или другое солидное издание – «Философский энциклопедический словарь» (2003 г.): «Гуманизм, – на птичье-философском языке сообщает нам сей словарь, – это рефлексированный антропоцентризм». Вы что-нибудь поняли? Если нет, то ознакомьтесь с последующим разъяснением, что суть этого «рефлексирования» состоит в том, что оно «исходит из человеческого сознания (а что, есть еще и какое-то «нечеловеческое» сознание? – Г.В.) и имеет своим объектом ценность человека». И снова – толчение воды в ступе: «человечность» (этот «рефлексированный антропоцентризм») подразумевает признание «ценности человека». Да и «антропоцентризм» этот... Получается, что вроде как Вселенная вся, мир весь «созданы» исключительно «для человека». И полагают, что это в высшей степени гуманная концепция: ну, как же – человек «в центре всего», всё подчинено ему! Я же думаю, такое потребительское, эгоцентрическое, высокомерное, неуважительное к внутренней жизни Мира отношение может закончиться как раз разрушением человека и его мира. Природа отомстит! Ведь она не сумма, не набор материалов и инструментов, предлагаемых человеку для его произвольной, замкнутой на самого себя, деятельности. Природа – это *органическая* система со своими законами развития, это *органическое* тело, *одним из* органов которого является человек. И человек должен, преследуя свои интересы, тщательнейшим образом постигать логику развития Мира и органично вписываться в нее.

И повсеместные ссылки на «определение гуманизма» Цицероном, эти попытки подкрепить тавтологичность и пустоту своих определений высказыванием общепризнанных мудрецов. По Цицерону, сообщают нам, «гуманизм – высшая культура и нравственное развитие человеческих способностей в эстетически (?) законченную форму в сочетании с мягкостью и человечностью». Опять эта загадочная «человечность»! Господа хорошие! Ну, не писал знаменитый римский мыслитель трактата о «гуманизме» и не ставил перед собой задачу дать строгое теоретическое определение этому феномену. Так, мимоходом, бросил афоризм о важности нравственного развития людей. И всё! Так зачем же пристегивать эти вскользь брошенные слова к современному строгому теоретическому разговору о сути «гуманизма»? Да и чем обогатит нас эта цicerоновская мысль о желаемом

«сочетании» «развития человеческих способностей» с какой-то «мягкостью»? Да и тавтология же тут просто налицо: «гуманизм» (то есть «человечность») связан с «мягкостью» и ... «человечностью». Приехали! И не Цицерона, не на что, в данном случае, не претендовавшего, надо тут упрекать. А – тех, кто пытается возвести его, вскользь брошенные, слова в ранг теоретического определения понятия «гуманизма»...

А вот еще более серьезный, нежели упоминавшийся выше, документ – Устав современного «Международного гуманистического и этического союза», организации, претендующей на то, чтобы быть рупором современного гуманизма. И что же нам этот «рупор» сообщает? А вот что: «Гуманизм – демократическая, этическая позиция, утверждающая, что человеческие существа имеют права и обязанности определять смысл и форму своей жизни. Гуманизм призывает к построению более гуманного общества». Стоп! Опять: «гуманизм» призывает к построению ... гуманизма!

Такого же рода тексты «Американской ассоциации гуманистов: «Гуманизм – эта прогрессивная жизненная позиция», а «прогрессивность» ее в том, что она «утверждает нашу способность и обязанность вести этический (то есть – «гуманистический» – Г.В.) образ жизни». Снова – хорошо знакомая попытка определить понятие «гуманизм» с помощью очередной тавтологической формулы: «гуманизм»-де – это «способность и обязанность» вести «гуманистический образ жизни»...

Поплутавши в чащобах такого рода определений, мы с сочувствием повторяем констатацию «Большой энциклопедии русского народа»: «Общепризнанного определения понятия «гуманизм» не существует». Я бы только добавил: не существует не только «общепризнанного» понятия, не существует, осмелюсь утверждать, вообще *понятия* гуманизма. Или, скажем мягче, оно, это понятие еще не вполне прояснено, не вполне отрефлектировано.

Обычно в своих писаниях и размышлениях мы оперируем не с *понятием* «гуманизм», а всего лишь – с *общим представлением* о нем, создаваемом нами через сумму произвольно подобранных признаков. Нужно же именно *понятие* гуманизма. Что конкретно, какое специфическое содержание стоит за этим словом – вот загадка. Где та (как говорят философы диалектической школы) «клеточка», из которой *вырастает* то, что мы называем «гуманизмом», где тот «геном», который порождает его функционирование и развитие?

Да, конечно, начинать движение к *понятию* надо с *общих представлений*. И только потом идти к их основаниям внутрь, к их сущности. Так требует двигаться гегелевская, марксовская, да и любая другая – грамотная, толковая – логика. Попробуем же и мы двинуться этим путем.

Да, не «врут календари», не идут поперек истины словари, рассказывающие нам о гуманизме на уровне поверхностного *общего представления*. «Гуманизм», действительно, в переводе с латыни, означает «человечность». И, в общем, верна предлагаемая словарями расшифровка этой самой «человечности» – как «стремления к созданию условий для максимального развития человеческой личности». Гуманизм, на самом деле, связан с процессом очеловечивания мира и человека. Гуманизм, действительно, есть процесс освоения («присвоения») индивидом всего богатства *человеческой сущности*.

Но, зафиксировав это, мы сразу выходим на целые ряды проблем, требующих более или менее убедительных ответов. В частности: почему как-то очень трудно, с невероятным «скрипом» идет в истории этот процесс «очеловечивания»? Да и что он реально означает? Почему, вновь и вновь, на каждом витке своего развития, человечество ставит перед собой задачу создания «гуманного общества» и каждый раз терпит фиаско? Почему гуманистический идеал, описываемый людьми, так многолик и неоднозначен? Почему этот гуманистический идеал в разные эпохи принимал под пером «гуманистов» такие разные очертания? Короче, почему так изменчиво – от эпохи к эпохе – его конкретное содержание и существуют ли всеобщие, независимые от тех или иных эпох, черты «гуманизма»? И почему по сию пору человеческими индивидами так и не освоено (не «присвоено») всё богатство «человеческой сущности», то есть, не реализован главный императив «гуманизма»?

Попробуем немного ослабить (а то и развязать) некоторые наиболее сложные и запутанные узлы этой проблемы. И попробуем, прежде всего, разобраться с центральной категорией гуманистической концепции – с «человеческой сущностью». Попробуем определить ее действительное содержание.

О «сущности человека» как центральной категории гуманистической концепции

Как известно, сущность человека формируется и проявляется в его *деятельности* (еще одна важная категория теории гуманизма!). *Деятельность* – это процесс, состоящий из трех фаз, трех стадий,

трех компонентов: цель – средства – результат. То есть – из определения *целей* деятельности, подыскании *средств* для их достижения и использования средств в непосредственном процессе реализации (в ходе которого и достигается *результат*). Так вот, можно сказать, индивид только тогда становится обладателем человеческой сущности, только тогда в полной мере становится Человеком, когда и если принимает участие во *всех* трех фазах человеческой деятельности. Только тогда он становится *целостным человеком*, то есть человеком, освоившим все компоненты, все составные части человеческой деятельности и через это вобравшим в себя всё *богатство человеческой сущности*.

Но...

И тут начинается цепочка дальнейших (и очень непростых) проблем. Очень непрост этот путь приобщения индивида ко *всем* частям деятельности. История, увы, распорядилась таким образом, что этот целостный, внутренне взаимосвязанный процесс деятельности оказался разделенным между *разными* социальными субъектами. *Одни* (управители, члены «властвующей элиты») определяют *цели*, подыскивают *средства*, а *другие* («подвластные», «исполнители») – с помощью навязываемых им *средств* выполняют намеченную управителями работу по достижению поставленных правящими группами целей.

Это явление, раздробляющее деятельность между различными субъектами, называется *социальным разделением труда* (*деятельности*). А общую форму, в которой протекает процесс раздробленной, разделенной между разными субъектами деятельности, философы-классики (от Гегеля и Маркса до Ильенкова) называли *Отчуждением*. Это означает, что оба главных субъекта деятельности находятся в состоянии *отчуждения*: работник («подвластный», «исполнитель») отчужден от *произведенного им продукта* (ибо этот продукт принадлежит не ему, а его хозяину), от, можно сказать, *своих рабочих рук* (ибо руки эти куплены его хозяином, и, стало быть, этому хозяину принадлежат; и он, хозяин, использует эти руки, как ему, а не биологическому их владельцу, покажется нужным); работник отчужден *от средств своей деятельности* (ибо это не он, а они его «применяют», они «властвуют» над ним). То есть такой индивид не соединен с человеческой сущностью. Он, говоря специфическим философским языком, не *целостный*, а лишь *частичный* человек (то есть человек, подключенный лишь к *части* компонентов, составляющих человеческую сущность).

И «управители», члены «властвующей элиты» тоже пребывают в состоянии *отчуждения* (хотя и более терпимого, нежели отчуждение работников). Да, произведенный работником продукт как будто бы не *отчужден* от «хозяина», как будто бы в полной мере принадлежит ему. На самом же деле – принадлежит ему лишь *частично*, «не вполне». Ибо продукт этот – товар, произведенный не для личного пользования (натуральное хозяйство давно оттеснено историей на обочину социального бытия), а – для других, для обмена. Хозяин выносит свой товар на рынок, и тут-то он выходит из-под его контроля: продукт подчиняется тут уже не воле «хозяина», а – «невидимой руке рынка», законам рыночных отношений, которые складываются за спиной владельца товара. Собственники, кроме того, по большей части, отчуждены и от непосредственного процесса деятельности, процесса достижения *результата*, ибо эта часть деятельности передана ими работнику.

Получается, и собственник, и работник – не *целостные*, а *частичные* люди. *Целостность* существует в расщепленном между разными индивидами, между разными социальными слоями виде. Эту ситуацию можно характеризовать как разделенное существование «головы» (управители) и «рук» (работники) целостного Человека.

Оценка феномена «отчуждения»

Как же оценить этот феномен *отчуждения*, феномен, отражающий состояние разорванности единой человеческой сущности? Что это – болезнь, большая беда, случившаяся в развитии человеческого общества и требующая немедленного лечения и устранения? Некоторые (вроде Прудона) так примерно и думали: это – болезнь, беда, порожденная частной собственностью, и нужно немедленно упразднить причину этой болезни – частную собственность, разделяющую людей, и ввести общественную собственность, соединяющую людей, соединяющую «головы» и «руки» *частичных* людей в единство – и тем формирующих *целостного* Человека.

Но более глубокие мыслители (например, Гегель и Маркс) думали иначе. По Марксу, явление отчуждения для определенных периодов человеческой истории – не болезнь, а норма. Более того, оно – даже *условие прогресса*. Ибо социальное разделение труда (и возникшее на его основе классовое деление) – есть форма специализации человеческой деятельности, форма ускоренного развития и человеческого *интеллекта* – с одной стороны, и материальной физической си-

лы и мастерства индивидов – с другой. Общества, не создавшие внутри себя социального разделения труда, быстро отставали от классовых обществ в своем развитии.

Стало быть, можно сказать, история человечества – есть *история отчуждения*, история его возникновения и развития. Но это утверждение – только часть истины. Другая ее часть состоит в том, что в рамках отчуждения происходит постепенное накопление материальных богатств и развитие деятельных сил, деятельных способностей людей. И постепенно создаются предпосылки для сближения (а потом и воссоединения) «головой» и «рук». «Рабочим рукам» в высокотехнологичном производстве во всё большей степени требуется «голова», думающая, хорошо образованная. А собственник, стремящийся к эффективному управлению производством, начал совмещать в себе ипостаси менеджера и ученого. И когда наука станет в полной мере главной и непосредственно производительной силой, то собственник *такой* силы станет прямым и непосредственным участником деятельности, а не отчужденным от нее субъектом (как это было в прошлом).

Поэтому можно (и нужно) сказать, что история человечества – это не просто история становления и развития отчуждения, но и история накопления в его рамках материального богатства и деятельных способностей человека, *история формирования предпосылок и условий для его (отчуждения) устранения (снятия)*.

У Маркса есть потрясающий образ, дающий возможность схватить самую суть дела. Прогресс, написал он однажды, подобен тому языческому идолу, который не желает пить нектар иначе, как из черепов убитых. «Череп убитых» – это образ разрываемой, дробящейся в пространстве отчуждения человеческой сущности. А «нектар» – образ того богатства культуры и человеческих способностей, которое все больше наполняет результаты человеческой деятельности. Негуманная форма отчуждения рождает внутри себя в высшей степени гуманистический результат – богатство человеческой деятельности.

Гуманизм, собственно, и есть процесс постепенного накопления этого богатства в рамках отчужденных форм деятельности, процесс постепенного создания условий и предпосылок («нектара») для формирования ЦЕЛОСТНОГО человека, для устранения отчуждения («черепов убитых»), для присвоения всей полноты человеческой сущности КАЖДЫМ ИНДИВИДОМ.

Гуманизм, стало быть, есть не *состояние*, не совокупность каких-либо идеальных черт, не идеал, а *процесс движения* к этому идеалу (то есть к целостному человеку – субъекту, участвующему во *всех* фазах и компонентах человеческой деятельности). Гуманизм есть процесс постепенного очеловечивания человека и мира, протекающий (пока!) в рамках отчуждения, но направленный на его, отчуждение, вначале ослабление, а потом и упразднение.

Конкретное содержание гуманизма – это не некий абстрактный, всеобщий, надвременной идеал Человека или Человеческого общества, а – конкретная программа шагов по очеловечиванию человека и мира *в данное время и в данных обстоятельствах*. Поэтому конкретное содержание гуманизма зависит *от специфики эпохи, от специфических задач*, выдвигаемых ходом общественного развития *в данную эпоху*. Поэтому гуманизм эпохи средних веков или периода буржуазных революций не может не отличаться от гуманизма позднейшего времени, эпохи антибуржуазных народных движений, эпохи перехода от индустриального к постиндустриальному обществу, эпохи современной модернизации.

Поэтому, говоря о Современном, Новом гуманизме, есть смысл сосредоточиться не столько на всеобщих чертах гуманизма («гуманизма вообще»), сколько на конкретных *программах гуманизации* (снятия отчуждения) человеческого общества *в данных исторических условиях*. И тогда наш гуманизм получит законное право именоваться Реальным Гуманизмом.

Хочу при этом обратить внимание на то, что гуманистические идеи и концепции, гуманистические движения в истории человечества не движутся сплошным, непрерываемым потоком. Это прерывистое движение – со спадами и подъемами. Разговоры о Гуманизме, о гуманизации общественных отношений то вспыхивают ярким пламенем и выходят на первый план общественной деятельности и борьбы, то затихают, отодвигаясь на обочину социальной жизни. Эту любопытную закономерность обязательно надо понять, ибо здесь ключ к пониманию того, почему именно сейчас в России идеи, императивы, требования Гуманизма выходят на самые передовые рубежи социальной деятельности.

Размышляя над этим, я заметил, что всенародным кличем (а не писаниями философов-одиночек) идеи гуманизма становятся в периоды острого дискомфорта громадной массы людей во всех сферах бытия – материальной, духовной, политико-правовой. То есть –

в эпохи, когда одна общественная система исчерпывает свой потенциал развития и на смену ей грядет другая система, способная дать больший простор для развития человека. Пример – французское Просвещение 18 века. Книга Гельвеция «О человеке». Да, у него тоже немало возвышенных слов о назначении человека. Но у него они переведены на язык конкретных экономических, политических и социальных программ, в основе которых императивы равенства, упразднения средневековых экономических отношений, создания нового, правового, нравственного, конституционного государства. То, что стало потом Программами Великой французской революции, то, чем руководствовались ее вожди – Мирабо, Бриссо, Дантон, Марат, Робеспьер, Сен-Жюст и их соратники. Вот почему гуманизм Гельвеция это действенный, это *реальный гуманизм*.

А когда гуманистические программы Гельвеция и его друзей-соратников по французскому Просвещению в той или другой форме реализуются в ходе общественной борьбы, формируя новое, постфеодальное, раннебуржуазное общество, когда в результате снятия прежних оков развития происходит определенное «успокоение» общества, когда наступает ситуация относительного общественного равновесия и относительного социального комфорта, когда ослабляются пути отчуждения и общество делает серьезные шаги в направлении гуманизации (очеловечивания) социальных отношений, тогда волна гуманизма спадает. И поднимется она вновь только при наступлении периода нового дискомфорта, периода, когда будет исчерпан потенциал гуманизации в прежней системе, когда возникнут новые барьеры и одновременно новые возможности в деле очеловечивания мира, в процессе движения к Целостному Человеку – Человеку с большой буквы.

Сочинения русских гуманистов – от Радищева до Герцена, Чернышевского, Плеханова и далее – это гуманизм, воплощенный в программах конкретных экономических, политических и социальных действий в эпоху перехода от средневековья к современности в специфических русских условиях.

Вот и сегодня: мировая и российская ситуации – на грани. У черты перехода от исчерпанных прежних форм социальной жизни к ее новым формам.

Если говорить о *мировой* ситуации – то здесь человечество

а) у черты перехода от исчерпавшего свой потенциал развития классического капитализма к некоему новому обществу, сущность

и название которого еще не определены достаточно ясно и которое пока довольно туманно именуют «информационным» или «постиндустриальным» обществом;

б) у черты перехода от истории локального развития стран и цивилизаций к их взаимодействию в рамках глобализации; у черты превращения мировой истории из суммы историй отдельных стран к подлинно всемирной истории;

в) от ситуации миро-человеческого бессмертия к ситуации, когда человечество (после создания ядерного оружия) стало смертным.

В этом контексте – и переходный, переломный характер российского социального бытия, которое, вобрав в себя всю проблематику мирового развития, дополнило ее своей национальной спецификой: Россия – на переходе от прежних социальных и политических структур, исчерпавших свои возможности в XX столетии, к структурам принципиально нового типа, требующим своего уяснения.

Осмысление этой ситуации и задач, стоящих как перед человечеством в целом, так и перед нашим обществом, может и должно происходить в рамках теории Нового Гуманизма (XXI века). Что в итоге, надеюсь, приведет к созданию концепции, которую я озаглавил бы так: «Реальный гуманизм XXI века: принципы, ценности, способ действия».

А.А. Гончаренко

Дегуманизация в интерпретации Платона Ж. Делёзом

Роль Платона в развитии философии XX века переоценить нельзя: многие философы не только обращались к наследию древнегреческого философа, но и брали его сочинения за отправную точку. А.А. Глухов в диссертации «Политическая логика Платона» настаивает на необходимости актуализации и пересмотра основных тенденций в прочтении Платона современными мыслителями [1, с. 3]. Настоящее исследование проблематизирует интерпретацию платоновской философии Ж. Делёзом, французским философом второй половины XX века.

Проблема представления Делёзом философии Платона важна по следующим взаимосвязанным причинам. Во-первых, в ряде работ Делёз пишет о древнегреческой философии как об одном из этапов развития философии [2, с. 10-11, с. 49-59] или же как о целом с соб-

ственными этапами [3, с. 275-284]. Указанные изыскания Делёза являются не только попыткой найти предтечи собственной мысли, но и способом предложения новых оснований эволюции философского процесса. Во-вторых, делёзовское представление философии Платона и оперирование ею в анализе развития философии оказывается в крайней степени проблематичным из-за намеренной небрежности Делёза в толковании Платона, служащей построению мифологическо-идеологической структуры собственного философствования. В-третьих, на примере трактовки Делёзом платоновской философии представляется возможным попутно различить и проанализировать некоторые особенности структуры мысли философов.

Делёз, продолжая ницшеанское низвержение платонизма [4, с. 45; 5, с. 82], видит Платона инициатором мировоззренческого разлома, основателем своеобразного двоемирия, переноса ценности из реального мира (действительности) в мир Идей. Во многих диалогах (в том числе – «Федон» [6, т. 2, с. 7-81], «Федр» [6, т. 2, с. 135-192]), в которых ведется речь о душе, говорится о теле как о надгробии, оболочке, закрепощающей и сковывающей душу. Эти сравнения, с одной стороны, предоставляют крепкий фундамент для трактовки платонизма как философии двоемирия, но, с другой стороны, указанные диалоги содержат требование духовного самосовершенствования путем непрерывного и усердного рассматривания и собирания отблесков подлинного бытия, рассеянных и искаженных в материальном мире. В этом положении вещей, казалось бы, все также отчетливо просвечивает двоемирие, однако процесс вглядывания сопрягает идеальный и реальный миры, так как, рассматривая идеальные сущности в окружающем, глаза философа должны быть максимально сосредоточены именно на реальном мире, предельно актуализируя видимое.

Значимым для разбора делёзовского представления философии Платона является понятие «соперничество». У Делёза соперничество есть способ установить иерархическое соотношение между разобщенными объектами (идея, эйдос и тело) или же оценить соответствие представителей одного рода родовому критерию. У Платона «соперничество» есть осмысленное стремление к соответствию идеи, преодоление разрыва между действительностью и идеей в человеческой жизни.

Делёз толкует платоновское соперничество, исходя из современных Платону социо-культурных реалий: «в греческом полисе <...> изобрели агон как правило общества “друзей” – людей, которые сво-

бодны, поскольку соперничают между собой (граждан)» [2, с. 14]. Однако у Платона не в чести соперничество, следствием которого является честолюбивый спор, требующий вмешательства судьи (коим Делёз и представляет платоновскую Идею). Принципиально иным является платоновское соперничество, основанное на самоконтроле и не требующее оценки со стороны.

«Примиришь» части мировосприятия или мира как такового, обозначенные связкой «реальное – идеальное», помогает основополагающий принцип мифологического сознания. Этот принцип А. Ф. Лосев в «Диалектике мифа» определял как синтез «чувственности, максимальной конкретности и чисто вещественной телесности мифа с его какой-то потусторонностью, сказочностью, с его общепризнанным “нереальным” характером» [7, с. 567]. «Реальное» и «идеальное» не есть два разных мира, максимально отчужденных друг от друга и связанных лишь переселением душ между ними и проецированием идей на земные подобия. С точки зрения мифологического сознания реальный и идеальный миры суть равнозначные части единого мира. Связка понятий «реальное – идеальное» вместо значения вертикальной иерархии приобретает значение пространственной дифференциации (к примеру, для древнего грека гора Олимп – это и гора на северо-востоке Греции, и место обитания богов).

Главным инструментом мышления является язык, он же предоставляет структурную основу для частных познавательных процессов – для мифологии и диалектики, о которых подробнее речь пойдет ниже. Язык – это когнитивно-коммуникативная знаковая система, находящая наиболее точное отображение своей сущности в форме словаря, где каждое слово объясняется посредством статей, составленных из других слов, которые также требуют дефиниции. Выраженный в языке мир целостен; он не может восприниматься разрозненным на крупные или малые части или же выстроенным в аксиологическую иерархию. Разумеется, и фрагментарное, и идеологическое восприятие мира через язык происходит повсеместно, однако оно вторично и является частным результатом языкового мышления.

Мы считаем возможным предположить, что понимание Делёзом мифотворчества Платона значительно отличается от функции платоновского мифа, описываемой Делёзом в статье «Платон и симулякр». Согласно указанному тексту, миф есть «рассказ о некоем заложении основ», позволяющий ссылаться на «образец, в соотнесении с которым можно будет оценивать любых претендентов»; «миф дает нам

критерий селекции» [4, с. 47]. Такая трактовка мифа лишь усугубляет разобщенность реального и идеального, когда мифология является интегрирующим познавательным процессом, стремящимся к наибольшей целостности мировосприятия. Таким образом, разобщенность идеального и реального в целом снимается мифологией, в философии Платона – мифотворчеством мыслителя.

В контексте анализа делёзовского представления философствования Платона необходимо обратиться к еще одному фрагменту, где французский философ разбирает структуру платоновской мысли: «...если верно, что миф и диалектика – две различные силы в платонизме вообще, то различие перестает быть значимым в момент, когда диалектика открывает свой подлинный метод в разделении. Разделение преодолевает двойственность и включает миф в диалектику, превращает миф в элемент самой диалектики» [5, с. 85]. Делёз, показывая на различие между диалектикой и мифом, в итоге находит миф подчиненным понятием диалектики. Однако понятия «диалектика» и «миф» находятся у Платона в иных взаимоотношениях.

Высокий уровень схожести между понятиями возникает, во-первых, за счет структурной обратимости. И в диалектике, и в мифе имеют место восходящие и нисходящие системные взаимосвязи между элементами. Причем разновекторность движений не только не образует агрессивной оценочной нагрузки, но и в обоих случаях оказывается необходимой для сосуществования и взаимодействия познавательных процессов. Умения «возводить к единой идее то, что повсюду разрознено» и «разделять все на виды, на естественные составные части» не мыслимы друг без друга при стремлении к истине [6, с. 176]. Также и мифологическая высота, столь иронично заточаемая Делёзом в идолов, нуждается в нижерасположенном пространстве.

Тотальность, всеохватность – второе общее свойство диалектики и мифа. Если какой-либо объект или группа объектов не используется в отдельно взятой диалектической или мифологической когнитивной операции, то они все равно включены в процесс, в любой момент готовы к активации – как по требованию мыслящего субъекта, так и вследствие логической необходимости.

Следующее свойство, общее для диалектики и мифологии (для мифологии и вовсе основополагающее), заключается в снятии противоречия между понятиями «идея» и «действительность». По замечанию Николая Кузанского Платон «считал, что высшее пребывает в низшем как в приобщающемся к нему, а низшее в высшем как

в своей превосходной степени» [8, с. 365]. В синонимах, употребляемых Кузанским и Делёзом («приобщающийся» и «сопричастный»), есть различие. Приобщение – понятие длительности и почтения, когда в сопричастности сквозит делёзовское объяснение платоновских идей афинской культурой спора.

Четвертое общее свойство: являясь способами познавательной деятельности и диалектика, и миф свободны от аксиологической систематизации, идеологии, так как и то, и другое – интеграционные процессы мышления, нисходящие и восходящие мыслительные последовательности, объемлющие бытие и сближающие частное и общее. Бесспорно, впоследствии из них могут выводиться любые идеологии, однако они не присущи ни диалектике, ни мифу изначально. Выше мы наблюдали схожую ситуацию с первичной (дефинирующей) и вторичной (аксиологической) функциями языка.

Различающее свойство заключается в следующем: диалектика не выходит за рамки операций с исходными объектами, мифология же творит и новый материал, пусть творчество часто оказывается воспроизводством ранее существующих мифологем.

Мифотворчество – один из немногих, если не единственный фактор, сближающий Платона и Делёза. Делёз, хоть и определяет миф как «критерий селекции», сам использует мифологию иным, схожим с Платоном образом. Стремясь определить основания своего философствования и найти предшественников в античной мысли, Делёз рассказывает миф, превращая исторических личностей (Эмпидокл, Платон, Хрисипп) в концептуальных персонажей, философские системы мыслителей – в концепты.

Концептуализированные философы изымаются из разных исторических этапов и становятся фигурами одной плоскости, однако лишь для того, чтобы быть выстроенными в аксиологическую иерархию, и этим Делёз отдаляется от платоновского мифотворчества. Мифология нужна Делёзу не для разъяснения сложнейшего, но, напротив, для усложнения мысли. Философия Делёза, если рассматривать ее крайне общо, занята вопросами современного социально-культурного и экономико-политического мироустройства, лево-радикальную критику которого и развертывает французский философ [9, с. 341-358, с. 710-716]. Стремясь придать размышлениям выразительность и почти эпическую масштабность, Делёз обращается к различным эпохам развития философии. Большая часть концептуальных персонажей Делёза – «соратники», преследующие схожие цели или

высказывающие созвучные мысли. Главным и практически единственным «противником» выступает Платон, чей мир Идей привел к мировоззренческому разлому. (Вопрос об исполнении роли «отца» в психоаналитическом смысле слова на современной философской сцене был решен критикой платонизма, развернутой Ф. Ницше в работах «По ту сторону добра и зла» [10, с. 240], «Сумерки идолов, или как философствуют молотом» [10, с. 572], «Антихристианин» [11, с. 81]. Делёзу стоило лишь актуализировать проблему в современности, чтобы придать новый импульс «антиплатонизму», который поддержали, например, А. Бадью [12, с. 195] и М. Фуко [13, с. 438-439]).

По замечанию Фуко делёзовская «философия выступает не как мысль, а как театр: театр мима с многочисленными, мимолетными и мгновенными сценами, в которых слепые жесты сигнализируют друг другу» [13, с. 470]. Стоит заметить, что, в отличие от Платона, не скрывавшего схематичности драматического изложения, что позволяет одному герою высказывать различные мировоззренческие установки, Делёз стремится максимально завуалировать возникающие различия между его концептуальным персонажем Платоном и Платоном, жившим в V-IV вв. до н. э.

В мифотворческом философствовании Платона и Делёза есть сходство. Возможно, система рассказов и пересказов была нужна Платону не только для доступности изложения и объяснения сложных проблем, но и для обоснования подвижности своего глоссария. Подобная, но все же несколько иная (за счет своей намеренной усложненности) ситуация обнаруживается и в произведениях Делёза. Его центральные понятия непрерывно чередуются в дефиниции друг друга, за счет чего текст можно представить в виде спирали, чей диаметр лишен параметра «сужение – расширение».

Итак, общее философий Платона и Делёза возвращает к свойствам диалектики и мифа. Мы вновь вынуждены отметить расхождение Делёза с Платоном в принципах мифотворчества. Делёз вносит во всеохватность и мысли идеологию, стремясь свергнуть «отца», провозгласить «шизофреническое – а не эдипово» [14, с. 176]. Расхождение философов здесь происходит на парадигматическом уровне: Платону, в отличие от Делёза, не требовалось сопрягать разрозненные и иерархически-выстроенные части действительности, так как он жил и мыслил в космоцентрической парадигме, полагающей всеобъемлющую гармонию, космос. Делёз, несущий в себе память теоцентрического мировосприятия и живущий в антропоцентризме, чувствует

нецелостность бытия и стремится ее преодолеть. Стараясь через оппозицию «космос – хаос» найти определение современности, философ называет сегодняшний день воплощением неупорядоченного зияющего пространства – хаоса, свергнувшего гармонию и порядок – космос. Если мыслить хаос и космос противоречивыми явлениями, то противостояние хаосу означает стремление к космосу. Однако Делёз не замечает, что развитие культуры необратимо: космос недостижим, и добиться можно лишь преобразования окружающего сумбура в хаосмос. История культуры поставила здесь еще одну ловушку: взгляд на античность для человека антропоцентризма возможен лишь сквозь опыт теоцентрического мировосприятия, что наделяет платонизм двоemiрием и вынуждает Делёза принимать Платона за грозного «отца», хотя стремится Делёз именно к платоновскому, древнегреческому космосу.

Литература

1. Глухов А.А. Политическая логика Платона. Интерпретация «Государства» / А.А. Глухов. Автореф. дисс. на соискание уч. степени канд. филос. наук. – М.: 2012. – 26 с.
2. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Ж. Делез. – М.: Академический проект, 2009. – 261 с.
3. Делёз Ж. Логика смысла / Ж. Делез. – М.: Академический проект, 2011. – 472 с.
4. Делёз Ж. Платон и симулякр / Ж. Делез // Новое литературное обозрение. – №5. – 1993. – С. 45-56.
5. Делёз Ж. Различие и повторение / Ж. Делез. – СПб.: Петрополис, 1998. – 384 с.
6. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – 528 с.
7. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990. – 656 с.
8. Николай Кузанский. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1980. – 472 с.
9. Делёз Ж. Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения / Ж. Делез. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – 895 с.
10. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. / Ф. Ницше – М.: Мысль, 1996. – 829 с.
11. Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов / Ф. Ницше. – М.: Политиздат, 1989. – С. 17-93.
12. Бадью А. Мета/Политика: Можно ли мыслить политику?: Краткий курс метаполитики. / А. Бадью – М.: Логос, 2005. – 240 с.
13. Фуко М. *Theatrum philosophicum* // Делёз Ж. Логика смысла. – М.: Академический проект, 2011. – С. 438-470.
14. Делёз Ж. Гваттари Ф. Анти-эдип. Капитализм и шизофрения / Ж. Делез. – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. – 672 с.

А.Р. Каримов

Ценности современного светского гуманизма

Светский гуманизм как идея восходит к эпохе Возрождения, а еще раньше к древнегреческой идее о калокагатии – совершенном человеке, соединяющем в себе моральное совершенство и телесную красоту. В то же время, движение светского гуманизма в наши дни в наибольшей степени развито в США, поэтому представляет интерес рассмотреть истоки этого движения, его современное состояние и перспективы. Данное исследование находится в сфере социологии религии, но имеет и чисто философскую составляющую, так как представляет собой анализ идей и ценностей современного светского гуманизма.

Истоки идей светского гуманизма в США восходят к 30-м гг. и связаны с протестным религиозным движением унитаризма, выступавшего против догмата о Троице и призывавшего к объединению всех христианских церквей. Под влиянием унитаристов в 1933 г. был издан «Гуманистический манифест» [1]. Несмотря на то, что в тексте манифеста гуманизм назывался религиозным, его основные тезисы имеют светский характер. В манифесте Вселенная рассматривается как существующая сама по себе и не созданная никем. Человек понимается как часть природы и результат процесса эволюции. Человеческие качества – результат культурной эволюции. Разум и наука провозглашаются высшими ценностями. Граница между профанным и сакральным стирается. Смысл жизни есть полная реализация человеческой личности здесь и сейчас, в этом мире. Все социальные институты (к каким относится и религия) должны существовать во благо человека. Целью гуманизма является продвижение идеи свободного общества, в котором все добровольно и разумно сотрудничают друг с другом ради совместного блага. Гуманизм утверждает жизнь, а не отрицает ее. Важной составляющей признается социальная справедливость, равномерное распределение благ и создание удовлетворительных условий жизни для всех, а не для некоторых. Термин «религиозный» в названии «религиозный гуманизм» остается чисто формальным, поэтому в последующем от него было решено отказаться.

В новом «Гуманистическом манифесте», опубликованном спустя 40 лет в 1973 г. словосочетание «религиозный гуманизм» отходит на второй план [2]. Характерно, что год выхода первого гуманистиче-

ского манифеста – 1933 – ознаменовался приходом к власти Гитлера, что обнаружило наивность и иллюзорность идеалов гуманизма первого манифеста. Человек может быть жестоким и бесчеловечным. Наука и разум могут служить не только добру, но и войне и уничтожению. В новом манифесте утверждается, что следующий XXI век должен быть веком гуманизма. При этом гуманизм понимается предельно широко. Технологии должны быть использованы во благо человека с целью улучшения окружающей среды, сокращения бедности, продления жизни. Признается, что научный метод открывает много опасностей для человека, но это не повод для того, чтобы возвращаться к вере в культы и суеверия. Любые «мессианские» идеи должны быть отвергнуты, так как двадцатый век показал в лице гитлеризма и сталинизма, что под лозунгами спасения человечества от какой-то глобальной угрозы («еврейства», «империализма» и т.д.) были уничтожены миллионы людей. Признается сосуществование различных видов гуманизма: научный, этический, демократический, религиозный. При этом само отрицание теизма – атеизм – считается неплодотворным без добавления каких-то позитивных идей. Атеизм как черта какого-то учения еще ничего не говорит о его гуманистическом характере (напр., сталинизм). Необходимо позитивное утверждение человеческих ценностей. В этом смысле религия признается как хранительница позитивных нравственных ценностей. Тем не менее, в конце концов, человек сам ответственен за свою судьбу и ему не следует ждать спасения свыше. При этом, дело не только в отрицании религии. Любая доктрина, которая имеет форму идеологии, например, политическая должна быть отвергнута как вредная. Нет монополии на истину и добродетель. Большое внимание уделяется автономному обоснованию этики. Божественная заповедь не является основанием нравственного поведения. В этом смысле происходит возврат к идеям Аристотеля и Эпикура, которые считали главным в человеке стремление к эвдаймонии (греч. «благая душа»), которая достижима посредством разумного поведения. Но разум должен быть «стреножен» чувством сострадания и симпатии (сочувствия). Утверждается ренессансная идея о том, что индивидуум, его достоинство и ценность, в центре Вселенной. В то же время автономия индивидуума должна сопровождаться социальной ответственностью. Утверждаются ценности открытого, демократического общества. Приветствуется объединение мирового сообщества на основе преодоления любых форм дискриминации, шовинизма, национализма. В то же

время, для достижения этих целей нельзя использовать насильственные методы. Гуманизм рассматривается как моральная сила, которая, в конце концов, должна победить в общественном сознании.

За вторым манифестом последовало создание Совета по Демократическому и Светскому Гуманизму в 1980 г., позже переименованного в Совет по Светскому Гуманизму. Совет занимался преимущественно пропагандисткой деятельностью. Издавался журнал («Free Inquiry»), создавались локальные организации, например «Афро-Американцы за Гуманизм» и др. В то же время, деятельность гуманистических организаций в самой Америке так и не вывела это движение за рамки маргинального течения. По данным различных соцопросов, светскими гуманистами в США признают себя не более 10-15 процентов населения. Светский гуманизм нуждается в новых способах воздействия на общественное мнение. Какие стратегии использует современный светский гуманизм в США для привлечения новых сторонников? Р. Кимино и С. Смит называют 3 таких стратегии [3].

Первая стратегия заключается в дистанцировании от атеизма, который рассматривается как учение об отрицании. Поскольку человек нуждается в позитивных идеалах, а атеизм связывается преимущественно только с отрицанием религии, то светский гуманизм делает акцент не на критике религии, а на позитивных ценностях. В современных публикациях гуманистов в последнее десятилетие критика религии практически исчезла, заменившись на рассуждение о позитивных моральных идеалах. Цель этой стратегии заключается в том, чтобы привлечь на свою сторону ту часть общества, которая находится в духовном поиске, но по тем или иным причинам, не готово последовать за каким-то религиозным учением. В качестве образца рассматривается движение хиппи в 60-е гг. в США. Кроме того, современная демография свидетельствует об увеличении количества детей, рожденных в межнациональных и межрелигиозных браках, которые не принимают религию ни одного из родителей. Этноконфессионализм, который является опорой религии во многих странах, например, в России (где большинство русских по факту рождения ассоциируют свою религиозную идентичность с православием), в США с их постоянным миграционным притоком населения не является больше решающим фактором. В этом смысле светский гуманизм преподносится как альтернативная форма духовности. В этом светский гуманизм конкурирует с другими формами свободомыслия (атеизм, агностицизм, постмодернизм и т.д.).

Второй стратегией является евангелизация светского гуманизма. Это неизбежно, так как у светского гуманизма есть две альтернативы: либо остаться неким аморфным движением, которое выступает против всего плохого за все хорошее, либо как-то конкретизировать свое учение, сплотить своих последователей, и таким образом самим превратиться в новую религию. И хотя сами представители светского гуманизма, например П. Куртц, категорически отрицают, что светский гуманизм – это религия, люди нуждаются в каких-то формальных признаках своей принадлежности к определенному сообществу. Такими являются различные гуманистические ритуалы (свадебные, похоронные), которые призваны заменить религиозные; введение новых светских праздников взамен религиозных; еженедельные воскресные собрания с проповедями и т.д.

Третьей стратегией является привлечение различного рода меньшинств: расовых, этнических, сексуальных, различных субкультур. Светские гуманисты активно пропагандируют права и свободы различных групп населения, например, активно борются за права женщин. Представители этих групп, обычно ощущающих себя находящимися в окружении враждебного сообщества, ищут такую идею, которая бы помогала им найти какую-то универсальную идентичность. Но такую идею не может предоставить религия, так как она ассоциируется с дискриминирующим большинством.

Таким образом, в современном американском обществе светский гуманизм занимает свою социальную нишу, и эта ниша постепенно растет. Необходимо отметить, что светский гуманизм все дальше дистанцируется от воинствующего атеизма и принимает новые формы. Об этом свидетельствует, например, эволюция риторики наиболее известного критика религии Р. Докинза. Перспективы светского гуманизма в США и других странах связаны с той увеличивающейся частью населения, которая не хочет находиться в состоянии антагонизма с религией, с одной стороны, а с другой, – нуждается в каких-то позитивных нравственных ценностях, имеющих светский характер. Примером являются непрекращающиеся диспуты по различным этическим вопросам, например, проблема репродуктивных прав женщин, по которой все большее количество людей выступают за право на аборт, несмотря на жесткую позицию церкви по этому вопросу.

Литература

1. Гуманистический манифест I. [Сетевой ресурс: http://americanhumanist.org/Humanism/Humanist_Manifesto_I]
2. Гуманистический манифест II. [Сетевой ресурс: http://americanhumanist.org/humanism/Humanist_Manifesto_II]
3. *Cimino R., Smith C.* Secular Humanism and Atheism beyond Progressive Secularism//Sociology of Religion. – 2007, 68:4 407-424.

В.А. Киносьян

Трудности современного гуманизма

1. Традиция европейского гуманизма, особенно начиная с эпохи Возрождения, пронизана стремлением утвердить мировоззренческое и социально-этическое достоинство человека, человеческой личности, свободную и творческую жизнедеятельность человека в природе и обществе.

Как замечает выдающийся гуманист XV века Джованни Пико делла Мирандола, бог, согласившись с тем, что человек – творение неопределенного образа, сказал: «Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему желанию» [1, с. 249].

Разумеется, гуманизм утверждается не как проявление необузданного своеволия людей, эгоизма отдельного человека, а как социальная практика, общественное развитие с борьбой мировоззрений, личностей, общественных классов за гуманизацию.

Можно, очевидно, говорить, о традиционном, классическом гуманизме как умонастроении, этике и практике жизнедеятельности людей, в фокусе которой – человеческая свобода, автономность личности, достоинство человека, ответственность человека перед собой и другими. Но особенно важны для классического гуманизма, на наш взгляд, его определенность, некая статичность, обращенность в желаемое будущее, вера в него и достаточно четкие ориентиры его реальной достижимости.

2. Однако современные реалии XX – начала XXI столетий, как нам представляется, радикально меняют классическую концепцию гуманизма и потому именно, что человеческое общество сделало вполне реальной возможность собственного самоистребления, пре-

кращения человеческого существования. И речь, на наш взгляд, идет не просто об улучшении, корректировке каких-то сторон человеческого бытия, включая известные глобальные проблемы, но о том, что само человеческое планетарное общество, сам феномен человеческого существования попали под угрозу. Огромную опасность для всего человечества представляют возможная термоядерная война, техногенные катастрофы, биомедицинские программы трансгуманизма, нарастание геополитических конфликтов, социального неравенства, эгоизма «элит», истощение энергетических и продовольственных ресурсов, недостатки техники, агрессии терроризма, и др.

Есть, на наш взгляд, все основания считать, что современный гуманизм, его основная идея состоит в осознании, конкретном раскрытии реальной возможности самоуничтожения, саморазрушения земной человеческой цивилизации и желании, поиске путей, можно сказать, самоспасения. Такая категоричная постановка вопроса, видимо, не является преувеличением и требует тщательного анализа. М. Хайдеггер, раскрывая общую деструктивность техногенной цивилизации, считал, что человеку уже и бог не в силах помочь. Следует принять и тезис о нашем одиночестве во Вселенной (И.Шкловский) и то, что «параллельные миры» нам тоже не помогут.

3. В связи с отмеченным возникает немало поистине «кричащих вопросов».

Почему так происходит, по какому, так сказать, злему умыслу? Не является ли человеческий самоорганизуемый автопоэзис запрограммированным на самоистребление, не исправится ли все «само собой», что могут и должны предпринять люди индивидуально, коллективно, «всем миром» для самоспасения, сохранения человеческого генофонда, человеческого рода?

В наши дни фактически нет однозначных ответов на подобные вопросы.

И положение усугубляется, на наш взгляд, следующим обстоятельством. Утверждение современного гуманизма, очевидно, требует определенного планетарного единства мышления, действий, но этого в целом не достигается. Как считал В.И. Вернадский, выдвигая известную концепцию ноосферы, человечество может спастись только как единое целое. Но у современного земного человечества нет единой (общей) религии, единой философии, единой науки, единой этической парадигмы психически здорового человека, которому,

как отмечает психолог С. Грофф, должно быть присуще чувство планетарного единства, экологической озабоченности и желания служить.

«Конфликт культур», «конфликт цивилизаций», «конфликт интерпретаций», «кризис рациональности», нарастающий плюрализм взглядов и программ действий размывает фактически монизм концепции современного гуманизма. А именно современный гуманизм оказывается крайне проблематичным, является, как и традиционный, задачей, но задачей глобальной, «всечеловеческой».

4. Можно указать отдельные конструктивные концепции гуманизма. Ж.-П. Сартр в известной работе «Экзистенциализм – это гуманизм» подчеркивал, что существование человека предшествует его «сущности», что «после порыва к существованию человек самоосуществляется как проект, проецирует себя в будущее, ответственен за себя и «отвечает за всех людей» и, «выбирая себя, мы выбираем всех людей». Действительно, нет ни одного нашего действия, которое, создавая из нас человека, каким мы хотим быть, не создавало бы в то же время образ человека, каким он по нашим представлениям должен быть» [2, с. 343].

Однако самыми непростыми, в основном «желанными» оказываются вопросы: как конкретно «отвечать за всех»? является ли другой человек таким образом человека, каким он должен быть «по нашим представлениям»?

Э. Фромм, на наш взгляд, в данном случае занимая более ответственную позицию, выдвигает концепцию «радикального гуманизма», реализацией которой должно быть формирование Нового Человека и нового общества, града Бытия [3]. В граде Бытия все люди должны принимать активное участие в деятельности на благо общества и стать активными гражданами. Такая программа выглядит достаточно утопичной.

М. Хайдеггер в известном «Письме о гуманизме» фактически отвергает все известные концепции гуманизма «на рынке общественного мнения». Хайдеггер видит *humanitas* в том, чтобы человек экзистировал в истине бытия, обрел «бытийную мысль», радикально отличную от «обычной». Хайдеггер принимает эстафету Ницше в программе нового мышления, свободного от «духа мести», покорения, но не «вечно возвращающегося», а открытого бытию. Мышление – благодарение, и оно в, конечном счете, должно быть устремлено к «изначальному сказыванию языка» [4]. Хайдеггер при этом считал, что охотно читать его будут через 300 лет. Но есть ли у человечества в запасе эти 300 лет?

5. Как считает французский мыслитель П. Вирилио, апокалипсиса нельзя избежать как завершающей стадии «цивилизационного проекта человечества», вошедшего в фазу ускорения.

Философ В.Кутырев, говоря о реально-техническом бессмертии разума (искусственный интеллект) как отрицании жизни духа, отмечает: «Задача выживания человечества осложняется тем, что выживать хотят далеко не все. Появились «агенты своего врага», открытые сторонники «снятия» существующего человека и принесения его в жертву ускорению цивилизации» [цит. по: 5, с. 375].

Разумеется, наш планетарный человеческий мир содержит много гуманного, человеческого, является примером высочайшей ответственности, жертвенности, доброты, «мужества быть» (П.Тиллих), можно сказать, «воли к гуманизму». Но становится все фактичнее, яснее и то, на наш взгляд, что человеческий род никогда так сильно не нуждался в гуманизме как самосохранении через взаимодействие, взаимопонимание, взаимответственность, как сегодня.

На наш взгляд, «человеческая природа» несет в себе изначально, скажем, гены гуманизма, уважение к человеку, желание быть понятым, услышанным, порыв к единомыслию, к «всемирной отзывчивости» (Ф.М. Достоевский). Разумеется, говоря словами Э.Фромма, этому «синдрому роста», противоречит и «синдром распада», деструктивности человека. Но реально появляются и проекты самозащиты человечества. Примерами являются новейшая концепция гуманистического идеала, которая отстаивает приоритет человека перед техникой, приоритет гуманитарного знания перед технонаукой. Конечно, техника помогает гуманизировать социум, бороться с нищетой, болезнями, улучшать качество жизни, но техника разрушает и гуманизм. Техника амбивалентна, и очень существенно то, кому и как она служит. Гуманистический идеал – это представление о человеке как высшей ценности, этот идеал подчеркивает равенство между людьми (расовое, национальное, конфессиональное и др.).

Предпринимаются также попытки связать нарастающий конструктивистский и коммуникативно-рационалистический (Ю. Хабермас) подходы для достижения «дел хорошего управления», создания «приемлемого для жизни», «хорошего общества» [6, с.335].

Хотелось бы особо подчеркнуть, что гуманистический идеал следует в наши дни трактовать предельно широко – именно в контексте современного гуманизма.

Существованию человека, человеческого рода сегодня, на современном уровне развития науки, техники, «воли к власти» угрожают, фактически, все формы социального неравенства, так называемых элитности, потребительства, дискриминации, отчуждения, ущемления прав человека, прямого и косвенного посягательства на них, прямого и «спрятанного» действия принципа «власть и деньги решают все», и именно в узко корыстных интересах. За утверждение современного гуманизма отвечают и религия, и философия, и наука, и искусство, и образование. Современному гуманизму можно и должно учить, как одному из важнейших способов ответа на известный кантовский вопрос: каким надо быть, чтобы быть человеком? Но сегодня, как подсчитано специалистами, только одна часть человечества правит, а 9/10 оттеснены на периферию, не могут проявить себя как личности.

Одним из глубочайших «парадоксов свободы» является сегодня то, что априори ниоткуда не следует, что гуманизм можно утвердить повсеместно. Но борьба за гуманизм видится единственным условием иметь будущее «всем людям». Может быть именно «воля к гуманизму» инстинктивно, интуитивно является подлинно человеческой трансцендентальной субъективностью, которую нужно разбудить, интенционально постичь и реализовывать в человеческом существовании.

Литература

1. Эстетика Ренессанса: Антология. В 2-х т. Т.1. – М.: Искусство, 1981. – 495 с.
2. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм / *Ж.-П. Сартр* // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990 – 398 с.
3. *Фромм Э.* Человек для себя. Иметь или быть? / Э. Фромм. – Мн.: Изд. В.П. Ильин, 1997. – 416 с.
4. *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? / М. Хайдеггер / Изд. 2-е. – М.: Академический проект, 2010 – 351 с.
5. *Добрицина И.А.* От постмодерна – к нелинейной архитектуре: Архитектура в контексте современной философии и науки / И.А. Добрицина. – М: Прогресс – Традиция, 2004 – 416 с.
6. *Фарман И.П.* Проективно-конструктивный и коммуникативный подходы в социально-культурной реальности // Конструктивный подход в эпистемологии и науках о человеке. – М.: Канон+, РООН, Реабилитация, 2009. – 368 с.

Ж. В. Мамедова
Августин Сметана и развитие чешского гуманизма

Традиционно среди чешских гуманистов принято называть имя Яна Амоса Коменского, своими философскими и педагогическими идеями хорошо известного и за пределами Чехии. Я.А. Коменский по сей день остаётся одним из главных гуманистов в истории философии, его идеи всеобщего образования, социального реформирования и проект идеального общества, построенного на равенстве и образованности, в значительной степени повлияли на развитие гуманистической философии Нового Времени и не покидают мечты гуманистов и века двадцать первого.

Однако Я.А. Коменский не был единственным чешским философом-гуманистом. Вся чешская философия – от предгуситского периода вплоть до двадцатого века – представляется ни чем иным как философией гуманистической. Одной из интереснейших фигур, представляющей эту тенденцию в чешской философии, является Августин Сметана (1814-1851), мыслитель и университетский педагог, последователь и одновременно критик немецкой классической философии, в частности Г.В.Ф. Гегеля и Ф.В.Й. Шеллинга, сопоставлению идей которых А. Сметана посвятил отдельный критический труд.

Важно отметить, что время, когда жил и работал А. Сметана, а именно 40-е годы девятнадцатого столетия, было достаточно специфичным в чешской истории и, в частности, в философии. В этот период продолжается начавшаяся в прошлом веке борьба чехов за возрождение собственного языка и культуры, связанная с именами Й. Юнгманна, Й. Добровского, Фр. Палацкого и др. В этой связи вся последующая литература, а также философская и историческая мысль в Чехии, в большей или меньшей мере, носит «народный», или национально-освободительный, характер. А. Сметана в этом смысле не стал исключением. В революционном 1848 году, будучи деканом философского факультета, вместе со своими студентами он участвовал в бою на баррикадах, в результате чего уже в следующем году лишился профессуры. Кроме того, А. Сметана находился в открытом конфликте с католической церковью и даже был отлучен. С 1850г. начинает редакторскую деятельность в либеральных изданиях, которая, однако, продлилась недолго – уже в 1851 А. Сметана умирает от туберкулеза.

Другим важным фактором, определившим философскую жизнь и взгляды А. Сметаны, было общее отношение к немецкой философии в Чехии в девятнадцатом веке. Как несложно догадаться, немецкая философия, в частности, немецкая классическая философия и особенно Г.В.Ф. Гегель, не пользовались любовью чешских мыслителей. Это, безусловно, связано с историческими отношениями между двумя народами. Чехи воспринимали немцев (в лице Австро-Венгерской империи) как захватчиков, в течение столетий подавляющих чешскую государственность и культуру. Следовательно, все немецкое воспринималось как чуждое, более того, ложное, и моментально отвергалось либо активно критиковалось. То же произошло и с немецкой философией. Большинство чешских мыслителей того времени заняло критическую позицию по отношению к ней, однако существовала и небольшая группа философов, интересовавшихся немецкой классикой и развивавших ее идеи. Среди них был и А. Сметана. Надо отметить, что, несмотря на критику и недоверие к немецкой философии, чешское философское мышление испытало ее значительное влияние, отталкиваясь от нее как от чего-то негативного, однако существенного. В своей статье «Шеллинг и Гегель», опубликованной лишь в конце прошлого века в одной из антологий истории чешской философии, А. Сметана критикует взгляды обоих философов, одного из них, Шеллинга, называя «греком», одушевляющим «многие правды в красоте», второго же, Гегеля, «римлянином», утверждающего единственную абстрактную правду. Несмотря на свое утверждение о том, что «нравственность и у Шеллинга, и у Гегеля пала, став нравом» [1, с. 670], А. Сметана явно симпатизирует Шеллингу, ищущему бытие и в идеальном, и в реальном, в отличие от Гегеля, для которого бытие только идеально. Главная претензия А. Сметаны к обоим философам состоит в том, что они сделали человечество «абсолютным центром божественной жизни», что является ошибкой «точно так же, как когда прежде Земля считалась физическим центром солнечной системы» [2, с. 669]. Эта критика антропоцентризма, однако, не отменяет антропологичности философии самого А. Сметаны.

Важнейшей собственной философской концепцией А. Сметаны является его философия истории, изложенная, главным образом, в произведении «Смысл настоящего времени», изданном в 1848 г. и содержащем целостную концепцию А. Сметаны и раскрывающем его философские и политические взгляды в вопросах истории, фило-

софии, религии и пр. Здесь следует выделить две основные идеи А. Сметаны: одну в отношении философии истории, другую – истории философии.

Первая, философско-историческая, состоит в выделении автором трех главных переходов в истории, а именно переход религии в искусство, права в любовь и науки в новую, всеохватывающую философию.

Первый переход, религия – искусство, характеризует эстетический подход А. Сметаны. Прежде, в религии, человек, согласно А. Сметане, стоял как конечное против неконечному, т.е. божественному, в искусстве же человек предстает как неконечное, само божественное, против конечному. Суть перехода – в примирении конечного с неконечным в человеке.

Прежде, в религии, человек, согласно А. Сметане, стоял как конечное перед бесконечным, т.е. божественным, в искусстве же человек предстает как бесконечное, само божественное, перед конечным. Суть перехода – в примирении конечного с бесконечным в человеке.

Второй переход лежит в сфере социального и отражает изменение в отношении человека к человеку. «В праве, – пишет А. Сметана, – люди стоят друг против друга, любовь их объединяет» [3, с. 172]. В праве люди конечны, любовь делает их бесконечными, и это единство в любви и есть сама божественность.

В рамках третьего перехода к всеобщей философии происходит разрушение границ между отдельными науками и философскими школами и объединение их во всеобъемлющую науку, которая в итоге сведется к любви и производству искусства. Смысл этого перехода, как бы объединяющего и объясняющего два предыдущих, состоит в «познании релятивной идентичности, которая является единственным истинным вечным примирением божественного и земного» [4, с. 179].

Эти три перехода, согласно А. Сметане, являются главными смыслами того исторического периода, о котором он пишет, и с течением недолгого времени должны в корне изменить способ человеческого существования и познания.

Как нетрудно заметить, главную проблему экзистенции человека А. Сметана видит в вечном противостоянии конечного и неконечного, земного и божественного (надо отметить, он никогда не называет их, например, «духовным» и «телесным»). Суть всех трех переходов в диалектическом разрешении этого противоречия с последующим выходом на новый качественный уровень.

Следующей важной мыслью А. Сметаны является попытка периодизации новой философии, которая у него включает три этапа. Первый этап представляют итальянские мыслители, такие как Т. Кампанелла и Дж. Бруно, а также немецкие мистики. Второй этап – противостояние рационалистов (Р. Декарт, Б. Спиноза, Г.В. Лейбниц) и эмпириков (Дж. Локк, Д. Юм). Наконец, третий, современный А. Сметане этап – это немецкие идеалисты, среди которых И. Кант, И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель, а также И.Ф. Гербарт. Этот последний этап А. Сметана видит и как конец философии в том виде, в каком она существовала прежде, т.е. разделенной и разделяющей; вся последующая философия, в соответствии с его учением, будет единой и непротиворечивой наукой, основанной на разрешении конфликта конечного и неконечного.

С очевидностью проступает здесь близость идей А. Сметаны к проекту Я.А. Коменского, его «Всенауки» и обществе, основанном на едином и истинном знании. Осознанно или нет, А. Сметана развивает проект своего предшественника, опираясь при этом на интеллектуальные достижения собственной эпохи и приближая то, о чем Я.А. Коменский мечтал как о далеком будущем, буквально к завтрашнему неминуемому настоящему.

Как уже было отмечено, в своих построениях А. Сметана отводит ведущую роль философии, причем, будучи весьма значительной и в прошлом, в будущем эта роль должна только увеличиться. Этот прогноз связан с убежденностью А. Сметаны в том, что «без философии остальные науки лишены наивысшей цели» [5, с. 126], она уже является обобщающей и целеполагающей наукой. Кроме того, несмотря на довольно сложное отношение А. Сметаны к религии, о чем следовало бы написать отдельную статью, он не противопоставляет, но, напротив, связывает философию с христианством, утверждая, что «эта совершеннейшая философия так мало в противоречии с христианством, что скорее одно содержит другое» [6, с. 127]. Более того, А. Сметана связывает с христианством не только философию непосредственно христианского периода, но и дохристианскую: «Языческая философия была одновременно подготовкой христианства, а современная философия, в свою очередь, имеет в христианстве корни» [7].

Все творчество А. Сметаны в значительной мере является, с одной стороны, попыткой синтезировать с последующим анализом предшествующую и современную европейскую философию, непременно соотнося ее с реальной человеческой историей и актуальными

событиями в этой истории. С другой стороны, философия А. Сметаны сама по себе – это хвала философии. Хвала философии как культуре и способу познания, как единственно возможному пути для человечества, как в интеллектуальном и культурном, так и в социально-историческом аспекте. Философия для А. Сметаны – это лучший и, вероятно, единственный способ гуманизации человека, общества, культуры, истории: «Философия не может исчезнуть, не может быть подавлена, поскольку совершенно не зависит от воли людей; хотя бы они того или нет, в мыслях они постоянно жарко интересуются тем, что было, что есть и что будет, и что безусловно должно быть; это и есть „философствовать“» [8].

1. Antologie z dějin českého a slovenského filosofického myšlení do roku 1848, Svoboda, Praha, 1981, str. 670: „*Mravnost u Schellinga i Hegela poklesla, stala se mravem*“.

2. Там же, с. 669: „*lidstvo se stalo absolutním středem božského života – omyl právě tak, jako když dříve byla Země považována za fyzikální střed slunečního systému*“.

3. *Augustin Smetana, Sebraná spisy, I, Praha 1960, str. 172: “V právu stojí lidé navzájem proti sobě, láska je sjednocuje”*.

4. Там же, с. 179: „*poznáním relativní identity, která je jedině pravým věčným smířením božskosti a pozemskosti*“.

5. Там же, с. 126: „*bez filozofie jsou ostatní vědy zbaveny nejvyššího cíle*“.

6. Там же, с. 127: „*Tato nejdokonalejší filosofie je tak málo v rozporu s křesťanstvím, že spíš jedno obsahuje druhé*“.

7. Там же: „*Pohanská filosofie byla současně přípravou křesťanství, a moderní filosofie má zase kořeni v křesťanství*“.

8. Там же, с. 121: „*Filozofie nemůže zaniknout, nemůže být potlačena, protože vůbec nezáleží na vůli lidí, chtějí-li nebo nechtějí-li se o to, co tu bylo, co tu je a co tu bude a co bezpodmínečně má být, žhavě v myšlenkách zajímat, to znamená „filozofovat“*“.

Р.К. Смирнов
**Гуманизм и экономическое сознание –
вопрос соотношения**

Вопрос соотношения экономического сознания и гуманизма не нов, а в свете процесса глобализации он становится все более актуальным. По своему характеру он является многоаспектным и поэтому не может быть рассмотрен в рамках одной, причем небольшой по объему работы. В связи с этим, в данной статье мы только в целом, не вдаваясь в отдельные детали, уделим внимание характеру их соотношения.

В литературе гуманизм и экономическое сознание часто рассматриваются как два независимых друг от друга ценностных образования, которые вступают в разнообразные отношения друг с другом, но не имеют при этом общего для них знаменателя. Не отрицая значения получаемых данных в рамках такого подхода, этот же вопрос можно рассмотреть и с другой точки зрения: с позиции взаимного преломления ценностных систем друг через друга. Такой подход к рассмотрению вопроса возможен, если опираться на социокультурный исторический контекст. Именно он, во-первых, позволяет рассматривать ценностные системы в присущей им от природы динамике, а не в статике. Во-вторых, в рамках общекультурной матрицы дает возможность учитывать фактор неизбежного прямого или опосредованного взаимного пересечения в ней различных ценностных систем. Все это позволяет нам говорить о том, что обозначенный нами подход по своему эвристическому потенциалу в рассмотрении вопроса взаимодействия ценностных моделей, особенно находящихся в рамках одного общекультурного поля, не менее, а может быть, и более значим, чем первый. Поэтому, с точки зрения этой позиции мы и рассмотрим вопрос соотношения гуманизма и экономического сознания. Итак, цель нашей работы рассмотреть гуманизм в логике развития экономического сознания посредством решения следующих задач: дать краткую характеристику ценностным концептам экономического сознания и гуманизма. Обозначить этапы в развитии общекультурной матрицы, определяющей логику взаимодействия этих ценностных систем. Рассмотреть в каждом из них взаимосвязь гуманизма и экономического сознания.

Начнем с краткой характеристики содержания понятий «экономического человека» и «гуманизма». Сразу же отметим, что на сегодняшний день в литературе отсутствует четкое их определение, поэтому мы дадим собственную интерпретацию содержания этих понятий.

Понятие «экономического человека» (и близких ему по значению терминов экономического сознания, менталитета, духа) мы подробно рассматривали в своей работе («Введение в этику экономических отношений» [6]), поэтому здесь лишь отметим, что его содержание образуют следующие принципы: стремление к наживе ради наживы, подчинение всех сторон жизни данному стремлению, а также строгая калькуляция, расчет и системность. Последний принцип качественно отличает западноевропейский буржуазный дух от других видов стремлений к прибыли. Возникновение «экономического человека» можно отсчитывать с эпохи Возрождения или периода Позднего средневековья. Перейдем теперь к гуманизму.

Гуманизм, как убедительно показывает А.А. Кудишина в своей монографии «Гуманизм – феномен современной культуры», представляет собой сложное многоаспектное социокультурное образование, лишенное «...собственной изнутри разработанной философии» [4]. В то же время, несмотря на обилие подходов и пластов, присущих проблематике гуманизма, в нем можно выделить общее свойство, фактически никем из исследователей гуманизма не подвергаемое сомнению. Оно состоит в том, что гуманизм неразрывно связан с человеком, его образом, моделью в истории человеческой мысли. То есть, там, где идет речь о человеке, так или иначе, затрагивается проблематика гуманизма, представляющая собой систему мировоззренческих установок, завязанных на нем. Исходя из сказанного, можно сделать следующие заключения:

- «Экономический человек» – это ценностный концепт, порожденный и органично существующий в рамках только западноевропейской культуры.

- Гуманизм – диффузен по своей природе, а стало быть, существует в ткани человеческой культуры открыто (в форме артикулированной проблематики) или проявляет себя латентно.

- Пока существует человек и порождаемая им культура, всегда будет существовать и гуманизм, вступая в различные взаимодействия с ценностными образованиями внутри нее.

Отсюда, экономический человек и гуманизм наиболее тесно связаны между собой в рамках общей для них западноевропейской культуры.

Чтобы рассмотреть характер этой связи, обратимся к анализу периодов в развитии западноевропейской культуры. В качестве критерия их выявления выделим качественные различия между ними в представлениях о бытии и человеке. Основываясь на нем, можно обозначить следующие этапы: античный, религиозный, секулярный и постсекулярный, возникающий ныне. Из них мы рассмотрим только религиозный и секулярный периоды, как наиболее различные между собой и значимые для понимания взаимосвязи экономического сознания и гуманизма.

Со школьной скамьи обычно усваивается представление о том, что оппозиция секулярного досекулярному существовала издревле в европейской (и не только) культуре. Анализируя вопрос соотношения этих понятий, А. Крылежев в своей работе «Постсекулярная концептуализация религии» приходит к противоположному выводу о том, что досекулярный (религиозный) мир не знал секулярного, как такового. Он пишет: «Совершенно очевидно, что в процессе секуляризации возникает определенная концепция, или модель религии. Это принципиально новая концепция, которой не было и не могло быть в досекулярных обществах и культурах, где религия не изолирована, то есть, не отделена от иных социокультурных феноменов, но диффузно с ними связана, так что иные феномены обязательно имеют некое религиозное измерение. Проникновение религии во все поры общественной и индивидуальной жизни в досекулярном контексте вряд ли нуждается в особом обосновании – это хорошо известно из истории» [3. с. 53]. Мы полностью разделяем его точку зрения и считаем, что религиозный мир не нуждался в проблематике секулярного в силу присущей ему целостности. Целостность же эта определялась двухуровневой структурой мира, состоящего из мира горнего и земного. Именно осознание сопричастности сакральному горнему миру снимало напряжение между небесным градом и земным, сохраняло целостность личности, придавало ей смысл. Отсюда, религиозный мир не нуждался в артикуляции гуманистической проблематики, гуманизм существовал латентно, будучи вплетенным в ткань религиозной по духу жизнедеятельности средневекового мира.

Зародившийся в эпоху Ренессанса секулярный мир модерна представлял собой одноярусный мир, замкнутый на земном существовании, а не на небесном. Все, что тесно связывало его со средневековьем, это унаследованный от него образ целостной, активно действующей личности, прилагающей свои усилия к преобразению мира, но уже не в целях Бога, а в собственных интересах. Важно отметить, что без опоры на нее не был бы возможен модерн, который мы знаем.

Перестройка двухъярусной структуры мира в одноярусную потребовала изменения представлений о сакральном. Так, на место сакрализации горнего мира и веры приходит сакрализация человеческого разума, рациональности, которая порождает светское пространство, существующее в материальном мире. Отныне разум начинает выполнять ту же роль, что и религия в досекулярном мире, пронизывая все сферы и стороны жизнедеятельности общества. В то же время, сакрализованный разум не запрещает религию, шире, иррациональное вообще, а дает им существовать и развиваться, органично вписывая их в структуру одноярусного мира. По этому поводу А. Крылежев отмечает: «Определив для религии особый сектор в круге индивидуальной и социальной жизнедеятельности, сторонники этой модели тем самым отказались от абсолютизации секулярного (светского) как такового. Даже если это произошло по причинам конкретно-исторического и прагматического характера, результат оказался именно таким. Современная (модерная) философия секулярного не была продумана последовательно и до конца. Специфика религиозного была не отвергнута, но, наоборот, признана и утверждена – именно в рамках секулярной концепции религии как того, что обладает своей, отдельной, собственной «сущностью», которую ничто не может заместить» [3. с. 59]. Думается, что это связано не столько с непродуманностью секулярной философской мысли, сколько, наоборот, с единственной онтологической (продуманной по своей сути), а отнюдь не прагматической возможностью возникновения самого секулярного мира. Дело в том, что человек, как существо в сути своей незавершенное, не может быть замкнут на самого себя. Поэтому, опора на разум в отличие от религиозной веры не утверждает однозначных ориентиров в его жизни. Наоборот, рациональность всегда предполагает толерантность в отношении различных точек зрения, но при условии, что все они не идут вразрез с законом и не претендуют на замещение собой одноярусного светского поля культуры. Таким образом, секулярный мир модерна является структурно-функцио-

нальным по природе, где противопоставление одних его элементов другим является неотъемлемым присущим ему онтологическим свойством. Именно поэтому гуманизм как мировоззренческая система артикулируется в эту эпоху. Здесь возникает разнообразие гуманистических моделей, они существуют параллельно, противостоят или взаимно дополняют друг друга.

На стыке этих двух культурных вех и появляется в эпоху Возрождения «экономический человек», средой обитания которого становится одноярусный секулярный мир, так как в религиозно-культурной матрице средневекового общества для буржуа просто не было места. Вот что по этому поводу пишет Ф. Анкерсмит: «Режим, управлявший жизнью буржуа и явившийся источником всех его радостей и страхов, не был известен Библии и не признавался ею. Негибкость церкви или, скорее, ее неспособность идти в ногу с развитием буржуазного капитализма и встроить его так или иначе, в рамки христианской веры, стало символом и точной мерой постоянно растущего отчуждения между Церковью и буржуазией. Одним словом, буржуа всегда был инородным телом в христианской концепции мира и человека. Следовательно, с точки зрения христианского Запада, с полным правом можно сказать, что буржуазия сама себя создала: в отличие от аристократа и бедняка буржуа действительно обязан только себе» [1. с. 93]. Содержанием этой среды выступает светская культура с присущей ей гуманистической идеологией и проблематикой, замещающая собой религиозное отношение к жизни. Таким образом, гуманизм и экономическое сознание в рамках общей для них европейской культуры имеют теснейшую, взаимообусловленную связь друг с другом. Действительно, без опоры на светский гуманизм «буржуазный дух» не может ни существовать, ни развиваться. Впрочем, как и наоборот, светская культура, чтобы существовать и развиваться, нуждается в ориентированном на земное существование ее носителе, в нашем случае, в буржуа.

Если эти ценностные системы столь связаны между собой, то как же возникло противоречие между гуманизмом и экономическим сознанием, которое ныне является очевидным фактом? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно рассмотреть характер этого противоречия, а для этого обратимся к логике развития буржуазного сознания в эпоху модерна.

Направление развития «экономического человека» можно определить как движение от человекоцентризма к делоцентризму [6]. Одним из механизмов этого движения является переход от диалогичной атмосферы раннего модерна к монологичной позднего.

На первом этапе буржуазный дух (дело) еще не подчинил себе личность и крайне нуждался в светской по своему характеру, ориентированной на земное существование, свободно действующей модели человека. Только опираясь на нее, можно было, вытесняя, преобразовывать средневековый феодальный порядок в товарно-капиталистический. Именно поэтому диалог превратился в действенный инструмент самостановления и развития буржуазного сознания. Вот какую иллюстрацию на этот счет приводит К. Леш: «Контраст поражал и иностранных, и местных наблюдателей. Для Мишеля Шевалье, во многом самого проникательного из всех заграничных визитеров, в этом заключался решающий момент всего демократического эксперимента. В Америке "великие открытия науки и техники" были "выставлены на общенародное обозрение и сделаны доступными всем". Голова французского крестьянина, по словам Шевалье, была набита "библейскими притчами" и "грубыми суевериями", тогда как американский фермер был "посвящен" в "завоевания человеческого разума" ...» [5].

По мере вовлечения в дело все большего количества людей и роста конкурентной борьбы происходит переход к этапу делоцентризма. Здесь «экономический человек» подчиняет себе личность, не нуждается более в ее открытой свободе по отношению к нуждам дела, диалог постепенно замещается монологом экономического диктатора, свидетелями чему мы являемся. В то же время этот монолог не устраняет онтологически присущий модерну плюрализм позиций, а лишь ограничивает, подчиняет его рыночной логике.

Таким образом, подводя итог сказанному, мы можем отметить, что экономическое сознание на всех этапах своего развития сохраняло теснейшую взаимосвязь с принципами организации светского пространства, одним из которых является гуманизм. Ведь без него не был бы возможен секулярный мир, а стало быть, и существование «экономического человека».

Следовательно, противоречие, отмечаемое сегодня в отношениях между буржуазным духом и гуманизмом, имеет не сущностный, а интерпретационный характер. То есть, благодаря содержательной размытости гуманистического концепта, различные его модели противопоставляются (не исключая возможности взаимодополнения друг

друга) как экономическому сознанию, так и друг другу. Это означает, что такой характер противопоставления абсолютно безопасен для экономического человека и даже может поощряться (в форме финансирования) им, так как, во-первых, гуманистическим моделям, критикующим капитализм, могут быть противопоставлены интерпретации гуманизма, основанные на товарно-рыночном отношении к человеку. Во-вторых, такого рода дискуссии соответствуют правилу структурно-функциональной организации одноярусного мира. Поэтому единственной возможностью борьбы с тотальным подчинением всех сторон бытия логике рынка является попытка изменить характер секулярной организации мира.

Литература

1. Анкерсмит Ф. Политическая репрезентация / Ф. Анкерсмит – Нац.исслед.ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012 – 288с.

2. Зомбарт В. Буржуа: Этюды по истории духовного развития современного экономического человека / В. Зомбарт / Пер. с нем. Изд. подгот. Ю.Н. Давыдова, В.В. Сапова. – М.: Наука, 1994. – 443 с.

3. Крылежев А. Постсекулярная концептуализация религии // Государство Религия Церковь в России и за Рубежом 2012 г. – № 30 – с. 52-69.

4. Кудишина А.А. Гуманизм – феномен современной культуры / А.А. Кудишина [Электронный ресурс]. <http://www.humanism.ru/gumanizm-fenomen-sovremennoie-kultury/> (дата обращения 07.07.2013)

5. Леш К. Восстание элит и предательство демократии / К.Леш [Электронный ресурс]. <http://readr.ru/kristofer-lesh-vosstanie-elit-i-predatelstvo-demokratii.html> (дата обращения: 12. 04. 2013)

6. Смирнов Р.К. Введение в этику экономических отношений: Учеб. Пособие / Р.К. Смирнов. – Казань: Казан. ун-т, 2012 – 104 с.

Е.В. Снарская

Соотношение нравственности с повседневностью и философской теорией

Идеи гуманизма являются предметом пристального изучения гуманитарных наук на протяжении длительного времени, что, безусловно, наложило отпечаток на смысловую наполненность данного понятия. Человечность, человеколюбие, признание ценности человека и его права на самовыражение – так, вкратце, можно сформулировать пони-

мание гуманизма в современной философской мысли. В настоящей статье предпринимается попытка ответить на следующий вопрос: является ли гуманизм неким теоретическим принципом, обитающим в мире философской теории, или же это руководство к действию, проявляющее себя в рамках повседневной жизни людей? Ответ на этот вопрос можно найти, если проследить, как соотносятся нравственные ценности с различными сферами жизнедеятельности человека, в данном случае – с повседневностью и с философской теорией.

Зачастую повседневность преподносится исследователями как сфера господства утилитарных ценностей, в том смысле, что действия человека в повседневности направлены на обеспечение жизнедеятельности, благополучия, а не на решение каких-то отвлеченных от его биографической ситуации задач, как, например, в науке, где решаются задачи, не привязанные к ситуации «здесь-и-сейчас». В этом русле рассуждают такие теоретики повседневности, как Шюц, Г.С. Кнабе, В.Д. Лелеко [см. 1, с. 402-403; 2, с. 51; 3, с. 44-126] и др. Однако нюанс заключается в том, что человек в повседневности заботится не только о своём благополучии, но и о благополучии других людей, прежде всего своих близких, но также – в большей или меньшей степени – многих из тех, с кем вступает во взаимодействие. Даже если не рассматривать вопрос о нравственных ценностях, забота об утилитарных интересах других людей подразумевается кооперацией как одним из основных принципов деятельности людей в обществе. Требования заботиться об интересах других людей – именно об утилитарных интересах! – закреплены в социальных нормах разного типа: в обычае, праве, морали. Стоит отметить, что «хрестоматийные» традиционные моральные принципы, в том числе религиозные заповеди, относятся, прежде всего, к соблюдению утилитарных интересов другого человека или групп людей. Таким образом, когда речь идёт о доминировании в повседневности утилитарных ценностей, это следует понимать как направленность внимания в повседневности на утилитарные интересы – свои или другого человека, но не как исключённость нравственности из повседневности.

В то же время можно поставить вопрос о том, какие аспекты нравственных феноменов больше соотносятся с повседневностью, а какие – с другими пластами человеческого опыта. Ю. Хабермас, пересказывая и комментируя концепцию П. Ф. Стросона, противопоставляет, с одной стороны, «повседневные моральные интуиции», являющиеся определяющими в моральной стороне жизни человека из-за основательной

«вовлеченности человека в обыденные межличностные отношения», и, с другой стороны, «всеобщие теоретические убеждения» в области этики (здесь автор имеет в виду предельные обобщающие формулировки морали, такие как категорический императив Канта, и особенно теоретическое обоснование морали) [см. 4, с. 74-75]. Хабермас указывает на принципиальные различия между повседневным уровнем восприятия нравственных феноменов и высокотеоретическими построениями философской этики [см. 4, с. 102-103].

В повседневном аспекте морали, по Хабермасу, решающую роль играют чувства (в качестве примера можно привести обиду, возмущение, одобрение, восхищение, благодарность и т.д.): Хабермас пишет о «сети моральных чувств, погруженной в повседневную коммуникативную практику» [4, с. 77-78]. Единичная, индивидуальная нравственная оценка, даваемая одним человеком другому, насыщенная эмоциями, относится к уровню повседневности. Однако к уровню повседневности принадлежат и ценностные принципы обобщающего характера, без которых был бы невозможен даже самый примитивный акт оценки: «...личностные чувственные реакции отсылают к сверхличностным критериям оценки норм и предписаний...» [4, с. 78]. Без уровня обобщающих императивов, «фундаментального нормативного ожидания, которое значимо для всех членов социальной группы, а в случае строгих моральных норм вообще для всех вменяемых акторов» [4, с. 75], невозможны также такие специфические явления нравственного сознания, как чувства вины и долга [см. 4, с. 75]. Кроме того, Хабермас акцентирует внимание на том, что принципы нравственности применимы именно в сфере повседневности, хотя рассуждать о них можно в сфере философской теории или религии.

Обобщающее начало, содержащееся в нравственных ценностях как данностях, очевидностях той или иной культуры, Хабермас относит к «территории» повседневности. Эти ценности «добропорядочной жизни» [см. 4, с. 170-171], по мнению данного философа, не содержат в себе проблематичности – в том смысле, что «в горизонте жизненного мира» они не ставятся под вопрос в качестве ориентиров для действия [см. 4, с. 171]. Их проблематизация возможна только на уровне этической рефлексии, затрагивающей вопрос о теоретических основаниях морали.

По мнению Хабермаса, наука, искусство и этическая рефлексия находятся в схожем положении по отношению к повседневности. Они разграничивают то, что в жизненном мире существует как це-

лостное единство, благодаря тому, что представляют собой «рефлексивные точки зрения» на «обжитый мир повседневной коммуникативной практики» [см. 4, с. 168-169]. Если сделать вывод из этого проводимого Хабермасом противопоставления, то мы получим указание на границу повседневности и того, что повседневностью не является, применительно к феноменам сферы нравственности. Этика как философствование об основаниях нравственности, так же, как и научная теория, окажется вне повседневности. Сам Хабермас использует для выражения указанного противопоставления слова «мораль» (как рационализирующая рефлексия по поводу нравственных феноменов) и «нравственность» (как те аспекты нравственных феноменов, которые относятся к жизненному миру). Следует отметить, что в отечественной и зарубежной этике существуют и другие трактовки терминов «мораль» и «нравственность», поэтому в нашей работе мы описываем выделяемое Хабермасом противопоставление с помощью более развёрнутых уточняющих формулировок.

В то же время к пространству повседневности относятся не только чувства, возникающие в связи с нравственным аспектом взаимодействия людей, но и социальные нормы, культурные ценности нравственной сферы, с той оговоркой, что, рассматриваемые в контексте повседневности, они тесно переплетены с другими аспектами «целокупности общественных жизненных взаимосвязей» [4, с. 164].

Переход от нравственных феноменов повседневности к моральной рефлексии обозначается Хабермасом как некое дистанцирование, в ходе которого, помимо прочего, осуществляется отграничение нравственной проблематики от других аспектов жизни человека: «С точки зрения участника моральной аргументации, обретшего дистанцию по отношению к жизненному миру, где переплетены само собой разумеющиеся моральные, когнитивные или экспрессивные по своему происхождению культурные единицы, этот мир предстает как сфера нравственности» [см. 4, с. 169].

П. Бергер и Т. Лукман приводят следующий пример взаимодействия повседневных нравственных принципов и внеповседневных пластов опыта (в феноменологической терминологии – «конечных областей значения»). Бизнесмен, придерживающийся в своих делах принципа, согласно которому ни с кем не следует считаться, может в некоторых ситуациях допустить мысль о неправильности этого принципа: для этого ему нужно переместиться в другую, неповседневную конечную область значения, хотя бы на её «краешек» (так,

например, философские или богословские теории, осмысливающие этические принципы, непрофессионалу доступны лишь в очень незначительной степени). Бергер и Лукман приводят в качестве примера четыре такие «конечные области значения» – шутку, театр, религию и философию: «Я могу смеяться над шуткой, в которой обыгрывается несостоятельность этого принципа; я могу быть взволнован священником или актером, превозносящим добродетели доброты и внимания по отношению к другому. И в философском расположении духа я могу согласиться с тем, что во всех социальных отношениях следует руководствоваться золотым правилом». Тем не менее, покинув территорию шутки, проповеди или «философского расположения духа», бизнесмен снова действует в соответствии со своими жизненными принципами, и, по мнению Бергера и Лукмана, лишь очень серьёзные противоречия, коренящиеся в самой повседневности, способны заставить его пересмотреть свои нравственные нормы [см. 5, с. 75-76]. Однако, в отличие от Бергера и Лукмана, мы можем усомниться: действительно ли воспринятое от неповседневных конечных областей значения абсолютно не оказывает влияния на формирование социальных норм повседневности, как в приведенном примере с бизнесменом? Как нам представляется, проникшие в повседневное сознание элементы, даже «обломки» информационных конструкций, созданных в других конечных областях значения, участвуют в формировании ценностей большого количества людей, хотя бы даже формирующиеся в результате ценностные представления были весьма далеки от того исходного материала конечных областей значения, который на них повлиял.

Таким образом, мы можем сделать некоторые принципиальные для решения поставленной перед нами задачи выводы. Во-первых, нравственные установки могут реализоваться лишь в области повседневности, поскольку предполагают анализ актуализированного действия. А во-вторых, существует возможность думать о нравственных принципах «отдаленно от повседневности» – например, в церкви под воздействием проповеди, в философском расположении духа. Рассуждения о нравственных нормах и ценностях могут происходить в других «конечных областях значения», однако это будет уже не ситуация нравственного выбора, а этико-философский дискурс, имеющий отношение к конечным областям значения, отличным от повседневности. Это означает, что рассуждая «в философском расположении духа», я оказываюсь за рамками повседневности. Тогда получа-

ется, вопрос нужно ставить по-другому: не существует ли нравственность в повседневности, а существует ли нравственность где-либо, кроме повседневности, или там возможны только рассуждения о нравственных принципах, но не их реализация как собственно нравственность.

Именно к уровню повседневности относится проблематичность применения нравственных норм и ценностей к конкретным жизненным ситуациям, особенно в случае противоречия между различными нормами в рамках одной и той же культурной среды. Стоит ли бороться с несправедливостью в организации, где работаешь? Как вести себя, когда твои близкие хотят общаться с теми, кого ты осуждаешь? Следует ли поддерживать одиноко живущего дальнего родственника, который тяжело заболел, и если да, то в каких формах и количествах? С одной стороны, эта проблематичность сродни продумыванию бытовых действий, будь то подготовка к охоте первобытных людей или сегодняшние размышления жителя мегаполиса о том, какую бытовую технику лучше купить и в каком магазине. С другой стороны, в нравственной проблематике повседневности человек способен выйти за рамки якобы атрибутивной для повседневности утилитарности и прагматичности мотивации.

Преподнесение повседневности как чего-то приземленного, как это делает, например, В.Д. Лелеко, говоря о том, что повседневность выступает как пространство, отталкивающее ценности подлинной культуры и уж во всяком случае удаленное от высоких идеалов [см. 3, с. 44-126], основано на забвении вышеуказанного обстоятельства. Повседневность – это пространство, в котором совершается нравственный выбор, именно здесь возможны мужество и трусость, верность и предательство, подлость и подвиг. Реализация гуманизма также происходит прежде всего на уровне повседневных действий, несмотря на то, что теоретический анализ сущности гуманизма и споры о различных его формах и основаниях уже будут относиться к сфере философской рефлексии.

Литература

1. *Шюц А.* Мир, светящийся смыслом / А. Шюц / Пер. с нем. и англ. – М.: РОССПЭН, 2004. – 1056 с.
2. *Кнабе Г.С.* Диалектика повседневности / Г. С. Кнабе // Вопросы философии. – 1989. – №5. – С. 29-53.

3. *Лелеко В.Д.* Пространство повседневности в европейской культуре. / В.Д. Лелеко. – СПб.: СПбГАК, 2002. – 320 с.

4. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас / Пер. с нем. под ред. Д.В. Скляднева. – СПб.: Наука, 2001. – 381 с.

5. *Бергер П.* Социальное конструирование реальности / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: Медиум, 1995. – 336 с.

Э.А. Тайсина

Этика Джона Локка и ее современное прочтение

*Когда не ведают далеких дум,
то не избегнут близких огорчений.*

Лунь Юй

Для современного философа привычно считать английского классика автором эталонной метафизической теории познания [1, 2]: в конце прошлого века даже вошел в обиход нарицательный термин «локковская парадигма», обозначающий устаревшую гносеологию эпохи «модернити».

Однако гносеология всегда теснейше связана не только с онтологией (как вариант, с натурфилософией), но и с этикой, и с политической философией, о чем обычно забывают. Подобным образом забывают и то, что Джон Локк был первым философом, открывшим эпоху Просвещения и построившим соответствующую этику: опередившую свое время.

Для нашей страны сегодня главная оппозиция нынешней российской власти идет совсем не в области политической борьбы, а в сфере интеллектуального и нравственного противостояния. В этих условиях новации обязаны быть рецепциями лучших традиций прошлых эпох.

Нас не удивляет, когда лучшие философы времени постмодернизма, трактуя об этике, говорят тем же самым и о политике: Юрген Хабермас [3, 4, 5], Умберто Эко [6]... Однако задолго до них, – и до нас, – на заре Нового времени, такие же концепции строили его создатели.

Сознание первых просветителей не было чуждо сословности. Джон Локк, аристократ, поучал родовых дворян, своих соотечественников: «Одно по крайней мере следует рассмотреть тем, кто считает себя джентльменами, – что сколько бы ни считали бы они доверие, почет, власть и авторитет спутниками своего рождения и положения, все это отнимется у них людьми более низкого положения (by men of

lower condition), если эти последние превосходят их знанием (who surpass them in knowledge)». (Кн. IV. Гл. XX. «Об ошибочном согласии, или заблуждении»). [2, с. 191].

Знание – первейшая и лучшая способность человека, неперемный спутник и условие нравственности. Так полагал сенсуалист Джон Локк, утверждая, что в этике доказательство вполне возможно [1, с. 575]; так полагал «рационалист» Аристотель; так полагает сегодня философ первой десятки, Юрген Хабермас. (Ср.: «...Различные подходы и интерпретации лишь отражают различные ценностные интерпретации. В известном смысле все толкования являются *рациональными*» [4, с. 48, 51]).

Джон Локк, как некий новый Эпикур, утверждал, что мы развиваем науки о мире, физику, ради того чтобы на основе этих знаний построить этику, в основу которой должен быть положен чисто эпикурейский постулат: раз всякое беспокойство устранено, умеренная доля блага в настоящем способна удовлетворять людей. [1, с. 311]. (К «эпикурейцам», однако, он относился критически, указывая, что воля ученого никогда не определялась стремлением к хорошей пище, острым приправам и тонким винам; справедливости ради, надо заметить, что Эпикур учил совсем другому: умеренности).

Локк писал об отношении этики и физики в своем знаменитом «Опыте» (Кн. IV. Гл. XXI. «О разделении наук»): «2. Physica. Познание вещей, как они сами существуют, их строения, свойств и действий... Цель ее – чисто умозрительная истина. 3. Practica. Умение правильно прилагать наши силы и действия для достижения благих и полезных вещей. Наибольшее значение в этой области имеет *этика*... Цель здесь не чистое умозрение и не познание истины, но справедливость и соответствующее ей поведение» [2, с. 200]. Больше того: в русском переводе отсутствует важная деталь, определяющая отношение Локка к этике и физике, соответственно; в оригинале сказано – мы приспособлены к науке о морали, однако лишь к приблизительным интерпретациям внешней природы. Отсюда очевидно заключение, что, поскольку наши способности не годятся для проникновения во внутреннюю природу и реальную сущность вещей (§ 11. We are fitted for moral science, but only for probable interpretations of external nature. From whence it is obvious to conclude that, since our faculties are not fitted to penetrate into the internal fabric and real essences of bodies), надо заниматься тем, к чему мы приспособлены. То есть этикой. В академическом переводе: «11. Мы способны приобрести зна-

ние в области нравственности и практически применять познания о природе. ...Вопросы этики суть настоящая наука, и они составляют задачу человеческого рода вообще...» (Кн. IV. Гл. XII. «Об усовершенствовании нашего познания») [2, с. 125]. Наиболее важные предметы представляют собой право, нравственность и религия, и в рассуждениях о них затруднения самые большие (Кн. III. Гл. IX. О несовершенстве слов) [1, с. 548].

Для Локка непреложно, что не только естествознание, но и наука о морали строит интеллект. «При надлежащем употреблении названия субстанций могут мешать рассуждениям по вопросам нравственности так же мало, как математическим». Определения могут сделать ясными рассуждения по вопросам нравственности (Кн. III. Гл. XI. «О средствах против упомянутых несовершенств и злоупотреблений») [1, с. 575].

Локк тщательно разбирает этическую номенклатуру, и основной дихотомией для него являются простые идеи удовольствия и страдания. «Вещи бывают добром и злом только в отношении удовольствия и страдания» [1, с. 280]. Удовольствие и страдание, наслаждение и беспокойство – это стержни, вокруг которых вращаются наши страсти. Сами любовь и ненависть суть только состояния души по отношению к удовольствию и страданию вообще, независимо от того, чем они были вызваны в нас [1, с. 281]. Все, имеющее способность вызывать удовольствие мы называем *благом*, а все, способное вызывать страдание – *злом*. Счастье – наивысшее удовольствие, к которому мы способны, а *несчастье* – наивысшее страдание [1, с. 309]. «Под удовольствием и страданием, наслаждением и беспокойством я постоянно разумею... не только телесное страдание и удовольствие, но и всякое испытываемое нами *наслаждение* или *беспокойство*, которое вытекает из любого приятного или неприятного ощущения или рефлексии ... исчезновение или *ослабление страдания* рассматривается и действует как *удовольствие*, а лишение или уменьшение удовольствия – как страдание», пишет Локк в главе «О модусах удовольствия и страдания» (Кн. II. Гл. XX) [1, с. 283]. В этом он также напоминает Эпикура, а также учение более поздних киренаиков.

Основные этические понятия, которыми пользуется Локк, таковы: желание, радость, печаль, счастье и несчастье, благо, зло, свобода, воля – и беспокойство, каковое представляет собой главное, если только не единственное, побуждение человека к труду и действию. «Беспокойство есть побудительная причина действия» [1, с. 303]. Серьезным является беспокойство, причиняемое отсутствием знания:

«Полагаю, что нет такого глупого человека, который отрицал бы, что знание доставляет удовольствие...» [1, с. 310]. Беспокойство, испытываемое человеком при отсутствии вещи, владение которой вызывает идею наслаждения, есть желание (*desire*). Беспокойство желания определяет волю (выбор, предпочтение, то, что ум делает, когда хочет): но нельзя смешивать волю и желание [1, с. 300]. Нельзя, далее, смешивать желание и хотение (*volition*). «Сила ума, способная распоряжаться рассмотрением или воздержанием от рассмотрения какой-нибудь идеи либо способная предпочесть движение какой-нибудь части тела ее покою, и наоборот... мы называем *волей*. Действительное применение этой силы, состоящее в управлении каким-нибудь отдельным действием или в воздержании от него есть то, что мы называем *хотением, или волением*(*volition*)» [1, с. 287]. Радость есть наслаждение ума от рассмотрения им настоящего или несомненно приближающегося обладания благом. Печаль есть беспокойство души при мысли о потерянном благе или же чувство зла, имеющегося в настоящий момент. В этой же главе рассматриваются надежда, страх, гнев, зависть, горе, стыд [1, с. 282].

Наиболее интересны для нашего времени рассуждения Локка о воле, свободе и счастье (Кн. II. Гл. XXI. «О силах [и способностях]»). Вопреки расхожему мнению, философ предстает в этих рассуждениях как диалектик (если не герменевт)...

У человека есть две силы: разум и воля. Ум побуждается беспокойством. Воля определяется умом [1, с. 298] (хотя в предыдущей главе заявлялось, что она определяется беспокойством желания... Впрочем, причина причины следствия есть причина следствия). Свобода предполагает разум и волю: «Не может быть свободы там, где нет мысли, нет хотения, нет воли» [1, с. 289]. А с другой стороны, «мысль может быть, может быть воля, может быть хотение там, где нет *свободы*» [1, с. 290].

Несколько ниже Локк заявляет, что свобода не относится к хотению (*volition*). Мало того. Свобода не присуща и воле, утверждается в п.п. 14 и 20 этой главы. (Ведь *volition*, воление, есть производное от «воли»...) «Свобода состоит в силе действовать или воздержаться от действия, и только в этом» [1, с. 287].

Свобода не является произволом. («Произвольность противоположна непроизвольности, а не необходимости» [1, с. 290]).

Свобода не является и необходимостью. («Где совершенно нет мысли или силы действовать или воздерживаться от действия согласно указанию мысли, там имеет место необходимость. В существе, способном к хотению, она называется принуждением... и сдерживанием, когда хотению противостоит помеха...» [1, с. 291]). С другой стороны, «необходимость добиваться истинного счастья есть основа всякой свободы» [1, с. 316].

Не высшее положительное благо определяет волю, а беспокойство, утверждает Локк. «...*Явно большее благо* не всегда возбуждает человеческие желания..., между тем как малейшая неприятность беспокоит нас и заставляет работать, чтобы избавиться от нее» [1, с. 311]. Высшее положительное благо человек может знать, но не желать его... Каждый постоянно стремится к такому счастью, которое может удовлетворить его в данный момент и в соответствии с имеющимися у него мыслями. Каждый «*желает* того, что составляет часть такого счастья, а на другие вещи, признанные за блага, он может смотреть без желания, проходить мимо них и быть довольным без них» [1, с. 310]. К сожалению, огромное большинство людей руководствуется, главным образом, законами общежития, «чтобы поддержать свое доброе имя в глазах общества, мало обращая внимание на законы бога или властей» [1, с. 409].

Какой же выход предлагает благородный Просветитель? *Философский закон есть мерило добродетели и порока* [1, с. 406]. Философская наука этика гласит: «Ошибочно думать, будто люди не могут превратить то, что в действиях является неприятным или безразличным, в приятное и желанное, если только они сделают все, что в их власти. Должное рассмотрение сделает это в некоторых случаях, а практика, прилежание и привычка – в большинстве случаев» [1, с. 330]. *Управление своими страстями есть истинный прогресс на пути свободы*. Чтобы наш разум мог свободно исследовать и беспристрастно обдумывать и выносить свое суждение, мы должны воспитывать свои страсти... [1, с. 318]. (Кн. II. Гл. XXVIII. О других отношениях). В каких отношениях и в каком направлении? «Все-таки есть случай, в котором человек свободен в отношении воли – это выбор отдаленного блага как цели, которую должно преследовать» [1, с. 320].

Литература

1. Локк, Дж. Опыт о человеческом разумении. Сочинения, в 3-х т. Т. I. / Дж. Локк / Пер. А.Н. Савина. Ред. и авт. вступит. статьи И.С. Нарский. – М.: Мысль, 1985. – 621 с.
2. Локк, Дж. Опыт о человеческом разумении. Сочинения, в 3-х т. Т. II. / Дж. Локк / Пер. А.Н. Савина. Ред. и авт. вступит. статьи И.С. Нарский. – М.: Мысль, 1985. – 560 с.
3. Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность Ю. Хабермас. – М., Наука, 1992. – 176 с.
4. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас / Пер. с нем. Ред. Д. В. Скляднев, послесл. Б. В. Маркова. – СПб.: Наука, 2001. – 380 с.
5. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас / Пер. с нем. М. М. Беляева и др. – М.: Весь мир, 2003. – 416 с.
6. Эко, У. Пять эссе на темы этики [Пер. Е. Костюкович] / У. Эко. – СПб.: Симпозиум, 2000. – 157 [2] с.

А.Н. Фатенков

Гуманное – ещё не человеческое

Предваряя рассуждения на означенную тему, целесообразно сразу сформулировать основные защищаемые тезисы.

1. Различия между «человечным» и «гуманным» не сводятся к языковой игре русского лексикона, к смысловым коннотациям слов-синонимов.

2. Реален и важен контекст, в котором мы сталкиваемся с глубоким содержательным и предметным различием: гуманности свойственно чрезмерное упрощение жизненно-противоречивой сущности человека – адекватно схватываемой и выражаемой идеей человечности.

3. Очерченный контекст задаётся негативно-парадоксальным взглядом – «ни то, ни другое»; «ни приятие, ни отвержение» – на теорию и практику гуманизма.

4. Негативно-парадоксальный ракурс доминирует со второй половины XX-го столетия в воззрениях на гуманизм, который с давних, эллинистических времён фундирует западную и, отчасти, культурно соседствующие с ней системы ценностей.

Итак, в своём словарном значении *гуманизм есть рефлексированный антропоцентризм, утверждающий высочайшую ценность не отчуждённого от собственной сущности человека* [см.: 1, с. 119].

Современный русский язык предлагает нам сразу два слова, которые можно считать слепками с латинского «*humanitas*». Это «гуманность» и «человечность». Местами они близки по смыслу, синонимичны. Но не всегда. Обнаруживается по крайней мере одна семантическая конфигурация, где их значения заметно или даже существенно разнятся, – та, в которой различаются ещё определённым образом «мораль» и «нравственность». Когда мораль рассматривается по отношению к человеку и человеческой общности внешней инстанцией, корректирующей их поведение, а нравственность – сущностью и состоянием их внутреннего нрава, выступающего имманентной причиной человеческих поступков. Нрав сам по себе, без моральной опеки, бездонен, непредсказуем и тем опасен. Он бывает тяжёлым и лёгким, крутым и кротким, капризным и стоическим. Зачастую – противоречивым. Но всегда – искренним и в этом смысле истинным. Мораль – нередко лжива, двулична. Её универсальное, казалось бы, требование – «Поступай по отношению к другим так, как ты хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе!» – не защитит людей ни от горячительных соблазнов садомазохизма, ни от болота тотального безразличия.

Онтология гуманизма непременно предполагает обсуждение содержания и структуры человеческой сущности, вследствие чего эссенциалистский дискурс, однозначно возвышающий её и над энергией (Аристотель), и над существованием (Фома Аквинский), и над явлением (Г.В.Ф. Гегель), получает солидную эвристическую фору, правда, быстро растрачиваемую на метафизических тропах. Первейшим структурным свойством всякой сущности, сущности чего бы то ни было, эссенциалисты постулируют её себе-тождественность, равенство самой себе. Сохранение этого исходного метафизического баланса считается ценностно позитивной нормой, его нарушение – непростительным аксиологическим изъяном. Будучи рассудочно отрефлектированной, интуитивно открывшаяся в форме идеи онтологическая сущность превращается в сущность изрядно гносеологизированную: понятийную или категориальную, короче говоря – в понятие или категорию, которые выступают кратчайшими, точечными определениями соответствующих онтологических образцов. В стремлении получить более содержательные определения познающий субъект связывает понятия (и категории) между собой, тем самым меняя их структуру, уменьшая их объём. В результате эссенциалист оказывается на распутье, и без концептуальных потерь

ему уже не обойтись. Он вынужден либо и далее отстаивать неизменность онтологических сущностей, отрывая их от текучих рационализированных дубликатов, либо настаивать на прочной связанности обеих сущностных граней, признавая изменчивость той и другой. Но и тогда открытым останется вопрос о степени их соотнесённости, в конце концов – о репрезентативности понятий и категорий. Скажем, насколько рассудочная и рассудительная *гуманность*, как понятийная инстанция, и *гуманизм*, её идеологический (не идейный!) покровитель, адекватны онтологически полновесной, жизненно-противоречивой *человечности*?

Последовательное различение человечности и гуманности – по крайней мере, в пространстве русской культуры – имеет основательную бытийную подоплёку и не сводится к конвенциональной языковой игре. Тут уместно сослаться на тонкое метафизическое наблюдение Э. Юнгера. Побывав в период зимней кампании 1942–1943 гг. на Восточном фронте и пообщавшись на оккупированной территории с советскими людьми, он записал в своём дневнике: «Это отношение человека к человеку, которое во Франции [откуда Э. Юнгер прибыл. – *А.Ф.*] называли бы *гуманным*, в случае с русским приобретает оттенок стихийности, идущей словно из тайной глубины. Обоюдная приязнь, создаваемая там [на Западе. – *А.Ф.*] благородным усилием, душевной активностью [точнее, наверно, духовной или, в упрощённом варианте, интеллигентной активностью. – *А.Ф.*], здесь [в России. – *А.Ф.*] основана, скорее, на инертности, носит женственный и в то же время смутный, не имеющий отношения к морали характер» [2, с. 232]. Всё верно. Или близко к тому. Русский, действительно, существо скорее стихийно нравственное или безнравственное, нежели морально выучившееся или выученное. Тёмный язык гераклитовских речений ему ближе и понятнее ясности и отчётливости картезианских выкладок. Извилистая человечность для него предпочтительнее прямолинейной гуманности. Но и, увы, изощрённая, не прощаемая бесчеловечность соблазнительнее для него банальной, амнистируемой негуманности.

Философская встреча с Э. Юнгером неминуемо оборачивается заинтересованным поворотом к М. Хайдеггеру. Затрагивая сферу антропологии, тот не чурается известных рационалистических констатаций. Гуманизм в любой своей версии, начиная с первой – латинской (симптоматично, что немецкий метафизик не включает в гуманистическую традицию номиналистический антропоцентризм софистов), предполагает наличие максимально обобщённой сущности человека

как нечто самопонятного и озабочен тем, чтобы не допустить отпадения от неё индивидуума. Вместе с тем сразу подчёркивается: таким обобщающим, генерализующим методологическим бреднем не уловить экзистенциальное бытие. Оно приоткрывается философу с поэтическим видением мира, способному по достоинству оценивать, понимать и создавать уникально-конкретное. Например, Ф. Гёльдерлину. И не в последнюю очередь потому, что он «мыслит судьбу человеческого существа самобытнее, чем это доступно “гуманизму”» [3, с. 196].

То же самое позволительно, думается, сказать и о выдающихся русских художниках слова: Н.В. Гоголе, всей душой защищавшем страждущую натуру от сокрытых в ней самой бездн бесчеловечья; Ф.М. Достоевском, приподнявшем завесу над парадоксальным внутренним миром *подпольного субъекта*; В.В. Розанове, убеждённом, что «истинное отношение каждого только к самому себе» [4, с. 323]... Между тем как гуманизм первичным в антропосфере признаёт отношение человека к некоему *Другому*, вынужденно прибегая к нему для (вос-) создания бытия к ресурсам диалога. Философия человечности, напротив, вполне обходится экзистенциальным монологом. Таков, без сомнения, жанр лучших розановских творений. Да и тезис о полифоничности романов Ф.М. Достоевского отнюдь не бесспорен. И в них «голос автора нельзя спутать с разноголосицей его героев» [5, с. 74]. По глубочайшему убеждению Н.В. Гоголя, подлинный художник – в противовес копиисту, комментатору, интервьюеру – даже всё внешнее заключает сперва себе в душу и уже оттуда, изнутри устремляет созданное «одной согласной, торжествующей песнью» [6, с. 455]. То светлой, спасительной для творческой природы. То, по леденящей душу догадке, – тёмной, всепожирающей. Никак не отрядишь в гуманисты записного дуэлянта А.С. Пушкина, но трудно не согласиться с памятным указанием – Ф.М. Достоевского – на «всечеловечность его гения». Высоко над плато гуманизма парит и «буревестник революции». А.М. Горький, для которого имя «человек» всегда «звучит гордо», даёт нам и всегда своевременный совет касательно врага, того, что не сдаётся... Наверняка названных отечественных писателей вычеркнет из гуманистического рескрипта помимо меня и та часть читательской аудитории, которую обижает или коробит их позиция по национальному вопросу, их отношение к либерально-демократическим ценностям. Впрочем, и обидевшиеся, не кривя душой, должны засвидетельствовать глубочайший уровень постижения

человеческой природы авторами «Шинели», «Братьев Карамазовых», «Опавших листьев», «Евгения Онегина» и «На дне». Их творчеству противостоит – встречный пример – безжалостный гуманизм А.П. Чехова, барский гуманизм И.С. Тургенева, гуманность «русской идеи» в экспортном исполнении В.С. Соловьёва. Соответствующий текст читан последним в 1888-м году в модном парижском салоне. Десятью годами ранее в том же Париже, и в той же западнической манере произнёс речь о русской литературе сопредседатель международного писательского конгресса И.С. Тургенев. Его коллега по ремеслу и биограф, далеко не самый критичный, таким рисует внутренний облик автора «Отцов и детей», доктора гражданского права Оксфордского университета: «Сам страдает от грубости, жестокости окружающего, но и тотчас подымает тон, как только ему кажется, что низшие недостаточно к нему почтительны» [7, с. 148–149]. Герои общественных романов И.С. Тургенева ходульны, ибо выписаны внешне, со стороны. Не было и не могло быть в них печати искренней симпатии революционера-демократа. «Не было и великого гнева Достоевского» [7, с. 218]. Во многом схожа ситуация с персонажами А.П. Чехова, которые попадают на сценическую площадку будто из анатомического театра или с кладбищенских прогулок драматурга. О его страсти «читать надписи на надгробных памятниках», «да и вообще... бродить среди могил» известно достаточно [см.: 8, с. 476]. Попадают то ли по ошибке, то ли по злему умыслу сценариста. Фигуранты чеховских пьес ценят жизнь «вообще», а жизнь конкретную, привязанную к определённом месту и времени, презирают. Однако терпят, ограничиваясь пафосными призывами к работе. Они охотно разглагольствуют о том, что в человеке «должно быть всё прекрасно», от помыслов до штиблет, но перед реальной красотой пасуют и по-настоящему давно уже никого не любят. Они умудрились заплутаться в двух соснах формально-логического гуманизма. «Надо всем верить, иначе жить нельзя». Но как верить-то, если «во всех... сидит бес разрушения» [см.: 9, с. 387, 378]? Они расписываются в собственном бессилии, требуя, чтобы кто-то другой помирил их с самими собой.

Вернёмся, впрочем, к М. Хайдеггеру. Он ответственно заявляет: «Мысль идёт против гуманизма потому, что он ставит *humanitas* человека ещё недостаточно высоко» [3, с. 201]. Тезис экстравагантен, но в меру. Подобно В.В. Розанову немецкий метафизик желает

определять человека из него самого, а не из его отношений к кому-то или чему-то иному, к некой более широкой и объёмной инстанции: животности, телесности, душевности, духовности, разумности, социальности. Дабы избежать нигилистического тупика апофатики («Человек вообще есть несущее»), предлагается мыслить человечность из её близости к бытию, которое и шире всякого сущего, но и содержательнее его; которое остаётся самым далёким для человека, оказываясь одновременно и ближайшим к нему. Адепты гуманизма, конечно, обескуражены. Ведь они, подыскивая оправдания для исторических погромов и повседневных людских безобразий, исходят обычно из прямо противоположного: это эмпирический человек никак не дотягивает до нравственной планки, заданной гуманизмом. Отсюда делаются поспешные и плоские выводы. Тривиально-пессимистические: «Всё кончено!». Цинично-конформистские: «Всё дозволено!». Безрассудно-оптимистические: «Всё переменится (и непременно к лучшему)!». Возглас горе-оптимистов опасен тем, что им вольно или невольно выказывается согласие на внешнюю перестройку психосоматического единства человека, его тела, его сознания. Другие торопливые заключения передовиков общественного мнения комментировать вовсе не хочется. Переходя к избранному в настоящем тексте понятийно-терминологическому ряду, переинтерпретируем цитируемую фразу М. Хайдеггера: онтологическая человеческая сущность, человечность, недостаточно полно схватывается соответствующей рационализированной сущностью, гуманностью, и её идеологическим вдохновителем, гуманизмом. Бытийно-знаниевое тождество оказывается с очевидностью нарушенным. Предложенная формулировка представляется более ёмкой, чем у немецкого метафизика, который этим своим «ещё недостаточно высоко», эпатируя – и поделом! – поклонников гуманизма, всё-таки необоснованно зауживает проблемную ситуацию. Ведь планка гуманизма может быть по недоразумению и неоправданно завышена.

На российских просторах нечто похожее и произошло. Гуманизм у нас зачастую отождествляют с человеколюбием. Но благотворна ли любовь, или даже уважение, ко всем и каждому? Оглянитесь-ка вокруг себя! Сколько рож, почище гоголевских, скрывают кулисы морали и права! Не могу представить человека, искренне сопереживающего всякому другому. Не могу и не хочу поверить в Бога, жертвующего собой во искупление греховности всех

людей. Как и в саму тотальную человеческую греховность. Подлинная жизнь, экзистенциальное бытие удивительней и трагичней однозначной сплошности – не важно, благой или злой. Гуманизм же пытается превратить затейливо-многомерное бытийное пространство в территорию контролируемого эквивалентного обмена, загоняя нас в порочный круг. С его подачи каждого индивидуума, снявшего с себя заклятие отчуждения, мы должны принимать одинаково. Разумеется, одинаково хорошо, благожелательно. Но почему, например, не равно безразлично? Или равно непредсказуемо? Очевидно, что все люди актуально равны между собой только по отношению к чему-то кардинально иному – трансцендентному. Они потенциально равны перед трансцендентальным, выходящим за пределы их индивидуального и коллективного опыта. В любом случае – перед отстранённым, не исключая и отчуждённое от собственной самости. Надёжно нивелирует людей запредельная божественная инстанция – их одинаковой немощью перед ней. Аналогичную роль с успехом могут выполнить космическая стихия и инопланетный разум. Наконец, отвлечённая идея, сродни самому «гуманизму». Отблеск золотого тельца лежит на гуманистически скроенной универсальной моральной заповеди. Уважать по предписанию. Любить по расчёту. Сострадать к взаимной выгоде. Нужна ли лучшая почва для торжества лицемерия?! И как тогда быть? Как избежать дьявольской ловушки, нашёптывающей нам решение «от противного»? Экзистенциальный философ без всякого злорадства, но и без особого смущения ответит: «...я не совершу глупости, я не стану рекомендоваться “антигуманистом”. Я просто *не* гуманист, только и всего» [10, с. 128]. Возможно, однако, и менее радикальное, паллиативное, утопающее в нескончаемых дискуссиях решение проблемы. Стоит только допустить существование гуманизма подлинного и мнимого.

М. Хайдеггер прокручивает в голове оба варианта ответа, рассуждая и о гуманизме «в высшем смысле», и о том, что не всё логически и ценностно позитивное (в частности, негуманизм) негативно. Останавливается немецкий метафизик на примечательной формуле: «...противоположность “гуманизму” ничуть не предполагает апологии бесчеловечности, но открывает другие перспективы...» [3, с. 211]. А именно – обнаружение *человечности* в просвете бытия, откуда сочтется целительное и злое, губительное и благое. Бытие, по М. Хайдеггеру, предельно противоречиво. Таковой

оказывается и человеческая сущность во всякой своей ипостаси: родовой, видовой, индивидуальной. Не оставаясь равной себе, экстатически выходя вовне, экзистирруя, она, сосредоточиваясь, к себе и возвращается, тогда и становясь метафизически уместной.

Для себя я всё решил. *Я не гуманист – и к людям отношусь по-человечески.* Кого-то люблю, кого-то ненавижу...

Литература

1. Краткая философская энциклопедия. – М.: Прогресс–Энциклопедия, 1994. – 576 с.
2. *Юнгер Э.* Излучения (февраль 1941 – апрель 1945) / Э. Юнгер / пер. с нем. Н.О. Гучинской, В.Г. Ноткиной. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 783 с.
3. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. *Время и бытие: Статьи и выступления* / пер. с нем. В.В. Биbihина. – М.: Республика, 1993. – С. 192–220.
4. *Розанов В.В.* Опавшие листья. Короб первый // Розанов В.В. *Соч.: В 2-х т.* – М.: Правда, 1990. – Т. 2. – С. 275–418.
5. *Гулыга А.В.* Русская идея и её творцы. – М.: Соратник, 1995. – 310 [10] с.
6. *Гоголь Н.В.* Портрет // Гоголь Н.В. *Избр. соч.: В 2-х т.* – М.: Худож. лит., 1984. – Т. 1. – С. 430–474.
7. *Зайцев Б.К.* Жизнь Тургенева // Зайцев Б.К. *Далёкое.* – М.: Советский писатель, 1991. – С. 143–276.
8. *Розанов В.В.* А.П. Чехов // Розанов В.В. *Собр. соч. О писательстве и писателях.* – М.: Республика, 1995. – С. 473–482.
9. *Чехов А.П.* Дядя Ваня // Чехов А.П. *Соч.: В 2-х т.* – М.: Худож. лит., 1982. – Т. 2. – С. 373–403.
10. *Сартр Ж.-П.* Тошнота / пер. с франц. Ю.Я. Яхниной // Сартр Ж.-П. *Тошнота: Избр. произведения.* – М.: Республика, 1994. – С. 23–182.

II. ГУМАНИЗАЦИЯ СОЦИУМА КАК ОСНОВА ЕГО МОДЕРНИЗАЦИИ

Т.И. Адуло / Т.І. Адула

Філасофія як інструмент гуманізацыі сучасных грамадскіх працэсаў

Пытанні гуманізацыі сучасных грамадскіх працэсаў у апошні час прыцягваюць усё больш пільную ўвагу навукоўцаў, палітыкаў, філосафаў. У прыватнасці, яны апынуліся ў цэнтры дыскусій на Сусветным форуме духоўнай культуры, што адбыўся ў 2010 годзе ў Астане. Не аказаліся яны па-за ўвагай і на XXIII Сусветным філасофскім кангрэсе, які толькі што прайшоў ў Афінах пад дэвізам «Філасофія як пазнанне і лад жыцця». У сваім прывітальным звароце прэзідэнт Міжнароднай федэрацыі філасофскіх таварыстваў Уільям Макбрайд заклікаў усіх удзельнікаў гэтага маштабнага форуму явіць прыклад ветлівасці і ўзаемапавагі, якіх, як ён лічыць, так не хапае ў сучасным свеце. У тым жа ключы выказаўся і прэзідэнт Грэчаскага арганізацыйнага камітэта кангрэса Канстанцінас Будурыйс, заявіўшы, што «тут нам прадставіўся зручны выпадак, як істотам разумным, гэтага малога і, адначасова, вялікага свету, па меры сваіх сіл і магчымасцяў, сфармуляваць плённыя і пазітыўныя думкі аб стане спраў нашай Эйкумэны і паспрабаваць дасягнуць згоды паміж вераваннямі, тэорыямі, канцэпцыямі і тым ладам жыцця, якога мы павінны прытрымлівацца, як істоты з павышаным пачуццём маральнай адказнасці ў адносінах да нашых блізкіх і ўсіх іншых істот прыроды» [1, с. 13]. Філасофам, сапраўды, ёсць што сказаць па гэтай праблеме, паколькі з самага свайго зараджэння філасофія – прадукт іх шматвяковай разумовай дзейнасці – была зарыентавана не толькі на спасціжэнне сутнасці быцця, але і, у першую чаргу, на яго змяненне ў лепшы бок. Як тут не нагадаць праект ідэальнага грамадскага ладу, распрацаваны Платонам. Ды і ў іншыя гістарычныя эпохі праблеме гуманнага, гарманічнага развіцця свету філосафы надавалі не менш пільную ўвагу. Можна сцвярджаць, што філасофія да цяперашняга часу назапасіла вялікі вопыт па асэнсаванні і пераўтварэнні свету ў гуманным ключы, які патрэбна больш актыўна, а галоўнае, больш эфектыўна, выкарыстоўваць у нашым не вельмі простым сучасным жыцці. Тут, аднак, узнікаюць праблемы, звязаныя з пошукам адказу

на такія грунтоўныя пытанні: «Ці ўсякая філасофія мае права ўмешвацца ў нававольнае жыццё»? «Ці ўсякая філасофія здольная гуманізаваць грамадства»? І, зрэшты, паўстае такое пытанне: «Якім чынам яна павінна уплываць на грамадскія працэсы»? Гісторыка-філасофскі экскурс дазваляе нам вылучыць цэлы шэраг падыходаў да вырашэння гэтых складаных пытанняў. Адносна права філосафаў ўмешвацца ў рэальнае жыццё звычайна выказваліся два супрацьлеглыя погляды. Абодва яны, дарэчы, падзяляюцца і сучаснымі даследчыкамі. Адно лічаць, што філосафы павінны быць пабочнымі назіральнікамі, ці, лепш сказаць, пасіўнымі назіральнікамі таго, што адбываецца ў рэальным жыцці. Іх роля – тварыць паток свядомасці, скіраваны ва ўнутр асобы, а не па-за яе межы. Зусім не выпадкова гэтак часта мы сустракаемся ў публікацыях апошніх гадоў з паняццем «інтэнцыяльнасць». Іншыя, наадварот, патрабуюць празмерна энергічнага ўздзеяння філасофіі на жыццё з мэтай яго гуманізацыі. Як тут не нагадаць знакаміты адзінаццаты тэзіс К. Маркса пра Л. Феербаха, якія заклікае філосафаў «змяніць свет», а таксама не менш энергічныя заклікі М.А. Бакуніна ўшчэнт разбурыць існуючыя грамадскія асновы, пачынаючы з дзяржаўных устаноў і заканчваючы царквой. Зрэшты, нельга не сказаць і пра тых людзей, якія рашуча не давяраюць філосафам і робяць усё дзеля таго, каб яны не прэтэндавалі ні на пазнанне быцця, ні, тым больш, на яго пераўтварэнне. Штосьці такое недарэчнае адбывалася і з айчыннай філасофіяй ў канцы ХХ стагоддзя.

Сапраўды, ва ўмовах актыўнага фарміравання рынку, ўзмацнення панавання фінансавага капіталу філасофіі не проста адстойваць сваё законнае права на існаванне, асабліва той філасофіі, якая не пагодзіцца выконваць адведзеную ёй ролю пасіўнага назіральніка таго, што адбываецца і будзе старацца адстойваць ісціну. З іншага боку, ці не зневажальнымі для філасофіі, прайшоўшай такія цяжкія выпрабаванні на свім шляху, выглядалі б гэтыя спробы абараніцца? Сваё права на існаванне філасофія пераканаўча даказала больш як двухтысячагадовай сваёй гісторыяй. Няма патрэбы казаць пра ролю філасофіі ў фарміраванні індывідуальнага мыслення, тэарэтычнай свядомасці нацыі, духоўнай культуры ў цэлым. Дастаткова спаслацца на аўтарытэт Г. Гегеля, які лічыў, што «сапраўдныя думкі і навуковае пранікненне можна набыць толькі ў рабоце паняцця. Яно адно можа спарадзіць тую усеагульнасць ведаў, якая ёсць

не звычайная нявызначанасць і беднасць здоровага чалавечага сэнсу, а развітае і дасканалае пазнанне» [2, с. 38]. Агульнапрызнанай з'яўляецца роля філасофіі ў сацыялізацыі індывіда, фарміраванні яго маральнасці, разгортванні сацыяльнай актыўнасці.

Аднак не адны «стандарты» масавай свядомасці», не адны «рынкавыя пераўтварэнні» апошніх гадоў вінаватыя ў цяперашнім стане духоўнай культуры наогул і філасофіі ў прыватнасці. І зусім неправамерна сутнасць сучасных дыскусій пра філасофію зводзіць толькі да «плюралізму меркаванняў», «свабодзе філасафавання», а тым больш да матэрыяльнага дабрабыту філасафуючай эліты, як гэта парою робіцца. Праблема значна складаней. Пытанне варта сфармуляваць пэўна і прама: ці валодае сучаснае грамадства сфарміраванай патрэбай у філасофіі? Ці патрэбна сёння індывіду, грамадству філасофія, і калі патрэбна, то якая? Прыняцце існага за належнае, згода з ім, замест крытычна-пратэсных да яго адносін, зацвярджэнне ілюзій міфалагічнай свядомасці замест пошуку ісціны, карысталюбства замест бескарыслівага служэння праўдзе, прыстасаванне да існуючых умоў замест пошуку механізму фарміравання новых умоў і таму падобныя рысы, характэрныя для былой савецкай філасофскай думкі, падарвалі да яе давер. Але значна больш падарвалі давер да філасофіі пасіўная і абыякавая пазіцыя філосафаў да патрэб народа, які апынуўся ў гаротным становішчы ў сярэдзіне 1990-х гадоў. Адсюль зразумела, чаму не ў менш складаным становішчы, чым само грамадства, апынулася ў 90-я гады ХХ стагоддзя і сама філасофія. Тую сітуацыю не варта было б параўноўваць нават з 30 – 40-мі гадамі ХІХ стагоддзя, калі царскі ўрад наклаў забарону на выкладанне філасофіі ў вышэйшых навучальных установах, бо тады, нягледзячы на афіцыйную забарону, філасофія паранейшаму карысталася крэдытам даверу: да яе паранейшаму з павагай ставіліся і цягнуліся зусім розныя па сваіх поглядах, палітычных перакананнях, маёмаснаму становішчу, свайму сацыяльнаму статусу людзі, і яна панавала над іх інтэлектуальнымі разважанымі, ці, дакладней, актыўна стымулявала іх думкі. У 1990-я гады на ўсёй постсавецкай прасторы сітуацыя была зусім іншая: філосафы разгубіліся, да іх амаль ніхто не звяртаўся і не прыслухоўваўся.

З моманту пачатку крызісу савецкай філасофіі прайшло ўжо чвэрць стагоддзя, аднак сітуацыя паранейшаму застаецца няпростай. Галоўнае – стаўленне да філасофіі амаль не змянілася, аб чым

сведчыць скарачэнне сеткі гадзін, адведзеных на філасофскія дысцыпліны, колькасці саміх філасофскіх дысцыплін, якія чытаюцца для студэнтаў. Ды і ўзровень філасофскай культуры грамадства не гэтакі высокі, як гэтага патрабуе сучасны стан сусвету. На вялікі жаль, такая сітуацыя складваецца на ўсёй постсавецкай прасторы, хоць, як і раней, існуюць і працягваюць працаваць навукова-даследчыя філасофскія інстытуты ў рамках нацыянальных акадэміяў навук, альбо ў структуры міністэрстваў адукацыі, вядзецца падрыхтоўка маладых філасофскіх кадраў філасофскімі факультэтамі, выдаюцца манаграфіі, абараняюцца дысертацыі. У той жа час, як і раней, а можа быць, нават у большай ступені, над розумамі чалавецтва пануюць тэхнакратызм і прагматызм, сусветная супольнасць раздзіраецца супярэчнасцямі, канфліктамі, крывавамі разборкамі. Філософы, між іншым, і ў гэтай сітуацыі застаюцца ў большай ступені назіральнікамі. Зноў жа, спашлёмся на Афінскі сусветны кангрэс, дзе гучалі звароты яго арганізатараў да філосафаў дапамагчы сусвету стаць больш гуманным і справядлівым.

На наш погляд, прычыну сітуацыі, якая склалася ў сучаснай філасофіі, трэба шукаць не ў аб'ектыўных абставінах, хоць і іх не варта скідаць з рахунку, а галоўным чынам, у дзейнасці самой філасофскай супольнасці. Філософы амаль адмовіліся ад сістэмнага тэарэтычнага асэнсавання найбольш злабадзённых сацыяльных праблем, пошуку глыбінных прычын тых негатыўных з'яў, што адбываюцца ў свеце, шляхоў іх папярэджання, засяродзіліся на сваіх уласных, унутраных пытаннях. Галоўнае, не прапанавалі грамадству выверанай тэарэтычнай мадэлі гуманнага сацыяльнага ладу, прыгоднага да XXI стагоддзя, улічваючы тое, што створаныя ў XIX і другой палове XX стагоддзяў сацыяльныя мадэлі не спраўдзілі надзей іх стваральнікаў і не адпавядаюць умовам новай гістарычнай эпохі. А паколькі філосафы страцілі сувязь з грамадствам, то, зрэшты рэшт, і апынуліся ў якасці не запатрабаваных людзей. На сам рэч, ці можа такога роду «кабінетная» філасофія, што не цікавіцца «практыкай жыцця», што працуе толькі на ўзроўні слоў-паняццяў, за якімі не стаіць рэальны свет, прэтэндаваць на рашэнне сусветных праблем? Адмоўны адказ відавочны. Мяркуем, што дзвесце гадоў таму назад І. Кант канкрэтней і выразней вызначыў месца філасофіі ў грамадскім жыцці, чым некаторыя сучасныя філосафы, якія па-ранейшаму падыходзяць да яе з тэхнакрытычным ухілам, забываюць пра тое, што ў цяперашні час філасофскія веды і філасофская культура прыро-

дазнаўцу патрэбныя не як метадалогія канкрэтнага навуковага даследавання. Прыродазнаўцы дасканалы валодаюць метаталогіяй, кожны ў сваёй вобласці, і атрымліваюць станоўчыя канкрэтныя вынікі. Гэта не значыць таго, што ім не патрэбна філасофія. Яна, як і філасофская культура ў цэлым, ім патрэбна. У першую чаргу, для правільнай ацэнкі значнасці і спосабаў выкарыстання свайго адкрыцця, яго магчымага ўздзеяння на жыццё грамадства. Філасофія патрэбная для таго, каб вучоны з гуманістычных пазіцый асэнсаваў розныя варыянты практычнай рэалізацыі сваіх адкрыццяў. Аднак рэаліі жыцця такія, што пераважная большасць буйных навукоўцаў вынаходзяць найноўшыя прылады смерці, прылады разбурэння створанай чалавекам матэрыяльнай культуры, масавага знішчэння чалавецтва, хай і ў асобе арміі праціўніка.

Трэба сцвярджаць не пасіўна-сузіральную, а творчую, актыўную, дзейсную філасофію, хоць зрабіць гэта не так проста. Г.В. Пляханаў дзяліў усіх людзей на ахоўнікаў, г. зн. абаронцаў існуючага грамадскага ладу, і наватараў, якія імкнуліся яго змяніць. Ён лічыў, што геніяльны грамадскі дзеяч, а гэта з поўнай на тое падставай можна аднесці і да выдатных філосафаў, «раней і лепш за іншых прадбачыць тыя перамены, якія павінны адбыцца ў грамадскіх адносінах. Такая выбітная дальнабачнасць ставіць яго ў супярэчнасць з поглядамі яго суграмадзян, ён можа заставацца ў *меншасці* да самай смерці; але гэта не перашкодзіць яму быць выразнікам *агульнага*, прадстаўніком і указальнікам маючых адбыцца пераменаў у грамадскім ладзе. Вось гэта якраз агульнае і складае яго сілу, якой не адб'яруць у яго ні кпіны, ні абразы, ні астракізм, ні цыкута» [3, с. 232].

На прыкладзе рэалій, вострых супярэчнасцяў нашага быцця, мы выяўляем ўзаемасувязь, узаемаперапляценне, ўзаемаабумоўленасць матэрыяльных, сацыяльных і духоўных фактараў. Каб выйсці з крызісу, неабходна пераўтварыць грамадскае быццё, якое, перш за ўсё, і фарміруе чалавека. Аднак не варта спадзявацца выключна на стыхійны характар гэтага працэсу і ігнараваць якія-небудзь ўздзеянні на гэта быццё з дапамогай сістэмы выхавання і адукацыі. Наспела сацыяльная патрэба ў больш энергічнай працы па сацыялізацыі асобы, але не асобы далёкай будучыні – «усебакова і гарманічна развітай», – а асобы, якая жыве сёння, асобы з рэальнымі, а не тэарэтычна сканструявалі жыццёвымі ўстаноўкамі і прынцыпамі, з яе «добрымі» і «не зусім добрымі» ўчынкамі, асобы, якая крытычна думае, мэтанакіравана шукае адказы на запыты дня, цікавіцца эканомікай, паліты-

кай, сваёй гісторыяй і перспекывамі свайго існавання. У станаўленне інтэлектуальна развітай, маральна сталай асобы абавязаны ўнесці пасільны ўклад і філосафы. Гэта іх прафесійны, маральны і грамадзянскі абавязак. Філосафам трэба мяняць свае светапоглядныя арыентацыі – перш за ўсё думаць не пра сябе, а пра тое, як дапамагчы гэтаму хвораму сацыяльнаму арганізму, як зрабіць гэты свет больш гуманым, больш добрым, больш справядлівым. Тады стаўленне і да філасофіі, і да філосафаў стане іншым. Думаецца, актыўнасць сучаснага філосафа павінна праяўляцца, галоўным чынам, у яго здольнасці выпрацаваць канцэпцыю, якая адпавядае гістарычна наспеўшай патрэбе, або часткова яе апырэджае (у выпадку празмернага апырэджання гісторыі філасофская канцэпцыя ў значна меншай ступені грунтуецца на вывучаным эмпірычным матэрыяле, таму навуковасць, як і верагоднасць яе практычнай рэалізацыі, прыкметна зніжаюцца, яна ператвараецца ў сацыяльную ўтопію як адну з формаў адлюстравання сацыяльнай рэальнасці). Практычнай жа рэалізацыяй ідэй філосафаў займаюцца іншыя людзі (існуе свайго роду падзел працы). Аднак філосаф не будзе карыстацца крэдытам даверу ў людзей і не ажыццявіць сваіх тэарэтычных праектаў (нават самых гуманых), калі будзе займаць зусім пасіўна-сузіральную пазіцыю (пазіцыю пабочнага назіральніка) і нічога не рабіць для ажыццяўлення сваіх ідэй, ці хаця б для іх апрабацыі. Ён павінен зацікавіць сваімі ідэямі тыя ці іншыя сацыяльныя пласты, інакш ідэі застануцца ідэямі «у сабе», г. зн. не будуць асвоены, не здабудуць жыццё. Калісьці П.Л. Лаўроў падкрэсліваў: «Калі асоба, што гаворыць пра сваю любоў да прагрэсу, не жадае крытычна задумацца аб умовах яго ажыццяўлення, то яна па сутнасці прагрэсу ніколі не жадала, ды і не была нават ніколі ў стане шчыра жадаць яго. Калі асоба, якая ўсвядоміла ўмовы прагрэсу, чакае склаўшы рукі, каб ён ажыццявіўся сам сабою, без усялякіх намаганняў з яе боку, то яна ёсць горшы вораг прагрэсу, самае брыдкае перашкода на шляху да яго» [4, с. 88].

У цяперашні час перад філосафамі ва ўсёй паўнаце паўстала задача ўстанаўлення больш цеснай сувязі з практыкай жыцця. Гэта не значыць, што філосаф павінен адмовіцца ад прылад сваёй прафесійнай працы (паняццяў, катэгорый) і ўзяцца за прылады матэрыяльнага вытворчасці (рычагі станкоў, пульты кіравання). Як і раней, філосафы павінны займацца духоўнай вытворчасцю, але такой, якая арыентавана на асэнсаванне сацыяльнага быцця ў цэлым і яго найбольш значных для нашай эпохі праблемах. Адно з найваж-

нейших пытанняў – фарміраванне інтэлектуальнага патэнцыялу суб'екта. Можа некаму здацца, што аўтар згусціў фарбы адносна стану сучаснай філасофіі. Магчыма. І ўсё ж, не адмаўляючы філосафам у іх навуковых напрацоўках, у іх шчырым памкненні да ісціны, хацелася перш за ўсё звярнуць іх увагу на неабходнасць займаць больш актыўную пазіцыю ў справе абароны гуманізма.

Вялікі французскі пісьменнік і мысліцель XVI стагоддзя Мантэнь і некаторыя мысліцелі іншых гістарычных эпох, услед за Цыцэронам, лічылі філасофію толькі сродкам падрыхтоўкі чалавека да смерці. Цэлы раздзел сваіх знакамітых "Вопытаў" ён прысвяціў тэарэтычнаму абгрунтаванню менавіта гэтага тэзіса і даў яму такую назву – «Пра тое, што філасофстваваць – гэта значыць вучыцца паміраць». «І гэта тым больш дакладна, – сцвярджаў Мантэнь, – бо даследаванне і роздум цягнуць нашу душу за межы нашага тленнага «я», адрываюць яе ад цела, а гэта і ёсць нейкае прадугадванне і падабенства смерці; карацей кажучы, уся мудрасць і ўсе развагі у нашым свеце зводзяцца, у канчатковым выніку, да таго, каб навучыць нас не баяцца смерці» [5, с. 76]. Шматвяковы вопыт развіцця сусветнай філасофіі пераканаўча абвяргае гэты і яму падобныя песімістычныя тэзісы. Філасофія ніколі не з'яўлялася, не з'яўляецца і ў агляднай будучыні не стане прыладай падрыхтоўкі чалавека да смерці. Зусім наадварот. Яна служыла, служыць і будзе надалей служыць магутным, апрабаваным сродкам сцвярджэння Жыцця – паўнавартаснага і гарманічнага, заснаванага на сапраўдных гуманістычных прынцыпах – Розуме, Праўдзе Свабодзе, Справядлівасці.

Літаратура

1. XXIII World Congress of Philosophy Philosophy as inquiry and Way of Life. – Programme. – Athens, 2013. – 127 s.
2. Гегель Г.В.Ф. Сочинения: в 14 т. / Гегель. – М.: Соцэкгиз, 1934–1954. – Т. 4. – 440 с.
3. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения: в 5 т. / Г.В. Плеханов. – М: Изд-во социально-экономической литературы, 1956–1958. – Т. 5. – 903 с.
4. Лавров П.Л. Философия и социология: в 2 т. / П.Л. Лавров. – М.: Мысль, 1965. – Т. 2. – 703 с.
5. Монтедь. Опыты: в 3 кн. / Монтедь.– М.: Наука, 1979. – Кн. первая и вторая. – 703 с.

А.Х. Бурганов
**«Возрождение цивилизации» как неперенное
условие гуманизации человечества**

1. Исходная посылка

Все молниеносно нарастающие беды, которые ныне переживает человечество, имеют своим источником извращение цивилизации. Убежден в острой необходимости пересмотра взгляда человечества на самого себя, на цивилизацию и роли-места в ней человека. В последних трёх книгах я доказываю, что человечество в плену антигуманных властных вертикалей: экономической, государственной и духовной, влекущих его к гибели.

Человечество, «возложив» функцию своего спасения на несуществующего бога, ни на один, глобального уровня, вызов природы и Истории не смогло дать ответа. ПЕРВЫЙ вызов – нескончаемый социально-экономический кризис, ВТОРОЙ – экологический, ТРЕТИЙ – геолого-космический. И главную причину этого я вижу в недоразвитии и искажении человеческого фактора. Большинство человечества низведено на уровень подопечного недочеловека, лишённого творческих функций, основная забота которого – выживание. *Интеллект многомиллиардного человечества задействован крайне недостаточно.*

2. Теория проблемы

Человек – высшее разумное существо на планете Земля. Он обязан своим умом, высокой нравственностью сберечь себя и свою обитель на веки вечные. И эта задача была бы ему по силам, если бы История, точнее, возникшие в процессе её развития учреждения и, прежде всего, – государство, насилуя Природу, не стремилась её переиначить, действовать вопреки её «программе» в интересах кучки людей, завладевших богатством мира. Государство, будучи, на мой взгляд, *продуктом извращения цивилизации*, «не только в современной, или какой-нибудь другой его форме, которую оно может принять, но в самой сущности его – препятствие для развития общества на началах равенства и свободы, так как государство представляет историческую форму, выработавшуюся и сложившуюся с целью помешать этому развитию». Вся государственная система управления обществом и воспитания ведет к тому, что «в итоге общество получает не человека, а раба»[1, с. 443].

Человек обречен жить в условиях отсутствия абсолютной полноты благ (Н. Алексеев). И потому он, впрочем, как всё живое в мире, особо остро нуждается во взаимной поддержке и солидарности себе подобных (людей). Это, с точки зрения идеала, как для самой природы, так и для её инобытия (общества) – *всеобщий закон*.

И как же он реализуется? В природе превосходно. Гениальный мыслитель и великий общественный деятель XIX-XX вв. П.А. Кропоткин исследовал эту проблему в биологической сфере. «В ходе биологических исследований, в борьбе с вульгаризаторами дарвинизма он развил одно из важнейших положений о взаимопомощи в живой природе, распространив его и на сферу социальных отношений, сформулировал закон взаимной помощи и солидарности» [2, с. 9]. Кропоткин отмечал: «инстинкт и привычки общительности, существующие у всех животных и становящиеся всё более и более властными по мере того, как мы поднимаемся в каждом классе животных от менее развитых умственно к тем, у кого наиболее развита общественность и разум: к муравьям, к пчелам, среди насекомых, к голенатым птицам и попугаям, к обезьянам и наконец к человеку» [3, с. 553]. По Кропоткину, лишь сообразуясь с названным выше законом бытия всего живого, возможна его нормальная достойная жизнь. И что замечательно – формируется коллектив с удесятеренной силой и смелостью: «трясогузка вынуждает иногда ястреба прекратить охоту, а чибис преследует всех хищных птиц, вторгшихся в его *владение*. Но наиболее поразительный урок подобного рода преподносят колибри. Эти птички, более похожие на насекомых, так единодушно и отважно нападают на незваных гостей, что заставляют отступать любых птиц» [3, с. 571, курсив мой – А.Б.].

Подобных примеров множество.

Ну, а как обстоит дело среди нас, людей? Марксизм возлагал надежды на всемирный пролетариат: «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!». Когда их передовой отряд бесславно расставался с, с позволения сказать, коммунизмом, ни один из их других отрядов не шевельнул пальцем. Солидарности не может быть между богатыми и бедными. Её не может быть, в массовом масштабе, и среди самих бедных. Не потому, что они природно гнусные, а потому что им не до абстрактного мышления, не до забот о других, когда сами голодные, холодные, не обустроенные на должном уровне. Отдельные люди и в этих условиях могут солидаризироваться с другими, но в массовом масштабе – нет. В то же время международные объединения капита-

листов, коим ежечасно пророчили крах, – укреплялись. И не случайно. Солидарности на основе отсутствия чего-то существенного (еды, обустроенности и т.п.) не будет, а вот на основе наличного, имеющегося, желательного, чтобы его сохранить и развить, – будет. Действенная солидарность между народами реальна в условиях Всемирной кооперации народов, к которой человечество уже идет через глобализацию, хотя и не так, как следовало бы.

Можно сослаться на еще более назидательный факт из бытия многострадального человечества. Оно во всей своей истории не выходит из войн самых разных видов: фактически «сидит на пороховой бочке»; пребывает в вечной эксплуатации – все противонародные гнусности – дело рук их господ (хорошо организованного на материальной основе незначительного меньшинства). Для действенного объединения народных масс, как на уровне отдельного государства, так и тем более на международном уровне, не хватает «пустячка» – материальной базы. У птиц (у всех животных!) есть такая база, они «собственники», владельцы определенной, освоенной ими территории. В отличие от большинства людей-«перекати поле».

Бытие человека, которому, в отличие от остального животного мира, из средств жизни ничего в готовом виде не дано, императивно запрограммировано на то, чтобы он был его инвестором. При неспособности (невозможности) быть им он оказывается в положении различных ипостасей говорящей домашней скотины, живущей за счет того, что ей кто-то даст что-то потребляемое или позволит его приобрести, например, работой. Инвестиции человека в свое и общественное бытие возможны напрямую лишь в случае наличия у него источников саморазвития.

Природа и История наделили человека интеллектом. Это изначальный, первый источник его саморазвития. Я его называю «внутренним источником», а также собственностью, называемой мной «внешним источником». Инвестиции возможны в двух формах: первая, полученная в наследство от предков, то есть самим собой, своим здоровьем; вторая – вещной собственностью (капиталом). Сегодня абсолютное большинство трудоспособного человечества, лишенное вещного источника саморазвития (собственности, как капитала) вынуждено ограничиваться лишь первой формой инвестирования. И потому не доживает десятки лет отпущенного ему срока жизни.

Согласно диалектику Гегелю, в живой природе *«все вещи противоречивы в самих себе»*; «противоречие же есть корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, обладает импульсом и деятельностью» [4, с. 520, курсив мой – А.Б.]. В философских трудах противоречия анализируются по-марксистски – больше с точки зрения борьбы, противопоставления сторон. Между тем, Гегель, думается, формулируя это свое открытие, имел в виду *не борьбу составляющих его сторон друг с другом внутри самого предмета, вещи, явления (за овладение вертикалью!)*, которой на деле просто нет, а то, что они, горизонтально расположенные, внутренне связанные, сопрягаясь друг с другом, оживляя друг друга, *и делают его таковым*, каков он есть, то есть обеспечивают его *бытие* по эйнштейновской формуле о природе: во «внутреннем совершенстве». Без них его просто нет.

Ленин расшифровал эту формулу Гегеля. Не исключено, оказавшись единственным в философии как науке, понявшим суть диалектики Гегеля, характеризуя её как «самодвижение, источник деятельности, движение жизни и духа». «Признание противоречивых тенденций, – пишет он, – во всех явлениях и процессах природы (и духа и общества в том числе) есть условие познания всех процессов мира в их «самодвижении»». При ином подходе к развитию всего и вся «остаётся в тени самодвижение, его двигательная сила, его источник, его мотив, (или сей источник **переносится во вне – бог, субъект etc**», тогда как при познании в них противоречивых тенденций *«главное внимание устремляется именно на познание источника "самодвижения"»*) [5, с. 317, курсив мой – А.Б.]¹. Применительно ко всему живому и в природной и социальной материи это означает её самопроизвольное движение, созидание в бесконечном разнообразии, непосильном созидать никакому Нечто (одно это свойство материи исключает бытие бога); относительно человека выясняется, что он – *саморазвивающийся субъект. При условиях, исключаящих негативное вторжение в его потенции.*

¹ Годом раньше, в 1914 г. Ленин, конспектируя «Науку логики» Гегеля, писал: «характеристика диалектики: самодвижение, источник деятельности, движение жизни и духа» // Гегель. Наука логики. Том II. Ленин. Конспект книги Гегеля «Наука логики». 1914 г. Берн). – М., 1939. С. LX111).

Гегелевское величайшее открытие в науке логики о *внутреннем* противоречии, как корне всякого движения и жизненности, *есть истина*, которая, как известно, *одна*. Непознание, непризнание её смертельно для любого дела (*предмета, явления*). Особо подчеркну: в данном случае речь идет об истине, которая всем истинам *истина*, так как она выражает саму сущность бытия всего сущего, а её отрицание – его *небытие*. Все учения о коммунизме, к примеру, не интересующиеся проблемой источников его саморазвития, ненаучны, неистинны: *истина* в том, что его, жизнеспособного, реально не может быть. Здесь коренная причина краха советского коммунизма, а не в тактических промахах управленческого или кадрового характера, как это силятся доказывать до сих пор иные «обществоведы».

Величайшая заслуга Ленина в том, что он это открытие Гегеля распространил на познание источника развития всего, исключив из него сверхъестественно-мистического бога², что, подозреваю, трактуется нынешней православной властью страны как его наибольший грех.

Наука философия должна ответить на главный вопрос бытия человека, сохранения его вида: есть в нынешнем образе жизни человечества, формируемом современной цивилизацией, источник его саморазвития или его нет? Ошибка в ответе на него ведет к его краху.

Тайна бытия человека в «цивилизации собственников», в которой связь человека с собственностью осуществляется не столько ради его выживания (биологического, как животного!), сколько – его социального развития как демиурга (собственно человека!). Цивилизация сформировалась в элитарной (извращенной) форме власти крупных собственников, присвоивших национальное богатство стран, сегодня можно сказать: мирового природного богатства в целом. Был нарушен основной, на мой взгляд, «социоестественный» принцип

² Выдающийся казахский поэт и мудрец Абай Кунанбаев (1845-1904 гг.), будучи правоверным мусульманином, горестно рассуждая о неустройстве мира, в сердцах заметил: «Значит, религия возникла там, где когда-то остановился разум! И, значит, слепое повиновение ни к чему не приведет, пока мы не доведем иман (веру.-А.Б.) хотя бы до подобия совершенства, но сейчас до этого невысказанно далеко, и остается верить в то, что ты, Аллах, создал плохое и хорошее, но не ты заставляешь людей совершать добро или зло; ты, Аллах, создал болезни, но не ты заставляешь людей мучиться или, ты, Аллах, создал роскошь и нищету, но не ты превращаешь людей в богачей и бедняков. Иначе невозможно тебя понять» // Абай. Слова назидания. Алматы. 2005. С. 62. В том-то и дело, что церковь утверждена принцип, согласно которому не обязательно нужно понимать постулаты веры, им надо ВЕРИТЬ!!! Даже, если они – сплошная глупость!

родства, наследования социумом норм самой природы (естества), была игнорирована реальность, согласно которой человек, людское общество, будучи частью природы, являют собой её инобытие в стадии её преемственного интеллектуального развития. В соответствии с законом, названным Гегелем *законом отрицания отрицания* (я его понимаю в роли закона *преемственности* в развитии).

3. *Людское неравенство*

Проблема источников саморазвития, как бы, напрямую упирается в физическую и интеллектуальную дисгармонию членов человеческого общества, в которой добывается (производится) «внешний источник» саморазвития. Естественно, в меру возможностей каждого. Следовательно, вроде бы, правомерно утверждение известного политолога С. Караганова: «Равноправие не заложено в природе человека» [6]. Допустим, что так.

Взамен всего, недоданного природой человеку (по Камю, он обделен и обманут мирозданием), ему дан интеллект в развитии и в суряге с нравственностью, формирующие у него душу, которая и решает ориентировать социум на выправление недоделок (ошибок) природы. Иначе надо думать, что природой человека (человечества) предусмотрено основную его часть, большинство навечно оставлять в качестве говорящего животного – недочеловека, коль скоро будут равноправными лишь те, кто самодостаточны и имеют источники саморазвития. Лишенные последних будут обречены всю дорогу жизни проходить с протянутой рукой, обращенной к «равноправным». Физическое или психическое неравенство людей, рождаемое природой, не может служить основанием как для нищенского существования, так и для политического неравенства, создаваемые самими людьми в извращенной цивилизации. Сама политика, рожденная извращением цивилизации, расколовшей человечество на бедствующее большинство и «элитное» меньшинство, нелегитимна. Не гоже человеку управлять себе подобным. Он сам, кооперируясь со всеми другими людьми, может управлять «вещами», организуя производство, науку, искусство, спорт и т.п. Общество должно состоять из равноправных и равнообязанных людей-субъектов развития (что должно разумеется само собой). Как оно, собственно говоря, и «программировалось» в изначальной «редакции» создаваемой цивилизации (в условиях принадлежности всего природного богатства всем людям). Утверждение С. Караганова, как бы, подтверждает вывод А. Камю о неотложности «возрождения цивилизации».

4. Интеллектуальный прорыв

Сегодня девяти десятым человечества худо. Отсюда всё убыстряющееся обострение буквально всех противоречий, преобразующихся в непримиримые противоположности вплоть до массовых бессмысленных убийств.

Не пришло ли время философской науке ответить на фундаментальные вопросы о том, каково естественное, в социуме, положение человека? Вечна Жизнь человечества на Земле или нет, она дана человеку на счастье или придется-таки смириться с неизбежностью бесконечных страданий и мук, творимых им же самим, а в недалеком будущем – гибели?

Человечество нуждается в интеллектуальном прорыве. Я, вслед Альберу Камю, предлагаю один из его вариантов. Исхожу из того, что человечество с самого начала своего общественного бытия формировало свою цивилизацию как сообщество *субъектов развития*, которым природа ничего в готовом виде не дала, и потому они обязаны сами хранить и развивать свой вид, а также свою обитель-планету Земля. Они пользовались всеми благами природы на равных началах. Однако впоследствии, по причинам объективного и субъективного свойства [7, с. 58-60], цивилизация оформилась как элитарная. В ней произошли отход от естественной диалектики Жизни, рождающей в социуме внутренние противоречия, и замена их искусственно инициируемой «борьбой противоположностей» во всей жизнедеятельности, объективным результатом которой является поражение (погибель) одной из сторон. Все виды войн – следствие этой подмены естественного искусственным. В этом – *самоедство* человечества и его гибель. К великому сожалению, здесь активно-печальная роль России, история которой насыщена участием в войнах всех ипостасей, особенно в мировых бойнях.

Заглавная идея моей концепции – *возвращение* человечества на *исходные* позиции, но на более развитые, *гуманные*. Идея *перевода цивилизации собственников из элитарной стадии на демократическую, с людьми самодостаточными, с источниками саморазвития, обеспечивающими каждому человеку возможность самореализации как человеческому человеку. Конечная цель – завершение формирования цивилизации человека*[10].

Представляется, что назрела острая нужда в создании «Всемирного фонда возрождения цивилизации», первоочередной задачей которого было бы просвещение народных масс, выяснение места и роли

человека на планете Земля, поиск способов избежать предвиденной лауреатом нобелевской премии де Дювом (1974 г.) [8] в среднесрочном периоде планетарной катастрофы – конца человечества в том виде, в котором оно существует. В своем интервью газете «Суар» в канун смерти он выразил беспокойство по поводу «эволюции современного мира, несущегося на «глухую стену». Причиной этому является «генетический эгоизм» отдельного ряда личностей и групп людей, которые не способны предвидеть, составить рациональный план того, как следует поступить в долгосрочной перспективе, чтобы в результате обеспечить выживание всей планеты» [9].

5. *Выход из тупика*

Я предлагаю проект материалистического свойства, опираясь на такое философское понятие, согласно которому любое дело (явление) жизне-дееспособно, если в себе имеет источник саморазвития, по-нуждающий его *быть и действовать*.

Главный тезис: собственность – абсолютно необходимый экономико-социальный атрибут человека как такового, без неё он власть имущими и богатыми превращается в подобие домашнего животного. Видимо, самопроизвольно (объективно) начавшийся процесс разделения людей по имущественному положению со временем был закреплен, приняв характер извращения цивилизации посредством лишения большинства людей статуса и функции субъектов развития. Относительно женской половины человечества оно осуществилось половым неравенством: женщина стала рабыней раба. Лишив её собственности и, соответственно, – статуса субъекта развития, её естественную детородную функцию совместили с сексуальной эксплуатацией. Женщин превратили в «объект потребления» как животных, впрочем, издевательство над которыми преследуется законом.

Заключение

К великому сожалению, я полностью разочарован работой 23-го Всемирного философского конгресса. Сборник абстрактов опубликован на семи языках. Сотни, тысячи интеллектуалов, съехавшихся со всего света, не могут общаться друг с другом: языковой барьер. Зато у человечества колоссальные успехи в создании средств уничтожения друг друга, а до средств общения друг с другом руки не доходят. Интеллектуальная ущербность человечества очевидна. А ведь это погибельно. Движение вселенской материи человеку является случайно и во множестве – во вред ему. Человек, как

минимум, обязан минимизировать ущерб, а то и предотвращать. Но ему не до этого: надо как можно более уничтожать себе подобных. В особо опасном положении Россия, которой управляет философски неграмотная, юридически малограмотная, верующая в мифического бога-спасителя «элита». Россия возвращается в средневековое и советское мракобесие.

Я участвовал в работе 22-го Всемирного Философского Конгресса (г. Сеул) с докладом «Переосмысление философии социальной справедливости», по сути своей развитом в докладе на 23-м Конгрессе. К великому сожалению, идея А. Камю о возрождении цивилизации, предупреждение другого лауреата нобелевской премии, де Дюва, недавно ушедшего из жизни с мыслью о том, что человечество в нынешнем виде протянет недолго, мировым общественным мнением *не услышаны*, не замечены.

На патологическую реальность бытия, непрерывно создаваемую нашей (извращенной!) цивилизацией, человечество реагирует патологически же – известным методом: «клин вышибается клином». «Болезнь» загоняется вглубь. Потому как не знает Истинной меры воздействия. Если человечество сумеет воспользоваться открытиями своих великих мыслителей Гегеля, Ленина, Кропоткина, а также советами нобелиатов Камю и де Дюва, то оно, со своей обителью – планетой Земля, пребудет во Вселенной вечно! Процветающим!

Мне кажется, ниже приводимое стихотворение А.С. Пушкина «Возрождение» – в русле моей концепции:

Художник-варвар кистью сонной
Картину гения чернит
И свой рисунок беззаконный
Над ней бессмысленно чертит.
Но краски чуждые, с летами,
Спадают ветхой чешуей;
Созданье гения пред нами
Выходит с прежней красотой.
Так исчезают заблужденья
С измученной души моей,
И возникают в ней виденья
Первоначальных, чистых дней.

(А.С. Пушкин Собр.соч. в шести томах. Т. I. М., 1949. С. 151)

Литература

1. *Кропоткин П.А.* Хлеб и воля. Современная наука и анархия. М., Правда, 1990. – 638 с.
2. *Талеров П.И., Ширинянец А.А.* Петр Алексеевич Кропоткин / П.И. Талеров, А.А. Ширинянец // П.А. Кропоткин П.А. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010. – 895 с.
3. *Кропоткин П.А.* Этика. Т. 2. Сущность нравственности // Кропоткин П.А. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010. – 895 с.
4. *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. 5.
5. *Ленин В.И.* Полн. Собр. Соч. Т. 29. С. 317. (Курсив мой. - А.Б.) Годом раньше, в 1914 г. Ленин, конспектируя «Науку логики» Гегеля, писал: «характеристика диалектики: самодвижение, источник деятельности, движение жизни и духа» // Гегель. Наука логики. Том II. Ленин. Конспект книги Гегеля «Наука логики». 1914 г. Берн). – М. Политиздат, 1939. С. LX111).
6. Пять событий недели // Российская газета, 22 августа 2013 г.
7. См. *Бурганов А.Х.* Приглашение Мессии. М., 2012.
8. *Косарев Д.* (Брюссель). Нобелевский лауреат выбрал эвтаназию // Российская газета. Неделя. 8 мая 2013 г.
9. *Кравчук-Рудометкина Е.* // Биржевой лидер. – 2013. – №49. – 26 мая 2013 г.
10. *Бурганов А.Х.* Человек свободный. Философия источников саморазвития (самодостаточности) человека / Бурганов А.Х. – ., Каллиграф, 2011 – 360 с.

А.Г. Воржецов

Политическая (демократическая) модернизация в постсоветской России как основа гуманизации социума

Более двадцати лет продолжается трансформация постсоветской России. Происходят изменения во всех сферах жизни общества. Достигнуты определённые положительные результаты. Так «развивается экономика – а это, прежде всего, люди, их работа, их доходы, их новые возможности». Причём «по сравнению с 90-ми годами бедность сегодня сократилась более чем в 2,5 раза». И «согласно независимым исследованиям, реальные доходы четырёх из пяти россиян превышают уровень 1989 года – «пика развития СССР...». А «больше 80% российских семей сегодня имеет более высокий уровень потребления, чем средний уровень потребления советской семьи» [1].

В настоящее время Россия является шестой страной в мире по объёму ВВП (после США, КНР, Индии, Японии, Германии). Однако по такому интегральному показателю экономического развития, как ВВП на душу населения, Россия с 18000 долларов в год находится лишь на 77 месте. По всем другим гуманитарным рейтингам, в том числе в сфере науки и образования, Россия находится примерно на том же уровне, что по ВВП на душу населения [2]. Так, «уровень жизни и степень имущественной обеспеченности россиян в среднем более чем скромны». И «квартиру, машину и дачу – своего рода престижный набор, свидетельствующий в России о довольно высоком уровне жизни – имеют 17 %, а сбережения, достаточные, чтобы прожить на них не менее года, – лишь 4 % населения...» [3, с. 284].

А «современный российский социум может быть описан как относительно целостная система, сочетающая в себе элементы и нарождающегося капитализма и сущностные остатки советской системы» [3, с. 13]. Постсоветская «Россия до сих пор может характеризоваться как общество «переходного типа», перспектив эволюции которого в направлении демократии представляются весьма неопределёнными» [3, с. 16].

В понимании подавляющего большинства россиян «демократия – это такая система, которая ориентирована на идею общего блага и обеспечивает законность и правопорядок, реализацию гражданских прав и свобод, равно как и достойный уровень жизни» [3, с. 16]. Больше всего надежд граждане страны связывали с демократией в начале 1990-х годов. Однако осуществление социально-политического и экономического проекта в период правления Б.Н. Ельцина не оправдало ожиданий россиян. И, как следствие, негативное отношение к нему было перенесено и на демократические процедуры и институты, посредством которых данный проект воплощался в жизнь. Россияне разочаровались «демократией по-русски». Однако, «несмотря на все издержки переходного периода, в сознании большинства россиян укоренилось мнение, что не только «свобода лучше, чем несвобода», но и «демократия лучше, чем недемократия». И «такой точки зрения придерживаются 44 % против 20 %». Но «нельзя не видеть и того, что число россиян, убеждённых в важности демократических процедур для организации в обществе нормальной жизни, за последние 10 лет сократилось с 51 % до 44 %». А «с другой стороны, лишь около четверти опрошенных (28 %) назвали современную Россию демократиче-

ской страной». И «заметно больше тех (48 %), кто так не считает, полагая, что наша страна сегодня так же далека от демократии, как и двадцать лет назад» [3, с. 13-15].

Во многом это связано с реализацией Конституции РФ, принятой 12 декабря 1993 года. Конституция РФ была принята в период противостояния Президента РФ и Верховного Совета РФ. В условиях конфронтации между ветвями власти Президент РФ дал поручение двум юристам С. Алексееву и С. Шахраю в короткий срок подготовить альтернативный проект проекту Конституции, разработанному комиссией Верховного Совета РФ. И имелась возможность в рамках Конституционного Собрания РФ обсудить два проекта – президентский и парламентский и на их базе разработать единый проект Конституции РФ. А те положения, которые не смогли согласовать представители обоих вариантов Конституции, можно было сформулировать в вопросы, на которые граждане страны могли бы дать ответ на референдуме. Это был бы демократический вариант принятия Конституции РФ. Вместо Конституционного Собрания было проведено конституционное совещание, на котором преобладали сторонники Президента РФ. Более того, после окончания конституционного совещания были внесены изменения, направленные на расширение полномочий Президента РФ. Этот факт подтвердил и один из разработчиков президентского проекта Конституции РФ С. Шахрай [4]. И поэтому Конституция РФ оказалась внутренне противоречивой. С одной стороны, первая и вторая главы, в которых провозглашаются принципы демократического государства и права и свободы человека и гражданина, а с другой стороны, имеется четвёртая глава, в которой сформулированы по существу авторитарные полномочия Президента РФ. По мнению А. Медушевского, «современная Конституция России, однако, оказалась внутренне противоречива: реализуя в полном объёме западную концепцию прав личности, она, в то же время, закрепляла достаточно авторитарную модель президентской власти, превращавшую её в движущую силу и решающий (если не существенный) инструмент политического процесса» [5]. И поэтому не случайно, что «сконструированная на основе российской Конституции 1993 года политическая система именно в силу не до конца сбалансированных полномочий между институтами власти объективно продуцирует становление безоппонентного режима» [6].

Длительное время не велось активной политической дискуссии относительно содержания Конституции РФ в обществе и государ-

ственных институтах. Ситуация стала меняться в последние годы. В конце 2011 года коллективом Центра проблемного анализа и государственно-управленческого проектирования был разработан полномасштабный научный макет новой Конституции России. Авторы в пояснительной записке отмечают, что назрела потребность в разработке новой Конституции РФ или, по крайней мере, в её обновлении. Об этом свидетельствуют результаты контент-анализа 270 авторефератов диссертаций на соискание учёной степени доктора и кандидата юридических наук по специальности 12.00.02 – конституционное право за 2007 – 2010 гг. Во всех этих авторефератах содержатся предложения по обновлению Конституции РФ [7]. На наш взгляд, конституционная реформа в России необходима, во-первых, для того, чтобы устранить чрезмерную концентрацию власти в руках Президента РФ; во-вторых, для восстановления в Государственной Думе в полном объёме контрольной функции и функции формирования правительства на партийной основе; в-третьих, важным представляется перераспределение некоторых полномочий между Президентом РФ, Правительством РФ и Государственной Думой РФ; в-четвёртых, чтобы реализовать в полном объёме принцип приоритета прав и свобод человека и гражданина, сформулированный в статье 2 Конституции РФ: «Человек, его права и свободы являются высшей ценностью. Признание, соблюдение и защита прав и свобод человека и гражданина – обязанность государства» [8].

Проведение конституционной реформы в РФ является важнейшей политико-правовой проблемой. Без её осуществления невозможно провести реальную политическую модернизацию в России. Затяжка с проведением конституционной реформы окажет негативное влияние не только на процесс социально-политического развития страны, но и на перспективы экономической модернизации, а также на эффективность борьбы с коррупцией. На наш взгляд, конституционная реформа в стране должна быть проведена в ближайшие годы (2014 – 2015 гг.). Инициатором проведения конституционной реформы в РФ должны стать: Президент РФ, лидеры политических партий, руководители общественных организаций, известные учёные-обществоведы. Может быть организовано всенародное обсуждение поправок в Конституцию РФ. Необходимо провести социологические исследования по данной проблеме как среди экспертов, так и среди граждан страны.

Проведение конституционной реформы должно стать определяющей задачей в осуществлении Программы политической (демократической) модернизации в России до 2018 года. Другой задачей в политической сфере страны является формирование политической конкуренции. Для этого необходимо решить проблему создания крупных политических партий доктринального типа (консервативной, социал-демократической, и социал-либеральной) на базе модернизации существующих партий, а также укрупнения близких по идеологии партий. Во-первых, представители этих партий должны принять непосредственное участие в разработке Программы политической модернизации в РФ до 2018 года; во-вторых, в программах этих партий должны быть закреплены стратегические цели российского государства (демократическое и социальное государство), содержащиеся в статьях 1 и 7 Конституции РФ. В ближайшее время следует внести изменения в закон, регламентирующий минимальную численность партии. Необходимо увеличить минимальную численность партий с 500 до 5 – 10 тысяч человек. Об этом свидетельствуют и результаты целевого экспертного опроса по проблемам демократизации страны среди преподавателей общественных наук вузов Казани³. 55 % опрошенных поддерживают идею увеличения минимальной численности партии до 5 – 10 тысяч человек.

Для реализации принципов верховенства права и приоритета прав и свобод человека и гражданина необходимо проведение комплексной судебной реформы, включая реформирование всех правоохранительных органов с целью создания независимой судебной системы в стране. Эту идею поддержали 80 % опрошенных преподавателей-обществоведов вузов Казани. Для осуществления политической (демократической) модернизации в России важное значение имеет решение проблемы превращения средств массовой информации в «четвёртую власть», независимую от 3-х ветвей государственной власти. Необходимо разработать комплекс законов, направленных на развитие равноправных отношений между властью и бизнесом; на создание благоприятных условий для развития предпринимательства в нашей стране. Своеобразным тестом гуманизации социума могут стать выборы в Государственную Думу в 2016 году (при усло-

³ Опрос был проведён в феврале 2013 года. Опрошено 100 преподавателей-обществоведов вузов Казани по линии Центра социального и политического прогнозирования при КНИТУ (рук. Воржецов А.Г.).

вии реализации основных положений Программы политической модернизации и при условии перехода к электронному голосованию).

Президент РФ В.В. Путин 12 декабря 2012 года заявил, что «изменения, модернизация политической системы естественны и даже необходимы...» И «что для России нет и не может быть другого политического выбора, кроме демократии» [9].

Поэтому имеются определённые основания для того, что в ближайшие годы возможны серьёзные изменения в политической системе страны в процессе её демократизации. А реальная демократия станет основой гуманизации российского общества.

Литература

1. *Путин В.В.* Россия сосредотачивается. Ориентиры. / В.В. Путин. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2012. – 128 с.

2. *Радзиховский Л.* Глобус вращается / Л. Радзиховский. // Российская газета. – 2013. – 13 августа.

3. *Горшков М.К.* Российское общество как оно есть (опыт социологической диагностики). / М.К. Горшков. – М.: Новый хронограф, 2011. – 672 с.

4. *Воржецов А.Г.* Политическая трансформация в постсоветской России. / А.Г. Воржецов. – Казань: Изд-во КНИТУ, 2011. – 164 с.

5. *Медушевский А.* Пределы гибкости Конституции России 1993 г. и способы её модификации / А. Медушевский. // Конституционное развитие России: задачи институционального проектирования / Под ред. Н.Ю. Беляевой. – М.: ТЕИС, 2007. – с. 84-96.

6. *Краснов М.А.* Россия как полупрезидентская республика: проблемы баланса полномочий / М.А. Краснов // Государство и право. – 2003. – № 10. – с. 15-24.

7. Научный макет новой Конституции России / Под общей редакцией С.С. Сулакшина. – М.: Научный эксперт, 2011. – 350 с.

8. Конституция Российской Федерации. – М.: Норма, 2008. – 128 с.

9. *Путин В.В.* Послание Президента РФ Федеральному Собранию Российской Федерации / В.В. Путин // Российская газета. – 2012. – 13 декабря.

Е.О. Дубровная

Социально-этические категории «Ближний и Дальний» в контексте анализа сущности гуманизма

Одно из мнений, встречающееся в современной философской литературе, – мнение о том, что гуманизм как целостное мировоззрение и умственное движение был весьма слабо представлен в русской

истории. Современные мыслители также высказывают мнение, что принципы гуманизма чужды и современной культуре. В своей статье мы хотели бы подвергнуть сомнению последнее утверждение и показать, что гуманистическая культура всегда ярко присутствовала в философии российских мыслителей.

Гуманизм – это философское мировоззрение, в центре которого находится идея человека как высшей ценности. Мы считаем, что это понятие можно охарактеризовать как «заботу о ближнем» или «любовь к ближнему». Стоит отметить, что этим нравственным началом проникнуты все основные религиозные доктрины и учения.

Для более глубокого понимания гуманистической традиции в российской культуре необходимо отметить ключевые аспекты философской мысли в России.

Говоря о русской философии, нельзя не подчеркнуть важнейшую онтологическую, религиозную, гносеологическую и, конечно же, социальную категорию «Соборность». Поразительно, но этот термин не имеет перевода на другие языки, и это подчеркивает самобытность феномена.

Соборность можно рассматривать как один из источников мировоззрения философов-гуманистов. Суть этого феномена лежит в духовности и свободе человека, его внутренней связи с другими членами общества. Большой пласт философских трудов был посвящен данной категории. Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, В.С. Соловьев, С.Л. Франк и другие величайшие мыслители писали о соборности.

Так, Н.А. Бердяев в своем произведении «Царство Духа и царство Кесаря» отмечает: ««Мы» в соборности не есть коллектив» [1, с. 251]. Этим он, на наш взгляд, подчеркивает, что соборность – не сумма индивидов, а качественно новое образование. Это та соборность, что дополняет каждого человека, делает его полнее. Выражением соборности может служить со-общество, где личность не подавлена и не отчуждена от своей сути. В религиозной философии идею соборности связывают с идеалами любви и свободы. Н. Бердяев видит в соборности саму идею Церкви и церковного спасения: «Есть круговая соборная ответственность всех людей за всех, каждого за весь мир, все люди – братья по несчастью, все люди участвовали в первородном грехе, и каждый может спастись лишь вместе с миром» [2, с. 190].

На наш взгляд, суть феномена соборности очень хорошо выражает высказывание Вяч. Иванова: «Соборность – задание, а не данность, она никогда еще не осуществлялась на земле всецело и прочно, и ее также нельзя найти здесь или там, как Бога» [3, с. 100]. Соборность – это идеальное состояние, к которому интуитивно стремится современный человек, лишенный метафизических основ. «Человек, – пишет М. Хайдеггер, – не имея трансцендентной опоры, не может стойко перенести жестокие невзгоды, он впадает в житейский страх. Этот страх калечит первооснову человека, его изначальная тоска по безусловному теряет свою чистоту и требовательность. Индивид начинает смешивать безусловное и самые вульгарные его суррогаты» [4].

О «неполноценности» человека, о необходимости «другого» (будь то «ближний» или «дальний») говорит и французский философ, стоявший у истоков постмодернизма, Ж. Батай: «В основе каждого существа лежит принцип недостаточности...». Он пишет о том, что «оставшись в одиночку, существо замыкается в себе самом, усыпляется и окоченеваает» [5, с. 12].

Одним из этапов развития гуманистической культуры в русской истории стала философия марксизма. Распространено мнение, что в России марксизм стал продолжением русской религиозной мысли. Н.А. Бердяев подчеркивает в своей работе «Истоки и смысл русского коммунизма», что в марксизме помимо экономического материализма есть и другая сторона: марксизм есть учение об избавлении, о мессианском призвании пролетариата, о грядущем совершенном обществе, в котором человек уже не будет зависеть от экономики, о мощи и победе человека над иррациональными силами природы и общества. Смысл марксистской философии – в идее гуманизации общества.

Н. Бердяев предупреждает, что гуманизм, как и любое явление, может открыться с другой стороны: «Человек теряет социальные ориентиры, связь с другими, а гуманизм скатывается до идеи самодостаточности человека, самообоготворения человека, «когда человек остается с самим собой, замыкается в человеческом, то он создает себе идолов, без которых он не может возвышаться» [6].

Одно из центральных понятий философии марксизма – отчуждение. Как известно, анализ этого феномена проделал К. Маркс в своей ранней работе «Экономическо-философские рукописи». Помимо отчуждения труда, он выделяет и другие формы: от своей собственной сущности и людей друг от друга [7, с. 94-95]. Отчуждение человека от самого себя ведет к разделению человеческого «Я» и к деперсонализа-

ции личности. Причина этого во внешней проявленности Я и ответного восприятия Другого. Данная стадия обнаружения отчуждения приводит к самому глубокому экзистенциальному одиночеству.

Что же остается человеку, отчужденному от других людей? Что ждет его в мире без «ближних»? В этом случае связь с другими потеряна, остается, на наш взгляд, лишь стремление к удовольствию. Есть призрачная иллюзия, что человек здесь что-то имеет, что-то, что может наполнить его пустоту смыслом. Он стремится к удовольствию, наслаждению, утехам, забывая при этом про самое главное. Он постоянно оказывается зависимым от обстоятельств, от того, что он имеет, боясь потерять иллюзорный смысл его жизни: богатство, успех, славу, почет. Выражаясь языком М. Хайдеггера, это «бытие – к – смерти».

Философия экзистенциализма выявила и еще одно интересное свойство процесса отчуждения. Стало понятно, что мы не можем говорить, что процесс отчуждения несет в себе только негативные моменты. Напротив, в метафизическом плане становление личности немислимо без отчуждения, это необходимый момент познания собственной сущности. Такая философия, близкая по духу русской философии, появилась как реакция на кризис классической философии и позитивизма. В России ярчайшими образцами философии экзистенциализма стали работы Л.И. Шестова и уже выше упомянутого Н.А. Бердяева. Они, также как и их заграничные единомышленники, во главе философии ставили человека с его внутренними переживаниями.

Ю. Хабермас, анализируя работу философа-экзистенциалиста С. Кьеркегора, отмечает интересный момент: «Кьеркегор описывает беспокойство личности, которая, осознавая свое предназначение – необходимость быть собой, – скрывается в альтернативах, отчаивается ... желает быть другим, желает себе новое Я» [8]. Когда же приходит понимание, что источник отчаяния в бегстве от действительности самого человека, тогда он отчаянно пытается «желать быть собой». Отчаянный провал этого последнего усилия, опирающегося исключительно на желание быть собой, ведет конечный дух к трансцендированию своего Я и к признанию зависимости от Другого.

Преодолеть этот разрыв человек может через взаимоотношение «Я-Ты», а точнее – от направленности «я» к «ты». Это отношение, которое можно проследить на всех уровнях нашей жизни – от отношения к другим людям в повседневной жизни до самых высоких форм общения, в самоотверженной любви к другому человеку или в молитве как непосредственном общении с «абсолютным Ты».

Способность человека выходить за рамки себя, трансценденция от «я» к другому позволяет также переноситься за временные рамки, осмыслять свое настоящее через призму прошлого и будущего. Только так возможно осуществить соборность всех людей. Соборность – это целостная духовная реальность, где все члены связаны органически, а не внешне. Внутри этого единства каждая личность сохраняет свою свободу и неповторимость. Это возможно, если единство зиждется на бескорыстной, самоотверженной любви.

Гуманность начинается с осознания себя и своего места в окружающем мире, а человечность зарождается тогда, когда стремление к совершенствованию направляется и на кого-то еще, сперва пусть близкого, знакомого, затем и на далекого, а нередко и на чужого.

Гуманистическое общество невозможно построить, не оглядываясь на социально-этические координаты «Ближний» и «Дальний». Так «Дальний» может выступать зеркалом, в котором видно то, что невозможно рассмотреть в «Ближнем». В знаменитой антиутопии Е. Замятина «Мы» главный герой впервые смог оказаться наедине с собой лишь тогда, когда метафизически отдалился от себя, увидел в себе нечто чуждое и дальнее: «Из «там» я гляжу на себя – на него и твердо знаю: он – посторонний, чужой мне, я встретился с ним первый раз в жизни. А я настоящий, я-не-он...» [9].

Эти этические категории дают человеку возможность быть «самим собой» – они наделяют его внутренней имманентной свободой. Свобода человека – вот одно из самых ценных свойств социальной реальности, провозглашаемых гуманистами всех эпох.

В русской истории также всегда была тяга к свободе, но она не принимается иначе как соподчинение вселенской правде. Свобода личности понимается как венец общественности.

Проблема свободы актуальна и в настоящее время. Сегодня российские граждане чувствуют себя, условно говоря, более «свободными» в просторах Интернет-пространства.

Виртуальное пространство все больше пересекается с социальным, подчас накладываясь на него. Социальные сети служат не только для общения с интересным собеседником: образование, бизнес-проекты, покупки, экономическая составляющая – целый мир, который человек создает сам. Обращает на себя внимание факт, что в виртуальной реальности человек себя проявляет более активно и в политической сфере: наиболее масштабные акции протеста в России брали свое начало в социальных сетях. Дело в том, что современный че-

ловек доверяет больше тому, что прочитано на интернет-форумах, чем словам, сказанным с экрана телевизора. Так, большую популярность в России и в мире получила блогосфера, где человек может «открыться миру». Эта область требует особого и более пристального изучения. В статье мы лишь подчеркнем, что блогосфера – новое информационное пространство, более независимое и сложнее контролируемое. На сегодняшний день мы можем наблюдать становление новой субкультуры, организованной «блогерами».

Все это дает нам основание полагать, что общество, отвечающее принципам гуманизма (то есть отстаивающее свободу человека, мир, который человек творит сам), складывается в Интернет-пространстве. Именно здесь средствам массовой информации предоставлено больше независимости и свободы в выборе тем при написании статей, репортажей, очерков. Более того, можно отметить, что идеалы гуманизма всегда были свойственны русской культуре и философии.

Социально-философские категории «Ближний – Дальний» помогают раскрыть отношения человека к себе, другим и миру, что также способствует более глубокому пониманию основ гуманистического мировоззрения.

Литература

1. *Бердяев Н.А.* Судьба России: опыты по психологии войны и национальности / Н.А. Бердяев. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 240 с.
2. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. – М.: Правда, 1989.– 608 с.
3. *Иванов В.И.* Родное и вселенское. / В.И. Иванов. – М.: Республика, 1994. – 428 с.
4. *Соловьев Э.Ю.* Экзистенциализм / Э.Ю. Соловьев. – Научно-просветительский журнал «Скепсис» [Электронный ресурс]. URL: http://scepsis.net/library/id_2660.html (дата обращения: 31.08.13)
5. *Бланшо М.* Неопишемое сообщество / пер. с фр. Ю. Стефанова. / М. Бланшо – М.: МФФ, 1998. – С. 12.
6. *Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Н.А. Бердяев. – Париж: YMCA-PRESS, 1952.
7. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., Т. 49. / К. Маркс и Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1974. – 551 с.
8. *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. / Ю. Хабермас [Электронный ресурс]. URL: <http://profilib.com/chtenie/114464/yurgen-khabermas-buduschee-chelovecheskoy-prirody-3.php> (дата обращения: 31.08.13)

9. *Замятин Е. Мы.* / Е Замятин. – Русский литературный клуб «Классика.Ру» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.klassika.ru/read.html?proza/zamyatin/zamy003.txt&page=8> (дата обращения: 31.08.13)

Л.В. Ефимова
Гуманистические основания успеха

В современности успех и его достижение становится стратегической задачей жизненного пути личности, влияя на ценностную шкалу, мотивируя деятельность и определяя поведение. На этом пути человек преодолевает различные трудности и препятствия, постоянно самосовершенствуясь. Проявление своих способностей, как и развитие личности, являясь предпосылкой успеха, характерны для гуманизма и его установок. Более того, актуальным до сегодняшнего дня, на наш взгляд, является тот факт, что в философии гуманизма огромное значение уделяется вопросам этического характера. В процессе самореализации человек, проходя ряд ступеней – от низшей (ступень удовлетворения физиологических потребностей) до высшей (достижение успеха), – неизбежно встречается с проблемами этического характера, решая вопросы, связанные с ситуацией морального выбора. Поэтому в процессе достижения успеха никогда нельзя забывать об этическом аспекте, являющимся составляющим компонентом философии гуманизма. Объясняется это тем, что успех имеет человеческое лицо и измерение, достигаясь в обществе. Неслучайно личность, осуществляющая движение к успеху, должна считаться с моральными законами, принятыми в социуме и имеющими безусловный характер. Заметим, этико-общественные принципы и нормы, в том числе обуславливающие успех, в разные эпохи имели различные акценты, что диктовалось господствующей мировоззренческой парадигмой и ментальностью. Так, в Античности успех связывали только с самим человеком, исходя из установки, что его может добиться каждый здесь и сейчас. Софисты олицетворяли успех с властью над умами окружающих, что проявлялось в умении владеть/манипулировать аудиторией. Аристотель среди этических проявлений успеха особо выделял деятельность души, способствующую самореализации личности.

Как мировоззренческое движение гуманизм заявил о себе в XIV в., став важнейшей составляющей Ренессанса. Он выступил в качестве целостной системы, в центре которой стояли человек, проблема улучшения его природы, земные и неземные (религиозные) потребности. Как справедливо считал Ф. Петрарка, гуманизм – это совершенствование своего внутреннего мира, успокоение человеческого духа посредством пути к Богу: «Я всегда искал уединенной жизни..., чтобы убежать от этих извращенных умов, которые утратили дорогу на небо»[1, с.133]. Практически все великие гуманисты (Дж.Бокаччо, Микеланджело, Леонардо да Винчи, М.Монтень, Ф.Рабле, У.Шекспир и др.) верили, что только гуманистические идеалы и их воплощение в реальной жизни будут способствовать самосовершенствованию человека, реализации его возможностей, развитию чести и достоинства. Заметим, проявление принципов гуманизма, безусловно, можно обнаружить в истории философской мысли и гораздо раньше.

В современном мире нередко происходит подмена и искажение феноменов и понятий. Не исключением в этом ряду стали успех и принципы гуманизма, подвергшиеся симуляции. Сегодня человечность в отношениях между людьми отходит на второй план. Нравственные и социальные установки, предполагающие сочувствие к людям и оказание помощи, становятся неактуальными. На первый план выходят корыстные цели, связанные с извлечением выгоды и получением признания только для себя. Морально-этический облик человека деформируется. Общепринятые общественные представления о добре и зле, хорошем и плохом, правильном и неправильном трансформируются. Гуманизм, претерпевая подобные изменения и выступая в качестве симулякра, распространяется, встречаясь повсеместно. Под лозунгом «Все для человека и его блага!» мы все чаще потребляем разного рода заменители, показывающие нам «как бы жизнь» или жизнь для избранных (своеобразное воплощение элитарного гуманизма). Сегодня утрируется замечание, сделанное еще Цицероном, согласно которому гуманизм является прерогативой только верхушки общества, получившей возможность образования и достойной жизни. Ярким образцом элитарности гуманизма является реклама, олицетворяющая собой гламурированную «правду о лжи» или «ложь о правде» [см.2]. Создавая мифологизированную реальность, реклама заставляет всех жить по стандартам, которые она создает и задает.

Негативное влияние на человека оказывают техника и технологии: активно вторгаясь в жизнь человека, они уничтожают в нем индивидуальную неповторимость и превращают в запрограммированное существо, в котором исчезает творческое начало и творческий подход к бытию. Подчеркнем, во все времена творчество, основанное на идеях гуманизма, помогало развивать потенциальные возможности личности, способствуя ее самореализации и достижению успеха. В современном мире человек, становясь все более запрограммированным организмом, изо дня в день выполняет ряд заложенных в нем функций, не отступая от них на шаг. С одной стороны, технологии помогают человеку и облегчают его существование, но с другой – исчезает нечто, связанное с духовным проявлением человека. В связи с этим возникает вопрос: способствует ли тотальная информатизация и технологизация общества проявлению гуманизма? Ответ однозначный: не способствует.

Возникший искусственный (высоко технологизированный и виртуально-информационный) мир, в котором человек обитает, становится оком как бы существования и как бы мышления, то есть симулякром. В рамках этого бытия человек как «существо, играющее символами» все больше начинает отходить на второй план, становясь играемым [см.3]. При этом личность, опираясь на технологии и деятельность машин, чувствует себя незащищенной в современном мире: без автомобиля она не может передвигаться, без сотового телефона не способна к коммуникации и т.п. Технологизированный мир нельзя назвать миром проявления гуманизма и гуманности. Он все более делает человека отчужденным, потеряннным, незнающим своих целей и неспособным к самостоятельности проявления.

Рано или поздно мир безумного соблазна и потребления, забывший о принципах гуманизма, придет к своей кризисной точке. Уже сегодня люди начинают осознавать, что любые новшества технического прогресса должны быть только помощниками в жизни человека, а не средствами умственного и физического расслабления. Вспомним слова К.Маркса, справедливо заметившего, что «смысл жизни надо видеть не в приспособлении к непрерывно меняющемуся окружению, а во всестороннем гармоническом развитии личностного бытия»[4, с.142]. В связи с этим, сегодня актуальной становится проблема очередных трансформаций человека, связанная с духовно-нравственным совершенствованием и возрождением творческого начала.

Еще одной проблемой, связанной с проявлениями гуманизма и его трансформациями в современности, можно назвать эгоизм. Сегодня все чаще человек и его возросшее «его» водружают себя на пьедестал, возводя в ранг Бога/Богини [см.5]. Он ставит свои собственные интересы выше интересов других людей, не считаясь с их потребностями и нуждами, забывая о «социальных инстинктах» (Аристотель). Подобная ситуация приводит к антигуманным отношениям, начинающим господствовать в обществе.

Человек, стремясь удовлетворить собственные амбиции, начинает жить по принципу «все средства хороши», не заботясь о нравственности своих действий. Для такого человека важным становится только итог, связанный с признанием, узнаваемостью, славой. Но путь к успеху у такой личности превращается в своеобразную «войну всех против всех» («Bellum omnium contra omnes»). О подобном опасном состоянии общества предупреждали еще софисты. Ситуация войны на пути к успеху сопровождается не радостью и счастьем, а состоянием всеобщей вражды, проявления агрессии, постоянных конфликтов и взаимного насилия. Подчеркнем, подобная ситуация спровоцирована крайней формой эгоизма, отвергающей гуманизм и продуцирующей деструктивные энергии. Как писал М.Хайдеггер, «люди видят в деятельности просто деятельность того или иного действия. Его действительность оценивается по его результату» [6, с.179]. Но на пути к результату нельзя забывать о гуманистических идеалах и этике, облагораживающих человеческую личность. В связи с этим необходимо вспомнить этическую философию И. Канта, гуманную по своей природе. В ней человек выступает «самым главным предметом в мире», обладающим самосознанием. Философ подчеркивает, что человеческий эгоизм необходимо подчинять разуму: человек в своих жизненных проявлениях должен руководствоваться категорическим императивом как высшим гуманным моральным принципом, одновременно удовлетворяющим его практические интересы и соответствующие нравственному облику.

Ввиду того, что эгоизм является неотъемлемым свойством человеческой личности, а его гипертрофия в современности приводит к нарушению гуманных взаимоотношений, то необходимо вспомнить концепции разумного эгоизма (теории Д. Локка, Т. Гоббс, К. Гельвеция и др.). Разумный эгоизм обуздывает человека, способствуя формированию здравого суждения о мире и ограничению собственных интересов. Более того, разумный эгоизм предполагает совершение действий и поступков, способствующих, в том числе, общей пользе

и успеху. Он учит человека жить интересами, не противоречащими интересам других, и считаться с ними, что может принести обоюдное благо. Н.Г. Чернышевский, разрабатывая этику разумного эгоизма в поведении главных героев романа «Что делать?», говорил о присутствии в нем альтруизма и героизма.

В заключении подчеркнем: гуманизм – это образ жизни, мировоззрение и жизнепроявления личности. Именно гуманистические идеалы и принципы должны лежать в основе пути личности, осуществляющей восхождение к успеху. Поэтому особое значение имеет нравственная составляющая гуманизма. Безусловно, у каждого человека в основе бытия лежат свои ценностные ориентиры и нравственные принципы, но, говоря о человечестве в целом, с точки зрения его исторического развития, можно утверждать, что в его основаниях лежат принципы человеколюбия. Сегодня в условиях постоянных кризисов и рисков, увеличивающихся техногенных катастроф каждый человек должен осознать свою линию жизни и принять в качестве ее основания идеалы и принципы гуманизма, внедряя их в жизнедеятельность. К числу таких принципов относятся нравственные, интеллектуальные и правовые обязательства не только перед собой, но и другими. Согласно принципам гуманизма, каждый человек должен реализовать заложенный в нем потенциал и принести определенную пользу обществу, соблюдая моральные законы и не нанося вреда окружающей его сфере (социальной и природной).

Литература

1. Философская мысль в афоризмах IV – XVIII веков. – М.: Паритет, 1999. – 351 с.
2. Яковлева Е.Л. Технология современного мифотворчества // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение / Е.Л. Яковлева. – Тамбов: Грамота, 2012. – № 9 (23). – Ч.II. – С. 216-219.
3. Яковлева Е.Л. Человек «играющий» и творящий: Монография / Е.Л. Яковлева. – Казань: Изд-во «Познание» Института экономики, управления и права, 2011. – 180 с.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения/К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Гос. изд-во политической литературы, 1954. – Т. 4.
5. Яковлева Е.Л. Проявление мифологичности мышления в повседневности / Е.Л. Яковлева. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. – Тамбов: Грамота, 2012. – № 6 (20). – Ч.III. – С. 216-221.
6. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // М. Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

Р.Л. Исхаков
Гуманизм в социальной экологии человека

В экологии человека вопросам гуманизма до настоящего времени не было уделено должного внимания, возможно, поэтому справедливы слова философа: «Вера в человека в современном мире исчезла, а обвинительные речи в адрес человека стали такими привычными...» [1, с. 4]. Для убедительности сказанного приведем одно из общих определений: «Экология человека – это научное направление, изучающее взаимодействие людей с окружающей их средой» [2, с.4]. Конечно, не всякая окружающая среда требует к себе человеческого обращения, но отношения между человеком и социальной средой обязательно должны быть пронизаны человечностью. Положение взаимной нечувствительности между экологией человека и гуманизмом вполне объяснимо «разностатусностью», т.е. тем, что, по мнению В.А. Кувакина, «гуманизм – это не наука, хотя он и опирается на ее данные и методы, а мировоззрение» [3, с. 323]. Еще одной из причин их нестыковки является «разновозрастность»: экология человека зародилась в 70-е годы XX века, а классический гуманизм – в XIV – XVI веках, хотя наивный гуманизм был всегда. В нашей стране в период советского строя литература по гуманизму была политизирована с установкой на создание социалистического общества, поэтому вышедшую в постперестроечное время книгу В.А. Кувакина «Твой рай и ад: Человечность и бесчеловечность человека» вполне можно отнести к разряду неидеологизированных отечественных учебников по гуманизму [3]. Хотя она увидела свет в конце прошлого века, однако ее систематизированное содержание актуально для философского осмысления множества разнообразных трагических событий, произошедших в начале XXI века.

Приведем смыслы однокоренных терминов «гуманный», «гуманизм», «гуманитарный», происходящих от латинского слова «humanus» – человеческий. Гуманный – это значит, проникнутый любовью к человеку, уважением к человеческой личности; человечный, человеколюбивый. Гуманизм – прогрессивное движение эпохи Возрождения, провозгласившие принцип свободного развития человеческой личности, освобождение человека от оков феодализма и католицизма. Гуманитарный – относящийся к общественным наукам, изучающим человека и его культуру [4, с. 357]. Гуманность это есть человечность.

Сложна история и многообразны течения гуманистического движения. Как отмечает В.А. Кувакин, до конца XIX века гуманизм как культурный феномен не существовал в сколько-нибудь артикулированной, т.е. самостоятельной, различимой для себя и отличающейся от других мировоззренческой и социальной форме. Основными были три тенденции развития гуманизма:

1. Выделение гуманизма из господствовавших в обществе религиозных идеологий и появление секулярного гуманизма.

2. Осмысление человека как естественного существа, а человечности как его природного качества. На этой почве возникает эволюционный или натуралистический гуманизм.

3. Привязка личности к социуму и ее истолкование не просто как общественного существа, а как совокупности общественных отношений. Отсюда рождается социетарный гуманизм [3, с. 39].

Наиболее представительным объединением современного светского гуманизма является Международный гуманистический и этический союз (МГЭС), включающий свыше 100 национальных нерелигиозных гуманистических организаций 40 стран мира. В число гуманистов входят писатели, ученые, философы, общественные деятели, религиозные мыслители и подвижники, которых объединяют высокие идеи человечности, любви и уважения к человеку, заботы о нем, о его свободе, достоинстве, благе, праве, общении, ответственности и многом другом, чему посвятили они идеалы подлинного человека, его достойного образа жизни.

Определенными вехами эволюции современного гуманистического движения в сторону атеизма могут служить три Гуманистических манифеста (вышли в 1933, 1973, 2003 годах). В 2000 году опубликован Светский Манифест «Призыв к новому планетарному гуманизму». С 1995 года начало свою работу Российское гуманистическое общество (РГО), межрегиональное добровольное общественное движение секулярных (светских, мирских) гуманистов, а через год начал выходить журнал РГО «Здравый смысл».

Согласно работе Федоровой М.З., Кучменко В.С., Ворониной Г.А. [2], в общей структуре экологии человека выделяются три взаимосвязанных раздела: биологическая экология, социальная экология и прикладная экология. При этом считается, что биологическая экология человека изучает особенности строения и жизнедеятельности организма людей, проживающих в различных экологических условиях. Социальная экология человека исследует влияние на человека

и его здоровье социальной среды (политика, экономика, образование, культура и т.д.). Прикладная экология человека, существуя во взаимодействии с биологической и социальной экологиями, изучает практические стороны жизнедеятельности человека, например, охрану окружающей человека среды, экологию города и села, промышленную экологию [5, с. 73-81].

Наиболее актуальным сегодня представляется рассмотрение гуманизма в социальной экологии человека. Яркие тому свидетельства – недавние деструктивные социальные события, связанные с именами Эдварда Сноудена (бывшего сотрудника ЦРУ), Брэдли Мэннинга (бывшего военнослужащего США, обнародовавшего информацию о злодеяниях армии над мирными жителями), Андерса Брейвика (норвежского террориста), Сергея Помазуна («белгородского стрелка»). Перечислять примеры человечности, бесчеловечности и античеловечности можно сколь угодно много, однако без знания мировоззренческих основ гуманизма трудно делать правильные выводы.

Приведем одно из самых широких определений гуманизма. «Гуманизм – это всеобщее, естественное, внутренне присущее человеку свойство или способность осознавать, осмысливать и оценивать человечность, античеловечность или нейтральность (так сказать, внечеловечность и вне-античеловечность) своих жизнепроявлений, практических или мыслительных действий» [3, с. 10]. Как правильно расставить по полкам: здесь «хорошо», а это «плохо» – зависит от многих обстоятельств, в том числе от внутреннего мира личности.

Внутренний мир человека чрезвычайно сложен по психологическим, информационным, духовным коллизиям и ситуациям, по охвату самого человека, общества, природы и даже того, чего не бывает в реальном мире. Именно в нашем внутреннем мире рождаются мечты, фантазии, идеалы и грезы...

Как устроена внутренняя вселенная человека? Приведем в сокращенном виде пример модели структуры внутреннего мира личности, которую дает В.А. Кувакин. Он выделяет:

1. «Вертикаль»: Я – сознание – самосознание - самосамосознание...

2. Слои архетипического, глубинного в человеке, выше – инстинктивного, эмотивного (эмоционального), сознательного (рационального, логического) и отрефлектированного, т.е. создаваемого сознанием, обращенным на себя.

3. Комплекс содержательных форм или областей сознания человека, юридическое (правосознание), экономическое, эстетическое, научное, религиозное, философское, политическое, экологическое, паранормальное и другие сегменты сознания.

4. Различные степени и уровни зрелости этих форм сознания, в зависимости от чего различают безотчетное или обыденное сознание и сознание, осознающее свое содержание, культивирующее его порядок и ясность, т.е. констатирующее и осмысляющее себя сознание.

5. Объективное и субъективное содержание сознания: скажем знание о природе и обществе, полученное в результате обучения и опыта, и личные, субъективные переживания человека.

6. Окрашенность внутреннего мира человека его сексуальной ориентацией.

7. Двойственность реальности и ценностей внутреннего мира. Мы различаем в себе (как и вне себя) истинное и ложное, доброе и злое, прекрасное и безобразное, справедливое и несправедливое... Такая «дихотомичность», своеобразная внутренняя полярность – естественное качество любого сознания.

8. Вместе с полярностью такого рода в человеке живут реальности, воспринимаемые и оцениваемые им по тройственному критерию: человечность – вчеловечность (нейтральность) – античеловечность или: полезность – бесполезность (ненужность) – вредоносность и т.д.

9. Отражения человека в себе, в своем собственном мире и усмотрение в нем себя как «многоэтажного» существа, т.е. он в состоянии осознать и переживать себя как физическую, космическую, биологическую, физиологическую, экологическую, психологическую, нравственную, социальную, религиозную и метафизическую реальность.

10. Удивительны и сложны «геометрия» и качества «границ» нашего внутреннего мира. Один человек раскладывает «по полочкам» свои принципы и стили поведения, никогда не смешивая их, другой может легко совмещать в единое целое свои взгляды, скажем, на общество и на природу, синтезировать свои дарования и мигрировать из одной плоскости сознания – в другую.

11. Отношение нашего Я к внутреннему миру может быть, условно говоря, «гелиоцентричным» и «геоцентричным». Другими словами, Я может выступать и выступает в качестве Солнца, но Я, кроме того, может свободно облетать свои планеты.

12. Во внутреннем мире человека далеко не всегда понятным нам образом соцарствуют полифония и какофония, гармония и дисгармония, хаос и космос, пересекаясь, взаимопревращаясь, соседствуя, враждуя, аннигилируя, исчезая и возрождаясь вновь.

13. Мир человека вмещает в себя, открытым образом объемлет собой существующее и несуществующее, известное и неизвестное. Он предстает перед нами в особом рода смешанном, хаосокосмическом единстве бытия и небытия, рационального и иррационального, осознаваемого и бессознательно проявляющегося.... В человеке бытуют и такие, казалось бы, взаимоисключающие реальности, как действительное и возможное, вероятное и невероятное (например, желание), данное, существующее и потенциальное, должное.

14. Еще один глубинный феномен нашего внутреннего мира – это способность Я, личности к расщеплению, которое не ведет к ее раздвоению в патологическом смысле, но создает возможность внутреннего диалога человека с самим собой, позволяет выявить «субатомную» структуру этого Я.

15. Мир человеческого духа можно различать с точки зрения его формы и содержания, его психологической, эмоциональной, геронтологической, этнической окрашенности, с точки зрения типа нервной деятельности (темперамента), наследственности или генезиса, степени его спонтанности и детерминированности, совершенства (богатства) содержания, степени единства с поступком, поведением, практикой субъекта этого внутреннего мира... [3, с. 50-53].

С одной стороны, очевидно, что гуманизм без человека с его внутренним миром, без личности, взаимодействующей с внешней социальной средой, реально не существует. С другой стороны, социальная экология человека без учета гуманизма (гуманистического мировоззрения) также не способна корректно решать свои задачи.

Литература

1. Сайкина Г.К. Трудно быть человеком... (Метафизические маршруты человека) / Г.К. Сайкина. – Казань: Казан. ун-т, 2012. – 428 с.

2. Федорова М.З., Кучменко В.С., Воронина Г.А. Экология человека: Культура здоровья: учебное пособие для учащихся 8 класса общеобразовательных учреждений / М.З. Федорова, В.С. Кучменко, Г.А. Воронина. – М.: Вентана-Граф, 2008. – 144 с.

3. Кувакин В.А. Твой рай и ад: Человечность и бесчеловечность человека В.А. Кувакин // Философия, психология и стиль мышления гуманизма). – СПб.: Алетейя; М.: Логос, 1998. – 360 с.

4. Словарь русского языка: В 4-х т. / АН СССР, Ин-т рус. яз.; Под ред. А.П. Евгеньевой. – М.: Русский язык, 1985 – 1988. Т. 1. А – Й. 1985. 696 с.

5. *Исхаков Р.Л., Солодухо Н.М.* К содержанию парадигмы экологии человека / Р.Л. Исхаков // Актуальные проблемы истории и философии науки на современном этапе развития АПК, биотехнологий и техники, биоэкономики, экологии и лесного хозяйства: сборник научных трудов по результатам 5-й итоговой республиканской научно-практической конференции аспирантов и соискателей 27 мая 2011 года / Под общ. ред. к.ф.н. Ф.Т. Нежметдиновой. – Казань: РИЦ, 2011. – 308 с.

В.П. Козырьков

Жилой дом как форма интеграции социокультурного потенциала развития человека

Жилой дом может выступать целостным, но противоречивым способом социокультурной интеграции свойств и качеств человека, в котором архитектурным, бытовым и психологическим элементам принадлежит далеко не определяющая роль. В современной социальной практике для воссоздания своего единства человек чаще всего прибегает к социокультурным формам интеграции, прежде всего, коммуникационным и эстетическим. Социокультурная форма домашней интеграции имеет противоречивый характер. С одной стороны, происходит развитие свободной индивидуальности, находящей в пространстве дома адекватную для себя среду. С другой, – разрушение границ между частной и публичной жизнью, приводящее к тому, что усиливается процесс доместикации культуры и, одновременно, но уже как противоположный эффект, домашнее пространство становится все более открытым. В результате происходит снижение культуры частной жизни и, как следствие, снижение социального потенциала дома. Попробуем развить эти тезисы.

Начнем с факта, что развитие жилища человека прошло ряд стадий, число и характер которых не совпадает с цивилизационной или формационной дифференциацией истории [1-5]. В цивилизационном отношении до сих пор не находят однозначного решения проблема необходимости и способа построения египетских пирамид и других гигантских сооружений, вид которых заставляет думать о пришествии инопланетян. Но мы бы оказались в методологически ущербном положении и в том случае, если бы утверждали, что

социальная элита в любую историческую эпоху проживала во дворцах, а простой люд – в избах и хижинах. В качестве социального маркера дом сформировался достаточно поздно, выражая вначале духовные функции общества [6-7]. Вряд ли можно согласиться и с тем, что истоки типа жилища нужно искать лишь в мифо-религиозном отношении к миру или в развитии духовной культуры, выраженной в архитектурных формах. Изучение истории храмов не позволяет нам лучше понять истоки построения и обустройства жилого дома. Скорее, наоборот: в структуре церковного храма мы всегда находим элементы строений, предназначенных для земного проживания человека.

Таким образом, жилище есть одно из культурно-интегральных и социально насыщенных видов строительных сооружений, но в основе структурирования дома все же не искусство и не общество, а человек и его целостная структура: дом есть антропоморфная целостность социокультурного характера. Поэтому утверждение, что дом есть «органопроекция человека», на котором настаивали Э. Капп и П.А. Флоренский [8-9] нуждается в развитии. Во-первых, жилище есть, одновременно, проекция экономических, политических, правовых и прочих социальных и культурных параметров и функций общества. Во-вторых, человек есть проекция не только человека, но и внешнего мира, поскольку каждый из органов человека сформировался и развился в процессе приспособления организма к условиям внешней среды. В-третьих, само понятие проекции несколько упрощает взаимосвязь дома и внешнего мира. Здесь взаимодействие, включающее в себя адаптацию и преобразование, опредмечивание и распредмечивание и др. процессы, приводящие к изменению дома и самого человека. И все же, будучи формой укоренения человека в мире и способом его интегрального освоения, дом способен выступать самостоятельным фактором в историческом процессе и как синтетическое орудие труда, включающее в себя орудия труда специальные, и как освоенное человеком мировое пространство проживания. С этой точки зрения дом психологически примиряет человека с миром, выступая для него индивидуальным центром в окружающем мире, с которого каждый человек начинает свой первый выход в мир и в котором он находит душевное успокоение в старости.

Противоречивость доместикации (одомашнивания) человека имеет многообразные формы. Без всякого сомнения, дом есть способ укоренения человека в мире (телесная субстанциализация, привязка к местности и др.) и его релятивизации (миграции, туризм, «ризомность», неопределенность места и др.). Менее заметны процессы взаимодействия публичных и частных сторон, так как чаще всего дом рассматривают лишь как пространство частной жизни. Еще в меньшей степени бросаются в глаза социокультурные процессы «разборки» и «сборки» человека, протекающие в пространстве дома. Зато болезненно переживаются ограничения потенциала человека различными жилищными нормами и его возможного развертывания по мере «усовершенствования» структуры и объема жилища. Хотя излишне насыщенная публичная выраженность дома, особенно когда она чужда жильцам этого дома, ведет к процессу натурализации жилища, к более органичному его слиянию с природной средой. Или к виртуализации дома по мере развития информационных и коммуникационных технологий, если слияние с природой человеку не под силу и не по средствам.

Таким образом, выступая своеобразной социокультурной «броней», защищающей человека от различных тягостей и напастей, идущих из внешнего мира, дом является и причиной различных угроз. И чем более развитым является общество, тем эти угрозы сильнее. Объясняется это тем, что более развитое общество требует более сложной структуры дома, необходимой для релаксации, воспроизводства и развития человека. В отличие, например, от кочевых цивилизаций, в которых человек был всегда мобилизован для публичных социальных действий, поэтому домашнее пространство носило временный, мобильный и социально «прозрачный» характер. В современной культуре дом становится преимущественно частным пространством, в котором человек слаб и беззащитен в силу своего реинтегрированного состояния. Он настолько слаб, что возможно его «превращение» в насекомое, описанное Ф. Кафкой. Наконец, дом может быть деструктивен в самом очевидном и brutальном виде. В современных войнах люди чаще гибнут в собственных домах, а большая часть всех преступлений совершается под домашним прикрытием. Строя дом, как универсальное укрытие от бед и угроз, современный человек все чаще сходит с ума в его железобетонных стенах и погибает под обломками этого укрытия.

Но что происходит с обществом, если гибнет дом, а под его обломками и сам человек? Для ответа на этот вопрос обратимся к прошлому. В римской культуре была открыта социальная атомарность человека как основа нового политического единства. В Новое время эта атомарность получила свое всестороннее развитие в гражданском обществе, но в настоящее время социальная атомарность личности отрицает саму себя. В этом и состоит парадоксальность развития свободной индивидуальности личности в форме нарциссизма. Образно говоря, социальная атомарность современной личности расщепляется на элементарные частицы, приводя к расколу самосознания, к кризису социальной и культурной идентичности. И не только к кризису, но и к смерти отдельных форм социокультурного бытия, выражаясь в выводах о «конце истории», «конце социального», «постчеловеческой эпохе». «Слепком» такой кризисной культуры становится и современный дом человека. Есть ли выход из этого кризиса?

Синтез лишь тогда оправдан и обладает потенциалом развития человека, когда имеет под собой социально-практическую основу; когда развитие реальной домовой структуры выражено в таких новых тенденциях развития культуры, которые позволяют ее моделировать идеальным образом. С этой точки зрения специфика современной культуры, особенности домовой культуры общества и характер духовной целостности есть явления взаимосвязанные и взаимодействующие. Основой этой взаимосвязи в современном обществе стал процесс его всеобщей эстетизации [10].

В ходе исторического развития культура то «собирала» человека, превращая его содержание в целостное состояние, то «расщепляла» субъектную структуру на автономные части, доводя способ их бытия до социальной атомарности. Разумеется, в абсолютную степень процесс «собирания» и «расщепления» никогда не превращался, поэтому человек никогда не становился богом, кроме как в собственном воображении, но и никогда не утрачивал полностью своего достоинства, дробясь на свои относительно самостоятельные внутренние элементы. За исключением тех случаев, когда какая-то часть человека, как нос майора Ковалева в повести Н.В. Гоголя, не начинала жить своей жизнью, составляя конкуренцию своему хозяину. Или тогда, когда волшебной силой социального организма, этим «левиафаном», по словам Т. Гоббса, отдельные его элементы гипертрофировались до такой степени, что начинали конфликтовать с другими. Так, вообра-

жение и слух в культуре средних веков доминировали над рассудком и зрением. В Новое время ситуация радикально изменилась: человек стал прозаически расчетлив, а его зрение постоянно должно было быть мобилизованным. Оно оказалось загруженным то чтением, то наблюдением за движением угрожающих жизни машин, то разглядыванием многочисленных образов, как естественных, так и художественных, созданных различными видами изобразительного искусства. Я не хочу сказать, что слух вообще исчез из социального пространства, так как такое утверждение было бы нелепым, поскольку именно последним трем векам в культуре мы обязаны необычайным прогрессом в развитии музыки. Но при росте письменной культуры и необходимой установке на то, что «лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать», все же именно зрительные образы, требующие культивирования созерцательного отношения к миру, дополняющего его бурное практическое образование, стало «метафизической осью» (П. Флоренский) культуры. Что касается слуха, то развитие слуховой культуры часто выступало лишь дополнением или даже компенсацией агрессивного развития культуры зрительной, от которой человек стал прятаться внутрь себя и культивировать укрытость в виде звуковых образов.

Вот здесь-то, в конфликте зрения и слуха, мы видим антропоморфный и, одновременно, эстетический источник развития жилища. Разумеется, дом по-прежнему является жилым пространством, которое строится по законам безопасности, комфорта и удобства. Но такое пространство раскрывается больше зрением человека, пристрастным к тем или иным архитектурным веяниям и вкусам. Но с определенного времени внутренняя структура жилища приобретает иную мерку, антропоморфную, которую можно уловить лишь музыкальными образами, а не зрительными.

Как это ни странно звучит, но современный жилой дом, исторически выработанный культурой Нового времени, есть не просто место постоянного проживания человека со всеми его свойствами полезности, комфортности и удобства. Дом есть пространство, в котором можно слушать нужную для воспроизведения духовной структуры человека музыку. Эта музыка уже перестала быть элементом публичного действия. Или, как призывал М. Вебер, «нам надо вспомнить сейчас тот социологический факт, что примитивная музыка на очень ранней ступени своего развития была в значительной мере отнята у чисто эстетического наслаждения

и подчинена практическим целям – прежде всего магическим, в особенности же апотропейным (культовым) и целям экзорцизма (врачевательным)» [11, с. 492]. В Новое время, когда возникает культура, центром которой становится дом, изменяется и характер музыки – она становится камерной. Т. Адорно это качественное изменение музыки характеризует следующим образом: «“Буржуазный дом” – место, где селится камерная музыка, место, предопределенное для нее уже объемом ее звучания. В “доме”, как и в камерной музыке, не предусмотрено разделения на исполнителей и слушателей» [12, с. 82]. Разумеется, музыка звучит и на улице, и на солдатском плацу, и на площади, и в других публичных местах, в которых собирается масса народа. Но это духовно упрощенная музыка, которая лишь подтверждает общее правило: антропоморфная и духовно насыщенная музыка может звучать только в пространстве дома и развивается вместе с развитием внутренней домашней структуры. Поэтому далеко не случайно, что архитектура, внешняя форма жилого здания, рассматривается как «застывшая музыка», то есть музыка умершая, так как живая музыка существует лишь тогда, когда она звучит.

Своего расцвета единство музыки и дома достигает в типе культуры, который получил название бидермейера. Х. Зедльмайр дает такую характеристику данному типу дома: «Бревиарием ему служит антология классиков, в его капелле звучит "домашняя музыка", а его внутренний собор – симфония. Мир для него – это жилище (Ф. Хеер)» [13, с. 60]. Свой бидермейер был и в России. В.В. Розанов, обращаясь к юношеству, писал: «Помни: жизнь есть дом. А дом должен быть тепел, удобен и кругл. Работай над "круглым домом", и Бог тебя не оставит на небесах. Он не забудет птички, которая вьет гнездо» [14, с. 440]. Поэтому процесс творчества В. Розанов рассматривал как музыкальный процесс. «Секрет писательства, – утверждал В. Розанов, – заключается в вечной и невольной музыке в душе» [14, с. 49, 28]. Граница публичного и частного пространства является границей, отделяющей камерную и симфоническую музыку, для которой нужны большие залы с соответствующей публикой.

Итак, мир зрительных образов начинается за стенами дома. Звуковые образы собираются и оформляются внутри домашнего пространства в соответствии с интимно-духовной структурой человека. Поэтому внутри дома внешние, созерцательные параметры современный человек уже не должен замечать, если он не хочет

превращения пространства проживания в публичную площадь, на которой любуются «колоннами вещей» и способом их расположения внутри квартиры точно так же, как любуются на площадях города марширующими солдатами и грохочущей военной техникой. Внутренняя архитектура имеет музыкально-эстетическое значение лишь в ее внутреннем оформлении, то есть как интерьер. Как только интерьер становится предметом любования, так исчезает то пространство, которое имеет духовно-антропоморфную природу и составляет действительное пространство дома.

Таким образом, казалось бы, сугубо частное пространство, которое жилец лелеет как его интимное и собственное, на поверку оказывается публичным пространством, которое губительным образом воздействует на психику человека, на всю его духовную структуру. В таком пространстве уже не может звучать камерная музыка, вытесняясь рок- и поп-музыкой. Такое домашнее пространство становится дополнительным фактором дромомании (болезненного убегания из дома) или превращения дома лишь в площадку для выхода в виртуальное пространство Интернета. Но это означает, что музыкальный синтез домашнего пространства не может быть основанием социокультурной интеграции человека и целостного развития его потенциала.

Литература

1. Традиционное жилище народов России: XIX – начало XX в. – М.: Наука, 1997. – 397 с.
2. *Морозов И.В.* Мир архитектуры в контексте гуманитарной культуры: Автореф. дисс. ... док. культурологии. – СПб., 1998. – 39 с.
3. *Пак В.А.* Экоморфный синкретизм архитектуры в культуре современного города: Автореф. дис. ... док. культурологии. – СПб, 2000. – 39 с.
4. Жилище в России: век XX. Архитектура и социальная история. – М.: Три квадрата, 2001. – 192 с.
5. *Крупнов Ю.В., Кривов А.С.* Дом в России: Национальная идея. / Ю.В. Крупнов. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2004. – 416 с.
6. *Флиер А.Я.* Рождение жилища: пространственное самоопределение первобытного человека / А.Я. Флиер // Общественные науки и современность. – 1992. – № 5. – С. 96-101.
7. *Флиер А.Я.* Рождение храма: опыт самоопределения человека во времени / А.Я. Флиер // Мир культуры. – 2004. – № 2. – С. 16-45.
8. *Капп Э., Кунов Г., Нуаре Л., Эстинас А.* Роль орудия в развитии человека. / Э. Капп. – М.: Прибой, 1925. – 168 с.

9. *Флоренский П.А.* Органопроекция / П.А. Флоренский // Русский космизм: Антология философской мысли. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – С. 149-162.

10. *Шатунова Т.М.* Социальный смысл онтологии эстетического (опыт оправдания красотой). / Т.М. Шатунова. – Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2007. – 154 с.

11. *Вебер М.* Рациональные и социологические основания музыки // М. Вебер. Избранное. Образ общества. – М.: Юристъ, 1994. – С. 469-552.

12. *Адорно Т.* Избранное: Социология музыки. / Т. Адорно. – М.-СПб.: Университетская книга, 1999. – 445 с.

13. *Зельдмайр Х.* Утрата середины. / Х. Зельдмайр. – М.: Прогресс-традиция; Издательский дом «Территория будущего», 2008. – 640 с.

14. *Розанов В.В.* Уединенное. / В.В. Розанов. – М.: Республика, 1990. – 543 с.

Ю.А. Красин

Новый Гуманизм – запрос инновационного развития

Инновационный тип развития (ИТР) – предъявляет свои требования к социуму, к характеру и структуре общественных отношений. Собственно вся проблема инновационной модернизации общества возникает как результат этих нарастающих требований.

ИТР означает качественный перелом в производительных силах общества. Их главным двигателем становится живое творчество разума, черпающего энергию в аккумулированных наукой знаниях и волевых усилиях осмысленного целеполагания.

Конечно, и раньше, в рамках инерционных типов развития, живое творчество человеческого разума одухотворяло вещественные компоненты производительных сил, превращало их в средства воздействия на природную среду ради достижения своих целей. Но масштабы воздействия и целей были крайне ограничены в силу того, что материальные факторы деятельности человека в мире имели колоссальный перевес над факторами духовными. «Живое творчество» человеческого разума и воли было скованно цепями жесткой зависимости (вплоть до физического выживания) от природной среды, от материальных предметов и орудий труда. Можно сказать, вся предыстория человечества есть время мучительного высвобождения homo sapiens из этого природного пленения, сдерживавшего раскрытие и развитие креативного потенциала человека и человечества и тем самым одновременно побуждавшего двигаться в этом направлении.

Выдающиеся мыслители прошлого, особенно в XIX-XX веках, предвидели, что на этом пути предстоит перейти Рубикон, когда человеческая цивилизация окажется в принципиальной иной ситуации.

В Экономических рукописях 1857-1859 годов Карл Маркс писал, что с развитием крупной промышленности «*непосредственный труд* как таковой перестает быть базисом производства» и «превращается главным образом в деятельность по наблюдению и регулированию», а «в качестве производителя выступает, скорее, *комбинация общественной деятельности*» [1, с. 218]. В итоге этого процесса, означающего «подчинение сил природы общественному разуму», мерой богатства будет отнюдь не рабочее время, а свободное время, необходимое для «полного развития индивида, которое само, в свою очередь, как величайшая производительная сила обратно воздействует на производительную силу труда» [1, с. 221]. В этом развитии К. Маркс усматривал показатель того, «до какой степени условия самого общественного жизненного процесса подчинены контролю всеобщего интеллекта» [1, с. 215].

Не равнозначна ли перспектива, на которую указывал основоположник марксизма, с открывшейся ныне перспективой инновационного типа общественного развития? И не тот же ли самый смысл регулирующего воздействия человеческого разума на среду обитания социума лежит в основе провидческой идеи В.И. Вернадского о становлении ноосферы?

Много вопросов и много неопределенности. Но очевидно одно: социум выходит сегодня на более продвинутый и еще не вполне им осознанный рубеж креативности в сотворении и регулировании среды обитания. Сквозь дымку грядущего проступают контуры гуманистической цивилизации более высокого порядка.

Выбор, однако, не предопределен. Как предостерегал еще в 2001 году, незадолго до своей кончины, известный общественно-политический деятель и мыслитель Г.Х. Шахназаров, перспективе рождения ноосферы реально угрожает альтернатива «зоосферы». На это указывают тревожные тенденции дегуманизации общества: неспособность отказаться от национально-государственного эгоизма в мировой политике, экспансия «второсортной культуры», коммерциализация «производства и распространения духовных ценностей», чреватая необратимым снижением интеллекта. «И в этом отношении – отмечал ученый, – мы не приближаемся, а отдаляемся от вождельной ноосферы» [2, с. 41].

Причина подобной коллизии и скрывающейся за нею мрачной угрозы регрессивного развития цивилизации как раз в несоответствии существующих ныне форм социального устройства и социальной жизнедеятельности требованиям ИТР. Инновационное развитие открывает огромные возможности для сознательного регулирования социально-экономическими и социокультурными процессами глобализирующегося мира в гармоничном взаимодействии с очеловечиваемой средой обитания; но для реализации этих возможностей ИТР нуждается в максимальном раскрытии потенциала креативности человека и социума.

Иначе говоря, ИТР создает потребность в многомерном человеке разносторонних знаний и способностей, человеке-созидателе, свободно и творчески мыслящем и действующем в сети солидарных связей с другими людьми, нравственно и политически ответственными за общие дела и поступки. Между тем сложившиеся механизмы освоения открывающихся возможностей используются для того, чтобы втиснуть как субъектов, так и плоды этой деятельности в прокрустово ложе исторически изживших себя форм социального общежития и взаимодействия. В результате в развитии социума доминируют процессы дегуманизации, подрывающие творческий потенциал человека.

Что в этом плане происходит в цитаделях капитализма? Начиная с 80-х годов прошлого века, в ведущих западных странах возобладал неолиберальный курс социально-экономического развития, который сопровождается безудержным культом рынка, стремлением редуцировать ценности общественной жизни к экономической эффективности и коммерческой выгоде, аннигилировать само понятие «общего блага». По словам американского историка-эссеиста Тони Джадта, это привело к «коррозии публичного пространства» и, в конечном счете, к правовому произволу, к подмене гуманистических норм права «законами джунглей». «...Мы, – пишет он, – утрачиваем понимание того, что общие интересы и общие потребности должны быть выше частных предпочтений и индивидуальной выгоды. А раз мы перестанем считать публичное выше частного, у нас со временем возникнут затруднения в поисках ответа на вопрос, почему это мы должны признавать верховенство закона (преимущественно публичное благо) над силой» [3, p. 129].

Узко прагматические мировоззренческие установки рыночного фундаментализма, о которых пишет американский историк, закрывают возможности сознательного регулирования социума с гуманистических позиций. Более того, они генерируют дегуманизацию, как в масштабах отдельных стран, так и на глобальном уровне.

Что касается России, то дегуманизация общественных отношений здесь достигла такой степени, что угрожает самому содержанию и демократическим целям российской реформации. В постперестроечный период Россия движется по вязкой колее обесчеловеченного прагматизма всеобщей коммерциализации. Человек, по логике доморощенных рыночных фундаменталистов, превращается в тяжкое «обременение», якобы подрывающее эффективность экономики.

Состояние гуманитарной среды в нынешней России внушает большие опасения, динамика же – просто угрожающая. Исторически алгоритм становления и развития российской политической культуры – конфронтация (расколы, противостояния, идеологическая нетерпимость). В XX веке России суждено было пройти все круги ада: кровь, ненависть, насилие, страх (три революции, жестокая гражданская война – брат на брата, две мировые войны с многомиллионными человеческими потерями, большой террор и ГУЛАГ). Все это запечатлелось в исторической памяти народа, вошло в социальный генетический код российского общества.

Вектор, заданный «лихими 90-ми», начиная с авторитарного правления и кончая избыточным социальным неравенством и глубоким расслоением общества, также противоречит сути гуманистического обновления, ведет к разрушению гуманитарной среды. В России дегуманизации общества – один из ведущих трендов развития, проявляющихся в самых разнообразных формах: флюсы «рентной экономики», деградация целых отраслей производства и регионов страны, вопиющее социальное неравенство, культ «золотого тельца», всепроникающая коррупция и произвол бюрократии, подрыв трудовой этики, разрушение систем образования и здравоохранения, падение морали, ожесточение в межчеловеческих отношениях, духовное опустошение.

Тотальная коммерциализация общественной жизни под предлогом эффективности производства и управления выхолащивает из нее именно гуманистическую составляющую. Идеалы, благородные устремления, вообще духовное содержание улетучивается из социума. Исчезают маяки высокой нравственности, бескорыстного служения общему благу.

В общественной жизни превалирует тенденция к тому, чтобы все отношения между людьми втиснуть в один гипертрофированный рынок, которому нет никаких противовесов. Творческий индивид в таком социуме не востребован, он задыхается. Нормативы общественного поведения кроются правящей элитой по лекалам индивидуальной и групповой выгоды для богатых и сильных. Гуманистические мотивы в поведении людей, в их отношении к социальной политике клеймятся как проявление патернализма и иждивенчества, несовместимые с рыночными принципами.

Резонно предполагать, что такое положение могло бы сохраняться и дальше, учитывая, что правящий режим, располагая большими доходами от «рентного пирога» сырьевой экономики, имеет возможность выделять толику богатств из «природного рога изобилия» для амортизации наиболее острых очагов протеста и культивирования в обществе социального и политического конформизма. Однако в глобализирующемся мире, вступающем в эпоху глубочайших качественных перемен, Россия поставлена перед выбором: перейти к инновационному типу развития или оказаться на задворках мирового социума.

Правящая элита оказывается в противоречивом положении. С одной стороны, она хотела бы включиться в мейнстрим инновационной модернизации, с другой стороны, опасаясь за монополию на власть, противодействует ее главной составляющей – раскрепощению и свободному развитию человеческого и социального капитала. На этом «противоходе» легко сорваться в экстремальную ситуацию, в которой «верхи» просто не смогут управлять по старому (признаки такого положения проявились в экономическом кризисе 2008-09 гг., и с тех пор они постоянно напоминают о себе). И тогда нас ждут большие неприятности, которые затронут не только правящий класс, но и Россию в целом.

В условиях нарастающей угрозы одичания, варварства, духовной деградации, которая преграждает дорогу инновационной модернизации, творческая прослойка общества обязана встать на защиту культуры и нравственности, за сохранение гуманитарной среды, за развертывание по всем городам и весям массовой просветительской деятельности. Наше общество перед дилеммой. Или удастся переломить ситуацию в русле инновационной модернизации; или нас ждет духовное обнищание, и тогда, перефразируя Е. Замятина, придется сказать: у российской культуры нет иного будущего, кроме ее прошлого.

Очевидно, что при нынешнем состоянии социума общественное сознание не готово к вызовам инновационного развития. И в глобальном, и в национальном измерении, прежде всего, должна быть остановлена дегуманизация общества. Только тогда может быть дан простор раскрытию необъятного потенциала необходимых для ИТР возможностей человеческого и социального капитала. Именно в этом контексте возрождение и развитие нового гуманизма приобретает большой исторический смысл.

По контрастности и драматизму противоборства сил разума и невежества XXI век в чем-то очень напоминает XV-XVI века европейской истории. В обоих случаях луч знаний высвечивает людям возможность нормальных гуманистических отношений в социуме. И одновременно наблюдается мощный всплеск антигуманных акций, попирающих человеческое достоинство. И здесь, и там общество переживает полосу турбулентной тряски, которая вносит в жизнь людей хаос неустойчивости и неопределенности, сопряженный с бедствиями и ожесточением. В обоих случаях назревает время для больших социальных перемен.

В XV-XVI веках надвигалась эра буржуазных революций, открывших эпоху индустриального общества. В XXI веке мерцают зарницы эры «инновационной модернизации», которая открывает принципиально новую эпоху «постиндустриального» информационного общества. Такие времена отличаются множеством возможностей и противостоянием альтернатив.

На заре эпохи индустриализма, когда рождавшиеся капиталистические отношения ясно обнаружили в себе антигуманные коннотации, сначала в общественной мысли, а позднее и в общественно-политической практике, возникло мощное течение просветительского гуманизма. Гуманистическое мировоззрение пронизало атмосферу европейского общества, стало противовесом жестоким тенденциям беспощадного угнетения, которые нес с собой «манчестерский капитализм» – символ бесчеловечности. Разумеется, тогдашний просветительский гуманизм был по-детски наивным, полагался на безграничные возможности разума, рассчитывал, что одной лишь силой убеждения можно утвердить в социальных отношениях состояние полной гармонии и всеобщей справедливости. Несомненно, однако, что при всех своих недостатках и слабостях именно гуманистическое движение эпохи возрождения сыграло незаменимую роль в нейтрализации наиболее отвратительных черт

нарождавшегося капитализма, заложило идейно-нравственные предпосылки для последующей успешной борьбы за гуманизацию капиталистического общества.

Начавшееся ныне глобальное переформатирование общества создает острую потребность в новом просветительском гуманизме, который обязаны инициировать и вознести на уровень злободневной глобальной проблемы интеллектуальные силы планеты, заинтересованные в инновационной модернизации общества. Люди в нашем изменяющемся мире нуждаются в гуманистическом просвещении.

Конечно, новый гуманизм не может быть повторением того, что проповедовали гуманисты прошлого. Мы знаем, что полная гармония недостижима, что мир антиномичен, и надо уметь жить с противоречиями и конфликтами, обладать высокой культурой толерантности, овладеть искусством сохранения единства человеческой сущности в растущем многообразии современного мира.

Если гуманисты XV-XVI веков заложили идейные основы освобождения личности, востребованного нарождающимся индустриальным обществом и ставшего условием его становления, то миссия нового гуманизма шире и сложнее. Она в том, чтобы установить более высокие стандарты, критерии свободы и креативности человека и социума, которые позволили бы реализовать объективно назревшие задачи перехода цивилизации к инновационному типу развития.

Новый гуманизм требует переосмысления фундаментальных основ политики, прежде всего под углом зрения ее соотношения с моралью. Вместо противопоставления политической *этики ответственности* нравственной *этике убеждения* должна быть найдена формула их оптимального сопряжения в рамках единого гуманистического алгоритма.

Очевиден эпохальный масштаб перехода к новой парадигме публичной политики. На рубеже двух тысячелетий видны лишь первые, не всегда ясные проблески зарождающейся модели гуманистической политики. Они проявляются, в частности, в сетевых социальных движениях (ССД), нацеленных на достижение более высокой гуманности в отношениях между людьми. По мнению испанского социолога М. Кастельса, эти движения преследуют цель «изменения ценностей общества»; и поэтому в системе координат существующей модели политики они выглядят неадекватными, непрактичными, и не могут реализовать свой протестный потенциал в рамках этой модели. Для их успеха, необходима «трансформация властных отношений,

которая стартует в сознании народов и получает развитие в форме сетей, создаваемых проектами новых акторов, выдвигающихся на роль субъектов вновь творимой истории» [4, р. 227-228].

Возможно, именно необычный опыт ССД, вступающий в конфликт с нынешней моделью политики, пунктирно намечает перспективу поиска ее новой, гуманистической модели. Горизонталь, опирающаяся на электронные технологии коммуникации, разрушает лимиты участия граждан в политическом процессе. Сетевые связи, меняя конфигурацию властного поля, закладывают предпосылки для преодоления извечного отчуждения власти от общества.

Горизонталь качественно расширяет политические возможности гражданского общества, чем, можно сказать, зачищает площадку для становления нового гуманизма. Перед лицом многочисленных вызовов, рисков и угроз современности гражданское общество накапливает опыт борьбы за единство в многообразии на идейно-нравственной платформе нового гуманизма, выражающего общечеловеческие интересы и ценности. Это не идеология, отражающая положение и интересы каких-либо (пусть даже очень больших) социальных групп и вступающая в противоборство с уже существующими идеологиями. Это, скорее, социетальный духовно-нравственный этос сплочения, мировосприятие, объединяющее всех людей, готовых к соблюдению гуманистических принципов и норм гражданского единения и толерантности независимо от их идеологической ориентации, социальной и национально-государственной принадлежности.

Несмотря на гетерогенность и даже антиномичность интересов и воззрений, гражданское общество как носитель творческого самодетельного начала в развитии социума таит в себе потенциально неисчерпаемые ресурсы общегуманистической солидарности – краеугольного камня гражданского фундамента «исторических компромиссов», способных сохранить и оформить целостное единство глобального «мира миров».

Можно возразить, что все эти доводы в пользу гуманистического возрождения носят слишком общий характер, отдают абстрактной риторикой. Каких только громких слов о гуманизме не произносилось и в годы сталинизма, и на различных этапах российской реформации; и сегодня высокопарные гуманистические призывы слышны в речах лидеров различных партий и движений. Благие намерения легко утопить в избитых словесных клише; а для реального воплощения гуманистических идей и планов нужны не звонкие слова, а конкретные программы социально-экономических и политических преобразований.

Опасность заболтать идею «гуманистического прорыва» действительно существует. Концепцию и политику нового гуманизма можно свести (а некоторые идеологи и политики намеренно этого добиваются) к прекрасноречивым фразам и благим призывам, которые не затронут реальную жизнь и, в лучшем случае, останутся гласом вопиющего в пустыне.

Поэтому сформулировать конкретные задачи и проблемы вновь нарождающегося гуманистического движения, конечно, необходимо. Надо думать, как найти такие подходы, которые поставят раскрытие этой темы на твердую почву фактов и процессов, тенденций и возможностей развития современного общества. Но вряд ли это «приземление» проекта можно осуществить конструированием некой принципиально новой программы социально-экономических и политических требований. Их в публичном пространстве в избытке; нет дефицита на эти требования, суть дела в том, что они «не работают».

Как показали парламентские и президентские выборы 2011-2012 годов, наше общество глубоко расколото. Сторонников больших перемен у нас меньшинство. Большинство придерживается конформистских взглядов: многим недовольно, чем-то раздражено, ворчит по тому или иному поводу, но считает, что «несовершенная стабильность» лучше «неведомых перемен». Противоречивое состояние общественного сознания трансформирующегося российского общества объясняется многими причинами. Среди них – опасение любых реформ, которые сквозь призму негативного опыта недавнего прошлого видятся простым людям как знак надвигающейся беды; отсутствие сколько-нибудь убедительной альтернативы нынешнему политическому курсу; инертность общественного сознания и приверженность традициям авторитарной политической культуры. И, конечно, это синдром «рентного пирога», от которого, надо признать, хотя и далеко не в равной мере, получают все слои общества.

Конформизм не вечно будет довлеть над общественным сознанием и поведением российских граждан. Дегуманизация общества в России продолжается, и она все сильнее препятствует инновационной модернизации. Негативные последствия этого процесса будут побуждать граждан к осознанию необходимости гуманистического прорыва. Но это сравнительно долгий процесс. Перипетии социально-политического развития российского общества показывают, что Россия не может сразу, одним рывком выбраться из вязкой авторитарно-патерналистской колеи инерционного развития. Как писал Максимилиан Волошин:

И вопреки бичам идеологий
Колеса вязнут в старой колее.

Но российское общество испытывает нарастающую потребность и усиливающую гражданскую тягу к преобразованиям инновационного гуманистического характера. Важно, чтобы эта цель не потускнела в «рентном зазеркалье», а стала предметом повседневной мирной борьбы – длительной, настойчивой, целеустремленной, терпеливой, сопряженной с гуманистическим просветительством.

Вспомним, с чего начиналась гуманистическое просвещение в эпоху Возрождения, – с деятельности одиночек-гуманистов. А потом просвещение обернулось грандиозными программами общественных преобразований и великими деяниями буржуазных революций. В начале 1930-х годов, реагируя на резкое уменьшение в западных обществах благородных поступков и благородных людей, немецкий философ Карл Ясперс заметил: «Проблема человеческого благородства состоит теперь в спасении воздействия наилучших, число которых невелико» [5, с. 406].

В нынешнем российском обществе на фоне прогрессирующей дегуманизации начать гуманистический поворот могут и должны те немногие, кто готов вести просветительскую деятельность в защиту идеалов и ценностей гуманизма. Просвещение – важнейшее средство борьбы за перемены. Нельзя успешно бороться за реформы, не получая адекватных представлений о смысле, механизмах и противоречиях российской реформации, не освобождая общественное сознание от устаревших стереотипов, предрассудков и мифов. В то же время гуманистическое просвещение невозможно без настойчивой политической борьбы за нормальное функционирование и расширение публичной сферы, без создания условий и постоянного стимулирования общественной рефлексии. Это – две стороны одной медали. Просвещение является органической частью реформаторской деятельности, в которой осмысливаются и решаются вполне конкретные программные требования.

Среди них на передний план сегодня выходят те требования, реализация которых непосредственно расчищает путь для инновационного развития России, т.е. воспроизводит в стране атмосферу креативности, создает институты, механизмы и условия ее поддержания. Речь идет о конструировании и наладке Национальной инновационной системы (НИС), способной придать модернизации общества общенациональную целостность. В программных документах

правительства поставлена задача создания НИС. Но заметного продвижения в ее решении не происходит. Дело упирается, прежде всего, в неспособность нынешней власти осуществить комплекс императивно назревших мер гуманизации российского общества как способа раскрытия его креативного потенциала. К числу этих мер в первую очередь относятся:

– *Обеспечение достоинства, свободы и прав личности в обществе.* За годы реформации в этой сфере произошли некоторые подвижки. Права и свободы личности зафиксированы в Конституции РФ. Но, в лучшем случае, это декларация о намерениях. Пока Россия далека от того, чтобы человек был высшей ценностью в глазах и действиях государства и государственных чиновников. А в глазах и действиях общества? Многие ли из российских граждан могут вслед за американским поэтом Уолтом Уитменом заявить: «Унижающий другого унижает и меня»? Возведение рыночного фундаментализма в ранг государственной политики и культивирование «рентного конформизма» низвели гражданскую солидарность до небывало низкого уровня. Может ли гражданин, наделенный такой степенью свободы в мышлении и поведении, быть инициативным и сознательным модернизатором? Вопрос, как говорится, риторический.

– *Развитие и преобразование применительно к новым критериям исторически сложившихся систем и методов социализации личности,* от чего накопление отвечающего требованиям ИТР потенциала креативности зависит не менее, чем от наличия в обществе свободы и прав личности. Обновленные критерии определяются тем, что новый гуманизм нарождается как мировоззрение и совокупность социальных практик, направленных на сознательное «творение» и регулирование жизнедеятельности мира (ноосфера). Главным содержанием инновационного реформирования системы образования человека с этой точки зрения должны стать развитие творческих способностей, умения самостоятельно мыслить, расширение кругозора и фундаментальность знаний обучающихся. Точно так же, ориентируясь на человека инновационной формации – креативного, энергичного, инициативного, предстоит модернизировать системы охраны здоровья, детского воспитания, рекреации, социального обеспечения.

– *Восстановление, а затем и дальнейший подъем роли науки в развитии общества.* Пережитая наукой двадцатилетняя полоса катастрофического упадка (не востребованность со стороны государства и общества, хроническое недофинансирование, падение прес-

тижа профессии, утечка мозгов, распад научных школ) ставит осуществление этой меры на грань невозможного. Но без нее лишается смысла сам призыв к инновационной модернизации общества. Как можно без процветания науки реструктурировать сырьевую экономику, обеспечить приоритет высокотехнологичным и наукоемким отраслям, влиться в мейнстрим инновационного развития глобального социума? Единственный шанс для России – собрать воедино все материальные, интеллектуальные и волевые ресурсы и, если еще не поздно, вытащить науку из ниши бедственного положения, превратить научную деятельность в наиболее престижную, разработать систему стимулов для вовлечения в научную сферу самой способной и талантливой части российской нации. Общество инновационного типа предполагает, что научное мышление и научные знания пронизывают все поры социума.

– *Переосмысление содержания и функций гуманитарного знания в общем комплексе научных дисциплин.* Сложность и динамизм общественных отношений вскрывают дефекты прямолинейной экстраполяции понятия «закон» из натурфилософии в гуманитарные науки. Видимо, в этой сфере нужны более эластичные категории, стохастические матрицы, улавливающие непредсказуемые вибрации социума, энергетику людских страстей, роковые случайности, драйвы ценностных мотиваций, соблазны привлекательных альтернатив и просто индивидуальные особенности лидеров. Анализ этих процессов не может дать позитивистской ясности в определении необходимой (тем более, неизбежной) линии развития событий; познанию доступны лишь контурно верные, вероятностные сценарии исходов и перспектив движения социума.

Зато, в отличие от естествознания, предмет и функции гуманитарного знания гораздо шире – не только факты и процессы, но также ценности жизни и культуры. Не менее важна их роль в обосновании социальной концепции действительности – системы воззрений на мир в целом, постулатов и принципов деятельности человека в этом мире. Все больше признаков того, что с переходом к ИТР и глобализацией намечается смена парадигмы социального видения мира. Возможно, в гуманитарных науках надвигается революция, схожая с теми, которые совершили в XVI веке Н. Коперник в астрономии и в начале XX века А. Эйнштейн в физике.

Не задуматься ли над тем, возможно ли вообще воспринять действительность достаточно полно и адекватно в рамках одной какой-либо теоретической традиции. Ни одна из них не наделена правом на

монопольное обладание истиной. При нынешней сложности социума, осмыслить социальную реальность достаточно глубоко и всесторонне можно, только сопоставляя ее видение с разных позиций. Вряд ли при этом социальная концепция сможет существовать как целостная и непротиворечивая теория. Нет необходимости доказывать огромную значимость гуманитарных наук в изучении всех этих вопросов для инновационной модернизации России.

– *Демократизация политической системы и всего общественного устройства российского социума.* Новый гуманизм, будучи феноменом нарождающегося информационного общества, ориентирован, прежде всего, на творческого индивида, представителя поднимающегося «креативного класса», положение которого подталкивает его к сознательному участию в управлении социумом. Представительная демократия лишь частично обеспечивает для этого условия. К тому же, по общему признанию специалистов, система представительства в современном мире переживает глубокий кризис, вызванный профессионализацией политики и применением новых технологий манипулирования общественным сознанием. Для сохранения демократии ведется поиск новых форм политического правления. Выдвинута идея «мониторинговой демократии», возрождающей черты (элементы) прямого участия граждан в формировании публичной политики и контроле над деятельностью органов политической власти.

За последние полвека общество изобрело и научилось использовать много способов мониторинга и контроля власти. Намечаются существенные сдвиги в конфигурации отношений между властью и гражданским обществом. Институты мониторинговой активности стремятся вдохнуть новую жизнь в демократию, обуздать высокомерие власти, привить ей культуру скромности и толерантности. Реализация этих идей сопряжена с развитием публичной сферы общества, культивированием общественной рефлексии по вопросам политики.

Изложенный выше комплекс мер пунктирно обозначает перспективу гуманистического прорыва, жизненно необходимого для инновационного развития российского общества.

В заключение следует еще раз подчеркнуть, что новый гуманизм – потребность не только России. Защита и развитие гуманистических традиций, осмысление новых форм, стандартов, ценностей, образцов, критериев гуманизма в нарождающемся информационном обществе – это глобальная проблема, от которой зависит, перешагнет ли человеческая цивилизация через порог ноосферы. Или драматическая

история земного очага разума завершится самоуничтожением. Ставка – существование человеческой цивилизации – достаточно велика, чтобы отнестись к этой проблеме с должной мерой ответственности.

Литература

1. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857-1859 годов / К. Маркс // Маркс К, Энгельс Ф. Сочинения, Т. 46, часть II. – М.: Издательство политической литературы, 1969. – 618 с.
2. Мировпорядок XXI века: ноосфера или зоосфера? Исследовательский проект «Россия в формирующейся глобальной системе» Москва, Горбачев-Фонд, 2001. – С. 41.
3. *Judt T.* III Fares the Land. A Treatise On Our Present Discontents, L., Penguin Books, 2011, p.129.
4. *Castells M.* Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age. PolityPress, Cambridge, UK-USA, 2012, p. 227-228.
5. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М.: Издательство политической литературы, 1991 – 528 с.
6. *Keane J.* The Life and Death of Democracy, W.W. Norton and Company, N.Y. – London, 2009.

Л.С. Постоляко

Гуманизм как экология личности: методологические аспекты

История современности неотделима от динамики антропологической парадигмы мышления. Гуманизм – мировоззрение, основу которого образуют принцип *ценности* личности, ее неотчуждаемое право на свободное самосозидание, на счастье, понятое как открытие себя *подлинного*. Культура западноевропейского Возрождения установила неразрывную смысловую связь между акцентированным в ней отношением к миру, творческим призванием человека и выработанным в античной Греции требованием овладения искусством жить. *Проблема жизнетворчества* является важнейшей составляющей гуманизма и в наши дни. Частью этой проблемы мыслится вопрос о том, каким образом складывается *путь человека к миру и в мире*, поскольку гуманизм исходит из идеи предметно-деятельного единства последних. Не случайно лейтмотивом мировоззренческих исканий в XX столетии явились, с одной стороны, образ «расчеловеченного» социума, в котором личность задыхается под гнетом предустановленной иден-

тичности, и описание инфрасоциальной сингулярности индивидуального существования в драматичных поисках всеобще-человеческого содержания, – с другой.

Кроме того, гуманизм предполагает особый метод мышления, аксиоматически постулируя многогранность и непредзаданность человеческого бытия, а также полноту способов его познания: научный дискурс лишается своей авторитарности, будучи «уравнен в правах» со всеми иными формами опыта. Гуманизм, понятый как духовная и социальная практика, не мыслится в отрыве от проблемы преодоления отчуждения, фетишизации социокультурных институтов (религии, искусства, науки, политики, права). Так, забвение сложности человеческого бытия, абсолютизация технико-технологической рациональности дают основание усомниться в гуманистическом потенциале сциентистского мировоззрения. Парадоксальные следствия сциентистско-рационалистической установки в свое время заставили говорить о необходимости экологии общества. Сейчас актуальна задача обоснования иной разновидности теоретического и практического гуманизма – *экологии личности*. Она призвана исследовать нарождающиеся тенденции взаимодействия личности (включая присущие ей аспекты индивидуальности, а также поиска, обретения, трансформации собственных идентичностей) и социокультурной среды, которая всегда вписана в систему устойчиво фиксированных ценностных координат и подчинена модели соотношения социальных статусов, характеризующейся более или менее выраженной одномерностью. В данной связи приобретает значение проблема охраны личности, ее защиты от подавления властно навязываемой, предписываемой идентичностью. При этом власть может трактоваться как в традиционном смысле, так и в духе М.Фуко – как «микромеханика», социальная технология, децентрированная сетевая структура.

В функционально-объективистском ракурсе личность видится как совокупность статусных и ролевых характеристик, которые отражают место, занимаемое отдельным человеком в сложившейся системе отношений и позволяют вписать его в наличную социальную структуру. Под личностным в широком смысле обычно понимается все, что выступает как социально и культурно *значимое* в жизнедеятельности человека, в его самореализации (в том числе и для него самого). При таком подходе акцентируется связь личностного начала с индивидуальностью. Понятие «человеческая индивидуальность» выражает характеристику отдельного человека как субъекта выработ-

ки способов, форм и стилей жизнедеятельности в процессе жизне-творчества. В этом качестве может выступать лишь личность, осознающая себя внутренне автономной. Но если суть индивидуальности – в ее самоопределении и активном отстаивании для себя права на существование в обществе в качестве «именно вот такого человека», в свободе стилизации ансамбля жизненных проявлений, то человеческая индивидуальность приобретает позитивный статус там и тогда, где и когда открывающееся под маской поверхностной непохожести на других стремление быть собой, которое опирается на известную степень развития «человеческого в человеке», не только не ведет к распаду общественных связей, но обеспечивает их упрочение и обновление. Представляется, что социальная потребность в индивидуальности связана со становлением общества индустриально-урбанистического типа и обусловлена необходимостью наличия особого механизма контроля за внутренней динамикой социума как сложно-организованной системы. Данная необходимость нашла выражение в формировании человеческой индивидуальности как специфической формы бытия гражданского общества.

Ранний, возможно, исходный опыт личности – глубокое переживание собственной *инаковости*, а также существенной зависимости от оценки этой непохожести другими, от их квалифицирующего суждения. Опыт переживания инаковости полагается как фундаментально интимный: он говорит одновременно о естественности и странности (перед лицом значимых других) непосредственных чувственных впечатлений, предпочтений, побуждений, ситуаций, провоцирующих эмоции удовольствия, отвращения и т.п. Однако, эта непосредственность незамедлительно наталкивается на жесткие статусно-классификационные рубрики – этнические, возрастные, половые, сопряженные с родом занятий и др., – выполняющие функцию «отнесения к норме» и зачастую обретающие устойчивость за пределами правового поля. Нормативность предзаданных социокультурных «номинаций» осложняет трансформацию инаковости в индивидуальность, поскольку дает основание рассматривать последнюю под углом зрения девиации и «неполноценности». Важно то, что подобная заданность и соответствующий речевой акт (авторитетное заключение, насмешка, сарказм, унижение, а может быть даже оскорбление) *предшествуют* истинной, т.е. самостоятельно осмысленной и сформированной, идентичности. В атмосфере любого общества имеется уклон, который несет в себе

дискриминирующее, устанавливающее социокультурный барьер речевое обозначение того или иного проявления инаковости. Социальное недоверие или осуждение, даже если оно не произносится повседневно и открыто, очерчивает своеобразный горизонт, предопределяя тем самым интересующее поле значений, в пределах которого реализуется особый ход развития каждого неповторимого опыта. Этот речевой акт, обладающий свойством перформатива, т.е. способный оказывать действие лишь нечто высказывая, предписывает адресату под видом идентичности особое место в обществе. Установленное данным актом разграничение влияет на способ полагания личностью собственной идентичности и – в значительной мере – всей совокупности отношений в социальной среде. Раскол в интересующем поле делает жизнь носителей сомнительной инаковости как бы разделенной надвое, причем «части» недвусмысленно игнорируют друг друга.

Значимость экологии личности – в противодействии спонтанным механизмам самоотчуждения человека, заложенным в особенностях конкретного общества, культуры. Реализация этой задачи требует сочетания различных методологических подходов, предполагающих как путь от интересующих данностей сознания к объективным макросоциальным процессам, так и обратное движение. Если в современных западных обществах определяющей экономической функцией является потребление, то в России имеет место уникальный симбиоз промышленной и потребительской форм индустриализма. Это сочетание приводит к двойной форме отчуждения человека: с одной стороны, происходит сведение его к частичной функции трудового ресурса, с другой – личность овеществляется в товарах и услугах, выполняя частичную функцию потребителя. Главное состоит в неизбежности потребления. Косвенным образом навязываются даже его регулярность и ритм (кстати, имеющие тенденцию к возрастанию) аналогично тому, как в сфере производства устанавливаются нормы интенсивности и результативности труда. Следует признать, что предполагаемое движение к постиндустриальному обществу сопровождается культурной *деградацией* человека. «Буржуазная элита... все более... упрощает требования к индивидам... Они усредняются в противоположность прежней универсализации... Массовый человек не самостоятелен и не критичен, он ориентирован на минимальный уровень культуры... Следование склонностям..., даже будучи творческим, осуществляется в теле массового общества,

оставляя массу более влиятельной социальной силой» [1, с. 11-12]. Человек функционирует как передаточное звено в потоке сведений. Скорость и изменчивость этого потока не способствуют углубленному осмыслению и анализу передаваемого содержания. Обывательское сознание свыклось с мыслью, что «человек» *должен* понимать себя как цель для себя, тогда как на деле он является *средством воспроизводства общества в системном смысле*. «Человек, имеющий права» – это антропологический коррелят индустриальной системы, потребитель и обезличенный агент, сведенный к сумме программируемых нужд, мотивов, притязаний, самооценок, т.е. предписанных идентичностей. В свое время Н.А.Бердяев отмечал впечатляющие масштабы манипулирования массовым сознанием, когда «заученные... формулы и слова повторяются без всякого самостоятельного акта воли и мысли», а также то, что «качества личности вообще у нас мало ценятся, и не ими определяется роль в общественной жизни»[2, с. 221-222].

Выше была подчеркнута смысловая неоднозначность понятия «личность». Эта неоднозначность выражена настолько, что допустимо говорить о противоречии между двумя главными аспектами его смысла. С одной стороны, личность характеризуется нравственными импульсами и векторами житнетворчества, способна выстраивать свои «максимы» и ответственно следовать им, т.е. заботиться о себе, себя созидая. В другом – объективистском – аспекте личность предстает как обобщенная функция, набор ролевых качеств, гарантирующих социальный престиж и статус, *«место под Солнцем»*, вне зависимости от процессов нравственной и эстетической саморефлексии, поиска и обретения *для-себя-идентичности*. Именно последние нередко отождествляются с глубинными «личностными структурами», подлинным субъектом в самой личности. Ее самоотчуждение проявляется как раздвоение, как отчуждение социального статуса от упомянутого подлинного субъекта.

В конце прошлого века возвращение к гуманизму парадоксальным образом имело точкой отсчета представление об ирреальности субъектного начала в культуре, социальном бытии вообще. Исследования М.Фуко раскрывают радикальную *дегуманизацию* понятия «дисциплина». Если в классической европейской культуре, начиная с Античности, *субъектом дисциплины* была внутренне автономная личность, то затем *ее объектом* выступает индивид – покорное, вымуштрованное тело с набором бихевио-

ристски трактуемых предрасположенностей. Дисциплина покинула внутренне-смысловое пространство, приобрела внешний, отчужденный характер, превратилась в «дисциплинарную власть», которая может созидать человека, лишь поработав его. «Юридический индивид» представляет собой буржуазно-идеологический камуфляж безличности дисциплинарного индивида – он есть «покорное тело, включенное в систему надзора и подвергаемое процедурам нормализации» [3, с. 76]. Таким образом, еще одной задачей является анализ возможности обратного пути – от дисциплинарного индивида к *дисциплинированной личности* как подлинному субъекту самосозидания. Стратегическая линия такого движения выражена в получившем признание поэтическом афоризме – заповеди: «Развивайте вашу законную странность» (Рене Шар). Важные шаги на этом пути предпринял М.Фуко, осуществив масштабный исторический экскурс с целью обнаружения и описания социокультурных вариантов «попечения о себе». Имея в виду современность, М.Фуко не раз подчеркивал необходимость «бдительности» в актах закрепления идентифицирующих образцов, т.е. необходимость воздерживаться от поспешного установления принуждающих норм и предписанных форм самовыражения. Именно эту бдительность следует противопоставить навязываемым идентичностям: на изобретательность власти предлагается ответить изобретательностью иного рода, категории которой имеют поэтико-эстетический смысл. Критериальным признаком самоидентификации личности является *овладение искусством стилизации жизни*. Стиль жизни – единство особенных форм жизнедеятельности, все компоненты которого проникнуты интимным, порой неотрефлексированным смыслом и реализуются на основе глубоких внутренних побуждений. Стилизация жизни позволяет преодолеть (пусть даже частично) установленные социумом принудительные нормы - демаркации, сделать проницаемыми жесткие социокультурные барьеры, трансформировать навязанные модели и образцы поведения.

Искусство стилизации жизни, будучи одной из благородных традиций культуры античной Греции, дает возможность, как считали европейские интеллектуалы XIX века, превратить человеческое существование в эстетический феномен, в источник утонченного и непрерывного наслаждения. Но если стилизация жизни – это *изобретение наслаждения*, то такая практика означает также интенсивный труд, который по силам немногим – тем, чья профессия

требует изящества, гибкости, артистизма. Именно они стремились, независимо от господствующих ценностей и норм, *быть* подлинными авторами, свободными художниками *своей* жизни, движимые желанием созидать ее как произведение искусства и вдохновляемые мечтой об «утраченной Греции».

Подлинный смысл этого идеала раскрыт О.Уайльдом, считавшим, что «искусство подражает жизни», в романе «Портрет Дориана Грея». Эстетизм, приносящий в жертву «остановленному» мгновению эгоцентричного наслаждения всю историю и опыт души, а также нравственную правду Другого, ведет героя романа к личностному краху. Абсолютизация наслаждения и прекрасного, понятого как совершенство формы, перечеркивает гуманистический принцип полноты человеческого существования. О.Уайльд обнаружил истину, которую почти одновременно с ним переоткрыл Ф.Ницше: *наслаждение жизнью фундаментально трагично*. М.Фуко в ходе анализа нравственных интуиций Сенеки выразил ту же мысль, поясняя платоновский миф о реинкарнации души: «Но знай, если ты выберешь жизнь, то в нее войдет все, что есть в этом раскинувшемся внизу мире, все чудеса и все горести» [4, с. 312].

В дальнейшем внимание интеллектуалов привлекла проблема необходимости вписать «жизнь как произведение искусства» в поле интерсубъективных смыслов, задача «изобретения» не только себя самого, но и *мира*, в котором было бы возможно жить вместе. Так был подвергнут переосмыслению еще один античный принцип – тезис о «дружбе как способе жизни». М.Фуко стремился дополнить современной практической конкретизацией этой идеи проект изобретения себя в соответствии с принципами «эстетики существования». Последняя была задумана как «выработка и стилизация» наиболее личных возможностей, при которых себя следует рассматривать в качестве объекта и цели всестороннего построения. Не приемля навязанных образцов и принудительных схем, личность, тем не менее, нуждается в институциональных гарантиях изобретенного ею способа жизни, которые могут быть предоставлены только социумом. Фуко полагал, что новые юридические правила, определяющие допустимые формы отношений в рамках человеческих союзов, должны стимулировать участников этих отношений к *исследованию* многообразных скрытых возможностей жизнетворчества, получивших правовое признание в силу упомянутых правил. Мыслитель подчеркивал, что необходимо расширить пространство

свободы, отвоевывая его у многоликой власти, выражающей собирательный смысл всех сил, форм и способов подчинения. Это пространство может быть использовано *каждым*. Современный гуманизм нельзя представить без экологии личности. Гуманизм – это практика, обращенная к человеку, подразумевающая и его «заботу о себе», и формирование институциональных предпосылок взращивания субъекта жизнотворчества, ориентированного на поиск для себя - идентичности. Изобретение способов жизни, исследование социальных перспектив, таким изобретением предполагаемых, можно рассматривать, вслед за французскими мыслителями (М.Фуко, Ж. Делез, Д. Эрибон и др.) как действия, посредством которых индивиды и сообщества формируют себя в качестве субъектов на границах поля «власти-знания». Подлинно свободный субъект никогда не дан, не завершен, не замкнут в преднайденной идентичности. Существенно, что экология личности не может опираться на одностороннее, ценностно-деформированное мышление, поскольку последнее в его различных вариантах (сциентистское, эстетское, юридизированное и т.п.), игнорируя полноту человеческого бытия, потенциально антигуманистично. Представляется важным подчеркнуть и то, что анализ современных антигуманистических тенденций требует сочетания различных философско-методологических подходов.

Литература

1. *Федотова В.Г., Колпаков В.А., Федотова Н.Н.* Меняющаяся социальность: будущее капитализма / В.Г. Федотова, В.А. Колпаков, Н.Н.Федотова // *Вопр. философии.* – 2011. - №6. – С. 3-15.
2. *Бердяев Н.* Судьба России: опыты по психологии войны и национальности. Репринтное воспроизведение издания 1918 года / Н. Бердяев. – М.: Философское общество СССР, 1990. – 252 с.
3. *Фуко М.* Психиатрическая власть: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973-1974 учебном году / М. Фуко; пер. с фр. А.В. Шестакова. – СПб.: Наука, 2007. – 450 с.
4. *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году / М. Фуко; пер. с фр. А.Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007. – 677с.

М.В. Рахимова
**Формирование гуманистической культуры
в студенческой среде
на примере реализации социального проекта «ШАГИ»**

Формирование гуманистической культуры в студенческой среде сегодня – задача настолько же сложная, насколько и актуальная. Словесная эквилибристика о необходимости проявления гуманного отношения друг к другу, равно как и воззвания к сохранению духовности в современном прагматически ориентированном социуме, имеют все шансы так и остаться словами, если они не подкреплены активными примерами проявления гуманистической культуры в действии. Ведь современный, такой неустойчивый мир уже вполне недвусмысленно взывает к мировоззренческим переменам, которые с новой силой продемонстрируют важность переоценки ценностей, переосмысления соотношения принципов потребительского общества с фундаментальными, абсолютными ценностями человеческого бытия [1, с. 109-113].

При этом, существенное значение приобретает именно переосмысленное отношение к фундаментальным основам человеческого поведения, базирующимся на нормативной этике, в центре которой категории долга, ответственности, достоинства, свободы, справедливости. Этические категории и классические добродетели теперь осмысливаются как этические ценности, способные нести надкультурную, наднациональную, глобализирующуюся нагрузку. Они трактуются не как, условно говоря, понятия рациональной теории морали или экзистенциалы, а наполняются расширенным и всемирным содержанием, как жизненные ценностные установки коллективного сознания, которые рефлексированы и психологически переживаются в контексте раскрывающихся в новом свете относительно свободных пространственных связей [1, с. 109-113].

Опираясь на сказанное, отметим, что студенчество представляет собой, как наиболее удобную для внедрения всякого рода ценностных инноваций, так и наиболее уязвимую в психологическом отношении социокультурную платформу. С одной стороны, ввиду отдельных постиндустриальных ценностных преобразований в соотношении «студент – преподаватель» в сторону «заказчик – исполнитель», студенчество привыкает видеть в преподавателе скорее менеджера от образования или педагогического навигатора, нежели вдох-

новляющего на свершения и открытия лидера или «героя духа». Того самого героя духа, по мнению Амонашвили, кто мыслит духовно и героически, а не грубо материально; того, кто призван помочь ребенку раскрыть в себе Божественный образ, а не насиловать его голыми знаниями; того, кто ставит перед собой цель вести детей к Свету – к духовному и нравственному прозрению, а не возвеличивает горсть выгодно продаваемых знаний; того, кто живет чувством долга ответственности перед Богом за воспитание ребенка [2, 4].

С другой стороны, само по себе студенчество обладает колоссальным творческим и героическим потенциалом, который может быть полезен при формировании гуманистической культуры. Такой культуры, где на первом месте будет стоять потребность в человеке «творческом и вместе с тем ответственным», потребность в новом понимании «достоинства человека, трактуемом как принадлежность каждого к чему-то общему, целому, высшему» [1, с. 109-113].

В достижении желанной цели одним из практических механизмов может стать активное использование и, впоследствии, взвешенное внедрение в учебную систему проектной деятельности. При этом диапазон направлений и специфики проектной деятельности может быть весьма широким. Понятно, что о проектной деятельности сегодня не говорит только ленивый, и устремлений по включению проектов в учебные программы более чем достаточно, однако и открытых проблемных вопросов, связанных с использованием данной формы работы со студенчеством, тоже хватает.

Можно предположить, что разработка и внедрение проектов в учебную практику обеспечит в будущем, как достижение студентами отдельных, сугубо профессиональных, востребованных их специальностью, задач, так и разовьет их творческий потенциал, духовные ценности, столь необходимые для формирования гуманистической культуры. А для студентов, ориентированных на социальные виды работ, подобная практика и вовсе является приоритетной. В данной статье автор предлагает к рассмотрению и вниманию социальный проект «ШАГИ» как пример формирования гуманитарной культуры через проектную деятельность.

Социальный проект «ШАГИ» стартовал в Сургутском государственном педагогическом университете в конце 2010 года как один из этапов вузовского конкурса «Супергруппа-2010». Студенты специальности «социально-культурная деятельность» под патронажем куратора группы задумали проект, направленный на социализацию де-

тей с инвалидностью через театральную деятельность. Место реализации проекта: факультет социально-культурных коммуникаций СурГПУ, центр реабилитации детей с ограниченными возможностями «Добрый волшебник» и благотворительный фонд «Благо Дарю». Главный акцент был сделан именно на взаимном, совместном театральном сосуществовании студенчества и детей, где ребенок и волонтер в единой творческой связке ощущали бы себя и актерами, и, самое важное, друзьями.

В принципе после окончания вузовского конкурса «Супергруппа-2010» никто из воспитательного отдела или администрации вуза не требовал от участников обязательного претворения задуманного в жизнь. Однако куратор и творческое меньшинство студенческой группы 9201 «СКД» решили продолжать начатую работу, пусть и в медленном темпе и в меньших масштабах сделанного.

Конечно, поначалу желающих тратить свое свободное время на реализацию долгосрочного проекта в жизнь студентов было крайне мало: рабочая группа составляла максимум 5 человек. Принцип педагогического давления куратора на студентов в деятельности, касающейся работы с уязвимой категорией детей, был неприемлем. Оставалось использовать личный творческий пример и пример творческой работы добровольцев как этико-педагогический метод. Проект стал позиционировать себя как открытую творческую площадку, куда может прийти каждый неравнодушный и творчески-ориентированный студент.

Пробным шагом в реализации проекта стала постановка рождественской сказки «Вертеп», где предполагалось создать представление для детей, но без их участия. Данная форма творчества нужна была для обоюдной социальной и психологической адаптации как студентов к работе с детьми с инвалидностью, так и детей к сотрудничеству со студенчеством. И опыт показал, что подобная форма «привыкания друг к другу» была более чем необходима, поскольку некоторые студенты после встречи с ДЦП-детьми отказались работать в проекте, некоторые с трудом привыкали к общению, но проект не оставили, некоторые боялись прикасаться к детям с ДЦП и так далее, тому подобное. Первые встречи с детьми (игры, беседы) шли при постоянном патронаже медицинских работников и воспитателей. Сам спектакль красочно оформили студенты того же факультета, но другой специальности – «Дизайн»: они продумали и оформили для спектакля кукол и декорации, причем данная форма работы никак не поощрялась в их индивидуальных студенческих рейтингах, то есть они выступали исключительно на добровольных началах. И это очень ценно.

Вторым шагом к творчеству в проекте и, возможно, к формированию задатков гуманистической культуры в студентах стал уже совместный с детьми мини-спектакль «Муха-цокотуха». Принцип подключения студентов к работе оставался прежним – это их личное желание и стремление к совместному творчеству. Постепенно студентами начал выработываться алгоритм профессиональных действий при подготовке спектакля к выпуску. Перед ними стояли трудные задачи экономического, менеджерского, творческого, педагогического характера: найти или собрать деньги для оформления спектакля, продумать сценарий и методы взаимодействия с детьми на репетициях, поиск и оформление зала (декорации, бутафория, реквизит сцены), сугубо индивидуальные особенности передвижения детей с ДЦП по сцене. Все эти проблемы так мобилизовали студентов уже нескольких специальностей одного факультета, что желающих найти их решение становилось все больше и больше. Нагрузку за художественное оформление полностью взяли на себя студенты нескольких групп специальности «Дизайн», причем к их волонтерской деятельности стали с интересом присматриваться и педагоги их кафедры. За менеджерскую и творческую составляющие проекта отвечали студенты специальностей «ОРМ» и «СКД». На сцене должны были работать и студенты, и дети, реплики каждого персонажа распределялись между студентом и ребенком. Это нужно было для психологической поддержки ребенка и его дополнительного страхования на сцене. Детей с ДЦП передвигали по сцене в продуктовых корзинах, украшенных в соответствии с тематикой спектакля. В результате, в ходе совместных репетиций дети и студенты, а также их родители очень подружились. И это, пожалуй, главная заслуга данного проекта. Былая нервозность и страх перед детьми ушли. Студенты учились кропотливо работать с маленькими актерами, каждый с закрепленным за ним ребенком-персонажем. Спектакль получился веселый, озорной, жизнерадостный, как и положено детскому спектаклю.

Социальный проект «ШАГИ» начал свою публичную деятельность 17 апреля 2011 г., когда на ежегодной церемонии награждения благотворителей «Седьмой лепесток» на сцене театра СурГУ представил всеобщему вниманию театральную игру «Муха-цокотуха». В этом маленьком спектакле дети с диагнозом детского церебрального паралича выступали в качестве главных ведущих актёров, наравне со студентами-волонтерами проекта. Игра маленьких актеров вызвала

неподдельные эмоции, как у зрителей, родителей, так и у студентов-волонтеров, которые по ходу репетиций успели подружиться с ребятами, стать им опорой и поддержкой, единой творческой командой.

Используя оказавшуюся эффективной форму взаимодействия с детьми через театральную деятельность и заручившись успешным опытом первой постановки, проект адаптировал и представил зрительскому вниманию «Вредные советы» по Григорию Остеру (спектакль «А у нас во дворе...», декабрь 2012 г.). Это был еще один творческий шаг навстречу социализации детей с диагнозом ДЦП. «Вредные советы» обернулись не стандартной читкой выученных наизусть стихотворений, а веселым интерактивным действием, в которое, при поддержке волонтеров, активно и с большим энтузиазмом включались дети. Робкие поначалу, закрытые от общества, дети один за другим раскрывались во время репетиций, обнаруживая недюжинный талант и способности работы на сцене [3]. Далее, когда спонсорской поддержкой проекта заинтересовался депутат окружной думы ХМАО Эдуард Владимирович Исаков, и сам проект получил грант 3 степени, стал возможен выпуск полноценного спектакля «Синяя птица» по пьесе М. Метерлинка для городского зрителя.

В итоге спектакль получил широкий резонанс в медийной среде, стал культурным событием для города, для студентов и для детей:

«14 апреля 2013 года в 17:00 в малом зале Сургутской филармонии состоялся показ сказки по произведению М. Метерлинка «Синяя птица». В постановке играли студенты педагогического университета и дети с ограниченными возможностями здоровья. Увидеть постановку пожелали множество сургутян – мест (а в малом зале Сургутской филармонии их около 250) хватило не всем, но никто не ушёл: остались смотреть постановку, стоя. Зрителю показали яркую 40-минутную сказку о поиске синей птицы – птицы счастья. В театральной постановке принимали участие восемь детей с ограниченными возможностями здоровья от 6 до 12 лет. Студенты помогали маленьким актёрам перемещаться по сцене, делили с ними текст. В итоге дети смогли эмоционально раскрыться перед большой аудиторией. Юные актёры признались, что сделать это было не так уж просто:

«Я долго слова учила, мы приезжали в театр и учили. Но выступать было интересно», – рассказывает исполнительница главной женской роли, дочери дровосека Митиль, Даша.

С нею согласился исполнитель главной мужской роли, сына дровосека Тильтиля, Илья: «Вначале тяжело было текст учить: первый раз выступал. Но я друзей нашёл» [4].

«В рамках социального проекта «Шаги» спектакль-фантазия по мотивам пьесы Мориса Метерлинка «Синяя птица» носил особую значимость не только для культурной среды города, но и его жизни в целом. Ведь благодаря театру границы между обычными и особенными детьми начали стираться, потому что все они занимаются одним общим делом. Главные герои Тильтиль и Митиль преодолевают много преград для того, чтобы найти синюю птицу.

Алена Янкина, студентка 2 курса факультета физической культуры СурГПУ, принимала участие в «Шагах» впервые и дебютировала в роли самой птицы. Танец Алены, а точнее художественная гимнастика с лентами, вызвал у зрителя восторг. «Я не равнодушна к этим детям. Я стала на них смотреть совсем по-другому – они очень добрые. К тому же дети еще и поменяли мою жизнь. Думаю, я еще буду участвовать в подобных спектаклях с ними».

Основной состав не только спектакля, но и проекта «Шаги» - это студенты факультета социокультурных коммуникаций СурГПУ. Эскизы костюмов и макет «Синей птицы» разрабатывала целая группа дизайнеров 2 курса. В общем, на благо проекта трудятся студенты разных факультетов и специальностей. В процессе работы к творческому коллективу примкнули студенты факультета физической культуры и спорта [5,6].

«...Как говорится в информационной справке, спектакль «Синяя птица» проходит в рамках социально-театрального проекта «Шаги», авторами которого являются студенты СурГПУ под руководством куратора проекта Майи Рахимовой. Этот спектакль, как и несколько других, поставлен также не «для», а с участием детей с ограниченными возможностями здоровья. И этим очень многое сказано.

Информация о спектакле активно продвигалась «ВКонтакте». Помнится одна из строк сообщения: что-то в роде «придите, чтобы дети не выступали перед пустым залом». Я сейчас это пишу и улыбаюсь. Когда в зале стоят, я видел лишь дважды – когда в 2007-ом в Театре СурГУ читал свои стихи Е. Евтушенко и в минувшее воскресенье в малом зале (всего на «каких-то» 237 мест!) филармонии.

«Различность» актеров лично для меня была заметна только первые минуты. Затем – только игра, только сюжет, только творчество. Отличное знание своего и даже «чужого» (чтоб не сбиться) текста, игра

с интонациями, старание именно показать всего своего героя – все это демонстрировали ребята с ограниченными возможностями здоровья наравне с другими участниками спектакля. А ребятам от 6 до 10-11 лет.

Я пишу эти строки и параллельно ощущаю в себе противоречие. Зачем я вообще делаю акцент на том, как «здорово играли дети с... (ну и т.д.)»? Ведь это так естественно, что ограничение возможности передвигаться еще не означает ограничение возможности жить, играть в спектакле, рисовать, конструировать и т.д. Да, это естественно. Но для нас пока неочевидно.

Однако раз в нашем городе проходят такие мероприятия, то очень скоро от подобных событий мы будем испытывать не меньший восторг, чем в этот раз, но тогда у нас даже вскользь не появится мысль о том, что в них участвуют «разные» дети.

На спектакле «Синяя птица», поставленному по мотивам пьесы М. Метерлинка, мне запомнился еще один момент. По сюжету, благодаря волшебному подарку феи, главные герои смогли видеть души животных и вещей. Роли животных и вещей исполняли ребята с особенностями здоровья, а роли их проявившихся душ – студенты СурГПУ. По ходу спектакля «души» помогали своих «хозяевам» передвигаться по сцене, менять реквизит и т.д. И в этой метафоре вдруг так неприкрыто проявилось вполне реальное содержание: интеграция, о которой так много сегодня говорят, это не когда здоровые подпустили к себе инвалидов, а те выхромали да выкатились из своих квартир в «общество», а когда мы все становимся естественным продолжением физических, духовных, мировоззренческих возможностей друг друга» [7].

Как представляется, за эти несколько лет творческой жизни проекта произошли отдельные качественные изменения в отношении к нему студенчества, в желании и стремлении студентов спешить делать добро и получать от этого творческое и душевное удовольствие. Данный пример формирования гуманистической культуры в студенческой среде предлагает форму совместного творчества, хотя, конечно, формы могут быть самыми разными. Главное, чтобы они воплощались на практике.

Литература

1. Коломиец Г.Г. От либеральных к наднациональным ценностям в современном культурном пространстве / Г.Г. Коломиец // Вестник Оренбургского государственного университета. – № 4 (136). Апрель 2012. – С. 109-113.

2. Почему не прожить нам жизнь героями духа. – М.: Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 2003. – С.64. – (Антология гуманной педагогики).
3. Грант 3 степени, социальный проект «Шаги», направленный на социализацию детей с инвалидностью через театральную деятельность // Конкурс программ и проектов, направленных на развитие волонтерства и добровольчества: сборник программ и проектов. – Ханты-Мансийск, 2012.
4. Социальный проект «Шаги» 2013. Сказка о поиске счастья «Синяя птица» [Электронный ресурс]. – Режим доступа на 29.08.2013: http://joker.yasurgut.ru/city_news/901-socialnyy-proekt-shagi-2013-skazka-o-poiske-schastya-sinyaya-ptica.html, свободный. – Загл. с экрана.
5. На сцене филармонии искали Синюю птицу [Электронный ресурс]. – Режим доступа на 29.08.2013: <http://www.siapress.ru/news/life/24186>, свободный. – Загл. с экрана.
6. Птица счастья в Сургуте [Электронный ресурс]. – Режим доступа на 29.08.2013: <http://www.surgpu.ru/news/ptitsa-schastya-v-surgute>, свободный. – Загл. с экрана.
7. Когда не «для», а «с участием...» [Электронный ресурс]. – Режим доступа на 29.08.2013: <http://www.siapress.ru/blogs/24202>, свободный. – Загл. с экрана.

М.В. Салимгареев

Гуманистическая соразмерность истории

В начале XX века французский ученый и мыслитель Марк Блок задался тривиальным вопросом: зачем нужна история? Этот вопрос он сделал основным для своего известного труда «Апология истории». Судьба Марка Блока повторяет судьбу многих жертв двух мировых войн, которые он прошел в звании капитана. Участник французского сопротивления, он был арестован и стойко принял смерть от палачей гестапо. Пережив трагические коллизии истории, он как историк и человек имел право поставить данный вопрос, который всегда будоражил умы человечества. Вместе с этим каждый мыслящий человек, прикасающийся к истории, ищет новые вариации ответа на этот вопрос: ведь он приводит в конечном счете к другому: зачем нужен человек и его жизнь.

Многие века люди пытались осмыслить, что таит в себе история как течение времени, почему она случилась именно так, а не иначе? Где ее начало и где конец? В чем её смысл? Великие умы человечества долго и упорно размышляли над этими вопросами. Но они лишь

умножали их, не приходя к однозначному, четкому и всех удовлетворяющему ответу. Современная академическая наука вносит сюда ясности еще меньше. Сколько бы ни изучали историю, загадок в ней меньше не становится. Так стоит ли брать её приступом? Стоит ли познавать логическими и научными методами то, что по природе своей иррационально? А история иррациональна, как и сам человек. История погружена в интеллектуальное и духовное пространство субъективного, интерпретационного; вот в чем причина ее многоликости и «дисперсности», если можно так сказать. Отсюда познание прошлого таким, каким оно было, становится невероятно сложной проблемой. Можно ли историю как жизнь в самом широком социальном смысле постичь научными формулами?

Мне кажется, что историю, как и жизнь, следовало бы созерцать и переживать. Это может происходить через философствование, чтение литературы, поэзии, созерцание творений искусства в целом, через веру, наконец. Эти формы общественного сознания в постижении истории, на мой взгляд, наиболее ценные инструменты, ибо в них историческая реальность проникает в сознание катарсически, а не логически, что максимально отражает субъективный дух любого социального действия. Скажу больше, историю нужно не только созерцать и переживать; чтобы постичь историю, ее надо полюбить.

С точки зрения современной науки история – это объективный онтологический процесс, процесс грандиозный и настолько масштабный, что проникнуть в него целиком, одним разом вряд ли под силу обычному человеку. На это не способны даже профессионалы, ученые в силу того, что история не есть простая последовательность однозначных фактов или связей, возникающих между ними. Постигнуть всю многоярусность и парадоксальность этого процесса, синтетически проникая в нелинейность и запутанность исторических и метаисторических сюжетов и коллизий, исчерпывающим образом можно, только приложив титанические усилия.

Что же можно сказать точно и определенно? История – объективный процесс обусловленный «невыгодными» физическими параметрами нашего мира. Всего лишь три пространственных координаты и – для нашей истории фатальная – одна временная. Ключевым её аспектом, на мой взгляд, является не столько растянутость, сколько предельность, смертность всего. В этом физическом мире все имеет как начало, так и конец. Для понимания этой довольно неприятной на первый взгляд очевидности, совершенно не нужно прибегать к астро-

логам, футурологам, предсказателям и пророчествам священных текстов. Стоит отметить, что эту принципиальную конечность истории в европейской традиции впервые узрели древние еврейские пророки, а им вторят христиане и мусульмане. Именно древние евреи одними из первых осознали пределы исторического времени, разомкнув, таким образом, первобытное представление о циклическом вечном возвращении в «оние» времена предков [4, с. 100]. Жгуче переживая исторические катаклизмы, этот народ не мог более выносить обрушившийся на него невыносимый «ужас истории», по-видимому, явленный им как бесконечный, нескончаемый и, главное, бессмысленный на первый взгляд поток бедствий. Возможно, это стало причиной их неутолимого стремления в обретении согласия и смирения с ходом наконец-то заканчивающейся истории, которую они до сих пор принимают как доказательство своей великой избранности.

Да и мы согласны терпеть многое, но лишь при условии, что все это однажды закончится. Как однажды подметил Ницше, самое страшное для людей это не страдание само по себе, а то, что страдание бессмысленно. [2, с. 28]. Действительно, мы готовы вынести многое при условии, что все наши муки не просто так: в них должен быть смысл и соответственно какие-то временные границы. А между тем терпеть бедствия, страдания человечество принуждено от самых первых истоков исторического бытия до сего дня, так что порой создается впечатление бессмысленности и абсурдности этих испытаний.

Так почему же мы должны любить историю, если она так ужасна? Возможно, кто-то скажет: ведь только это и привлекает к ней многих; мало кому история была бы интересна, если бы не была «так ужасна». Действительно интерес к ужасам истории, казням, войнам, катаклизмам и т.д. весьма завлекает сознание. Известно, что сама смерть во все времена наводила особый трепет на людей. Созерцание её действия всегда оказывало на человека воздействие воистину, отвратительное, но в то же время завораживающее, иррациональное, я бы сказал, мистическое. Неслучайно публичные смертные казни в древности или средневековье притягивали к себе толпы зевак. Можно вспомнить публичные казни современности, но суть их воздействия на человека за целые века осталась неизменной. Однако мало кто из нас сейчас решится перенестись еще раз в те времена, когда пылали костры, скрипели помосты виселиц и лязгали ножи гильотин...

Неужели, обозревая всю трагическую историю человечества, мы, находясь в здравомыслии, не захотим счастливого ее разрешения?! Неужели не захотим вырваться за круг «исторической сансары», где более нас не будут мучить «проклятые вопросы истории»? Мне могут возразить: не стоит все драматизировать и заниматься пространными мистификациями. Зачем видеть в истории только трагизм и ужас? Наверняка были и счастливые страницы. Соглашусь. Наверное, так. Наверное, правы и те, кто утверждает, что человек рожден для счастья. Однако давайте посмотрим на многовековую судьбу, например, России. В какое столетие или даже во время правления каких государственных деятелей не шли войны? Они шли всегда, начиная с первых великих древнерусских князей и до сегодняшнего дня. И даже неважно в этом случае, какие это были войны, выгодные или невыгодные государству, справедливые или бесчестные. Война – это всегда война, это гибель значительного количества мужчин и женщин, страдания мирного населения, экономические потери, надрыв психического здоровья народов. Шрамы войны весьма не скоро рубцуются в исторической памяти. Если вскрывать причины каждой конкретной из войн, сотрясавших нашу многострадальную отчизну, то мы обнаружим массу различных причин для их начала. Однако это никак не снижает их негативные последствия для всех их непосредственных участников, за чей счет реализуются политические цели государства. Но даже если не брать в расчет войны, а вспомнить, например, такое явление в нашей истории как крепостное право, то мы опять наткнемся на очередное социальное уродство. Как, скажите нам, оправдать, как объяснить, как принять всю дикость нравов дворян, помещиков, этих «слуг государевых» разных рангов и званий, зверства которых над крестьянами доходили порой до таких мерзостей, от которых кровь в жилах стынет?! Продолжать и умножать примерами мои размышления можно и из истории любой страны мира, но им не будет числа. Где же оно сокрыто, это счастье человека? Почему же нет Прогресса? Почему солнце Правды и Истины не воссияет над человечеством до сих пор?! Когда же наступит это время всепрощения и великой радости избавления от злодейств, обид, скорби и болезней? И возможно ли такое, мыслимо ли оно?

Так что же нам любить в истории, если она переполняется страданиями народов и отдельных людей? Великая русская литература в лице Ф.М. Достоевского однозначно отвечает на этот вопрос – Человека. Не абстрактно все человечество, а именно человека, ближне-

го. «Возлюби ближнего своего как самого себя» – так сказано в Писании. Ибо все тайны и вопросы истории могут быть сокрыты в одном человеке. Он есть главный, ну, или почти главный субъект социального действия в истории.

История как процесс, начавшийся с незапамятных времен, несет сегодня бурлящим потоком, повинуюсь неумолимому течению времени, ускоряя на наших глазах свой и без того безумный темп; оттого величина технического прогресса современности головокружительная. Правда, если мы посмотрим на весь известный нам сегодня ход мировой истории от первых цивилизаций на берегах Тигра и Евфрата, Нила и Хуанхэ до современных развитых стран, можно засомневаться, способен ли человек мирно жить и счастливо трудиться. Может ли техника и технология помочь в нравственном выборе? Лень, ложь, зависть, алчность, похоть, злоба, ненависть, насилие – вот вечные спутники не только наших давних предков, но и современных людей.

Давайте задумаемся, на что способен каждый из нас. Можем ли мы с вами позавидовать, нахамить, обмануть, оболгать, предать, украсть, убить? Думаете, нет? Думаете, мы не способны на эти мерзости? Спешу огорчить – можем, способны! И не потому, что мы плохие люди, а просто любой человек это может сделать в принципе, в потенциале. Вспомним Ф.М. Достоевского: «Кто испытал раз эту власть, это безграничное господство над телом, кровью и духом такого же, как сам, человека... кто испытал власть и полную возможность унижить самым высочайшим унижением другое существо, носящее на себе образ божий, тот уже поневоле как-то делается не властен в своих ощущениях. Тиранство есть привычка; оно одарено развитием, оно развивается, наконец, в болезнь. Я стою на том, что самый лучший человек может огрубеть и отупеть от привычки до степени зверя. Кровь и власть пьянят: развивается загрубелость, разврат; уму и чувству становятся доступны и, наконец, сладки самые ненормальные явления. Человек и гражданин гибнут в тиране навсегда, а возврат к человеческому достоинству, к раскаянию, к возрождению становится для него уже почти невозможен. К тому же пример, возможность такого своеволия действует и на все общество заразительно: такая власть соблазнительна. Общество, равнодушно смотрящее на такое явление, уже само заражено в своем основании... Свойства палача в зародыше находятся почти в каждом современном человеке. Странное дело, сколько мне ни случалось видеть палачей, все они

были люди развитые, с толком, с умом и с необыкновенным самолюбием, даже с гордостью» [1, с. 200-201]. В этой же связи вспомним один эксперимент, который проводили американские криминологи уже в наше время. «В 1973 г. группа криминологов-экспериментаторов решила провести опыт с целью выяснить, как будут вести себя обычные добропорядочные граждане, если их поместить в тюремную обстановку, дав одним роль «надзирателей», а другим – «заключенных». Добровольцев набралось 75 человек. Из них отобрали 21 человека, стабильных в физическом и психическом отношении, социально зрелых и с отсутствием предрасположенности к антисоциальным действиям. В результате уже через три дня «надзиратели» вошли во вкус, стали помыкать «заключенными», унижать их и всячески третировать. Те, в свою очередь, столь же быстро смирились с отведенной им ролью, сделались покорными, пассивными и беспомощными. Они начали терять уверенность в себе и независимость, и в итоге впали в состояние депрессии. Эксперимент пришлось досрочно прекратить, так как оскорбления и издевательства так называемых тюремных «надзирателей» над «заключенными» достигли такой степени, что стали невыносимы для последних. Инициаторы эксперимента были удивлены тем, как мало потребовалось времени для того, чтобы психически нормальные люди вошли во вкус и стали не на шутку помыкать другими. Исследователи пришли к выводу, что агрессивность «надзирателей», поскольку она не вытекала из патологии их психики, была следствием той роли и той власти, которые были им предоставлены.

Замечательный во всех отношениях эксперимент, подтверждающий слова Достоевского из приведенного выше отрывка. Экспериментаторы получили в итоге то, что и должны были получить, и что здравомыслящий человек должен был бы знать заранее без сомнительного опыта». [3, с. 144]. Другими словами, если обстоятельства переменятся кардинально, то есть некоторая вероятность того, что мы чисто психологически будем вынуждены адаптироваться к этим новым условиям. Уверяю вас, что в определенных обстоятельствах, скорее всего, экстремальных, и как нам кажется, фантастических, но хотя бы один пункт из списка будет возможным нашим действием. Избавлены ли мы сами от пороков? Достигли мы с вами уровня праведников? Загляните туда, куда на самом-то деле страшно смотреть. А теперь представим, что все эти мерзкие поступки мы делаем вместе, просто потому что так делают все. Представьте, что мы живем

в обществе, где действует особая квазимораль, перевёрнутая и вывернутая наизнанку. Если мерзость, грех, низость будут приняты в обществе за норму и дозволено будет все, в смысле абсолютно все? Вы скажете – у нас всегда есть выбор. И будете правы.

Я озвучиваю эти малоприятные мысли оттого, что вижу все это в себе, добропорядочном и среднестатистическом человеке. Отсюда и движение моей мысли и об истории и нравственном прогрессе в ней и о конце и всем ином, о чем еще не сказано мной.

Каждый из нас не лучше и не хуже другого. Буддисты, иудеи, христиане, мусульмане, язычники, атеисты – все мы при разнообразных особенностях нашего интеллекта, способностей, дарований и возможностях, в сущности, одинаковы, в нас бушуют страсти, и ум наш мечется. Нам хочется лучшей доли, и, конечно же, счастья, и все мы способны не только ко всяким мерзостям, но также и к великому действию, если хотите, к подвигам, главным из которых я вижу прощение. Именно прощение из всех великих и малых дел человека я бы поставил на первое место. Как сказал однажды Ф.М. Достоевский, все мы виновные, абсолютно все и перед всеми. И пока это не пронзит нас, до самой нашей сердцевины нет и надежды, ведь другого инструмента кроме прощения для преодоления «ужаса истории» у нас не будет.

Именно посредством это глубоко внутреннего акта мы можем хотя бы попытаться прервать людские конфликты, все социальные катаклизмы настоящего и будущего. Однако в процессе изучения и постижения истории мы не вправе отказываться от «ужаса» прошлого только потому, что это уже случилось и этого уже не изменить, ведь история имеет особенность возвращаться. Необходимо не просто изучить историю, но извлечь из нее нравственные уроки. Прощение – вот что объединяет не только прошлое и настоящее в каждом субъекте исторического действия, но и то, что объединяет всех нас в едином порыве сочувствия и сострадания, всемирного братства, наконец. Это позволяет идти в будущее. Поэтому цель истории – спасение всех во всех смыслах этого слова.

Прощение – это процесс ежедневной, ежечасно работы каждого из нас над собой. Вот чего не хватает государственным деятелям любых рангов. И до тех пор, пока в нас сохраняется чувство великодержавности, национальной исключительности или распаляется желание внешней справедливости, история, творящаяся ежеминутно и ежечасно, будет вновь и вновь являть нам свои inferнальные ипостаси.

Поэтому я утверждаю, что ростки метаисторического сознания возникают не в результате выученных дат и полученных оценок на экзамене по истории, не в пылу дискуссий; оно проявляется не в угаре государственнической и национальной гордыни, оно возникает через понимание и постижение масштабности и насущности акта прощения. Прощения сначала себя, близких нам людей, своего и чужого народа. Это невероятно сложная работа, но только она наполнит жизнь человечества подлинным смыслом и раскроет перед нами сущность неизбежного братства всех людей и народов.

Литература

1. См.: *Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений: В 12 т. / Ф.М. Достоевский – М.: Литература, 1982. Т. 3. – 362 с.
2. *Ницше Ф.* Сочинения в 2-х томах, Т 2. / Ф. Ницше. – М.: Мысль 1990. – 832 с.
3. См.: *Поздняков Э.А.* Что такое история и нужно ли её знать / Э.А. Поздняков. – М.: Идея-Пресс, 2010. – 608 с.
4. *Элиадэ М.* Космос и история / М. Элиадэ. – М.: Прогресс, 1987. – 313 с.

Серода Ю.П., Новицкая Т.Е. / Y.P. Serada, T.Y. Navitskaya **“Homo interneticus” and cyberspace: meeting with the Other⁴**

“I knew that return to Flatland was my doom.
[...] and, when I came to myself, I was once more
a common creeping Square, in my Study at home,
listening to the Peace –
Cry of my approaching Wife”.

Edwin A. Abbot “Flatland: A romance
of many dimensions”.

Today information and communication technologies (ICT) are characterized by pervasive nature and speed of implementation in all sectors of contemporary societies – in services, public administration, education, economics and everyday life. Crossing another milestone of history, a third millennium man becomes a real witness of how cyberspace influences on

⁴ This article is a part of the research project funded by Belarusian Republican Foundation for Fundamental Research, No. Г13М-135.

the modern man himself, on his mind, on his attitude to the environment, on formation and activation of certain social behavior. The multilevel involvement/embeddedness of human being into day-to-day technological realities seems to us something self-evident, natural, and even inevitable in fact. The different institutes of modern societies are set up on the technical and technological, the cyber-spatial register of their functioning.

When try to discuss cyberspace, we have in mind, first of all, the special networking environment of social relations and practices that arises at the intersection of social and technological processes and is the result of information exchange, interaction and techno-social communication. In other words, cyberspace is a system in which act in concert a variety of “centers”, “platforms”, “worlds”, “places”, “portals”, “territories”. In spite of it evident intangibility, cyberspace is nevertheless a new kind of social space, which involves the interaction of styles and methods defined by its own specific laws. At the same time it carries an ambivalent potential (the both emancipatory and repressive).

Today individual should be able to navigate in this space actively, to assess the risks and opportunities of the virtual world. This skill (ability) is extremely important, because we can fix the situation of a specific shift associated not only with the re-evaluation of traditional values, but also with the total spread of the so-called “virtual” view on the individual life.

To our minds, one of the major challenges, which waits for a man in cyberspace is an unpredictable and inevitable meeting with the Other. Its forms can be very different: the obvious and camouflaged (hidden), simple and complex, understandable and not available for the interpretation to the full extent, familiar and completely alien. We highlight the following, in our opinion, key forms of Other, which give rise to the new type of man – “Homo interneticus”.

1) There is no doubt, that the Other, with whom an individual consciously is looking for a meeting on the Web – is, first of all, other users, his communication partners. They are the ones to whom he presents himself, with whom he communicates and who provide feedback – friends, followers, forumites, readers and commentators, as well as just casual observers, net surfers. The peculiarity of this the Other is that it is often not transparent, uncertainty and hidden behind the mask. And, it is commonly known that, the uncertainty can be fraught with danger. “Global Village” combines internauts, they organize within it their own networks and develop them, come into new social connections, both weak and strong. But the very nature of cyberspace is that between users always exists a dis-

tance. So far, the communications channels in the digital space, in spite of continuous improvement, cannot come close to a direct face-to-face communication. Individuals always stay partly hidden behind nicknames and avatars and so elusive for each other.

2) Another hypostasis of the Other – it is the very user, who immersed in cyberspace, gets free access to new features of his self-presentation and self-realization. In such a way appears a “networked self”, who tries on different identities, transforming them, picking up to some situations, and designing his own identity masks. Each time, taking all new attempts to self-identified, we discover new alternatives of identification, which are an open fan of many images. In the digital world the integrity of own identity does not mean that it is final, completed, closed and roots into something that seems to us concrete, but it is abstractive in content (social order, territory, state, cultural realities, traditions, nationality, language). One way or another, but the consistency, durability, universalism, and all things that acted “in harness” with these concepts, are subjected to a total destruction due to the emergence of new identities, which destabilize the individual as a whole (“unified”) subject [3].

Being in cyberspace creates new prospects for the “games with the identification”, allows you to create your own virtual identity, or borrow it. The question arises whether this leads to a real human freedom or virtual freedom turns into new types of addiction? A virtual identities’ creating can enrich man and help him to develop the capabilities of adaptation to the new conditions. At the same time escape to virtual world is often caused by some problems in real life and performs a compensatory function. Cyberspace combines the highest achievements of intellect and the most primitive human instincts. On the one hand, people are always looking for new ways to express themselves, and in cyberspace, they found one of these options. On the other hand, today man is literally “dissolved” in the information environment and entirely dependent on it. In this sense, the “homo interneticus” – the sacrifice of modern technologies.

3) Finally, we turn to the most significant images of the Other – cyberspace, plunging in which man moves away from the world of everyday reality, merges with it in such symbiotic relationships that no virtual social space cannot exist without users, neither they, like all often happens, cannot live without building here networks, easily accessible information and entertainments. But why is this hypostasis of the Other so important? Man (biosocial being) comes in contact with cyberspace (techno-social system). These phenomena are different by virtue of their nature. However, they are

united by the common social basis. A network can only exist thanks to the creativity resources of its users, time and attention, which they pay to it. Thus, one of the main ideologists of Web 2.0 – Tim O'Reilly points to its core principle: “the more people use the service, so it automatically gets better” [2]. Moreover, absorbing human sociality, the Network needs no emphasis on his personal uniqueness. Consumed by its social resources are only needed to further building and maintaining its own structures. As a result of such human, technical and technological basis interaction a shifting of subject-object boundaries in cyberspace is taking place: a human activity can be simulated by the bot, and user can perceive it as a real man.

The suggested images of the Other, the meeting with which waits for user in cyberspace – it is only a reflection variant on projections and reality, created through cyberspace. That is why as humanities scholars we worry about finding the answer to the question of how man perceives himself in this new world, how this world affects him, what it gives him, and what takes away as payment for its gifts?

As we can see, the Other in all its images, changes man himself, his attitude towards the reality, society; it changes his self-identity strategies and his psychological and cognitive characteristics. As a result, we can fix a variety of human life phenomena such as “network consciousness”, “clip thinking”, high emotional lability, ethical relativism, “values” pluralism, etc. Thus, modern societies feel a greater need for discussions on the nature and specifics of man's changes, who living “network life”. For example, we can note the transformations of idea about the value of man and his life through the prism of computer games, when the absence of no return points, the ability to replay again even failed scenario, forms tolerant attitude to murder, create the illusory idea of life as a palimpsest, where we can any time correct biography. People begin to perceive computers as an extension of their personality in the “space”, which reflects their tastes and interests. In this sense, cyberspace can be considered as a type of “transitional space” that extends, but also transforms individual world. As shown by recent researches, some people spend so much time in cyberspace that it brings changes in their lives. Today the problem of cyberspace addiction (Internet Addiction Disorder) is the most important of all personal aspects of human-computer interaction.

In a broad sense, this concept is interpreted as computer dependence; in a narrow – as a permanent desire to be in the Internet. Currently, Internet addiction is not recognized by contemporary medicine as a separate kind of mental illness, but in social and cultural aspects the emergence and

rapid spread of this phenomenon is a marker of radical changes in the processes of personal self-determination. We can agree that the Internet as the most multicultural and decentralized techno-social environment has become one of the most important “meeting place” for culture and society. However, on the other hand, the philosophical analysis of technological benefits has revealed the formation of crisis phenomena. First of all, these are deals with new forms of man’s alienation, destructive phenomena, personal and social deviances, as well as the spread of risky behavior forms – such as cybercrime and cyber-extremism.

Also, there are the following problems: adaptation of various social groups to scientific and technological innovations, permanent construction in the consumer society needs for new high-tech products, changes the speed of human life. For example, this trend was called as shift of adulthood boundaries [1]. More and more people “do not want to grow up”. These are people aged 20 to 35 years old – kidults (from “kid” – “adult”). They do not focus on the family, avoid “adult” and “serious” way of life, spend a lot of time on the Internet, play computer games, etc. And is there any hope that kidults “grow up” and become active and responsible citizens?

Conclusions.

We understand cyberspace as a public space, which affects not only the sphere of political and social interests, but also provides new opportunities for intervention into the individual's life. Together with its many practices it offers a wide range of options/alternatives/strategies for the individual. Indeed, on the one hand, extending man’s physical and intellectual abilities, allowing him to overcome many natural limitations, cyberspace makes our life richer and more meaningful. Of course, we should understand that, in spite of the threats and challenges which are broadcast through the network space, for the individual and modern societies appear new opportunities, both in economic and socio-cultural levels. Thanks to cyberspace humanity can (and in some countries does this) organize a lot of improvements not only in everyday (private) life, but also in the public sphere. The emergence and effective work of projects such as e-governance, e-democracy, e-learning is an illustration of this. Here, however, the individual will have access to the benefits only through learning the reflective approach to the very cyberspace. We think that the positive scenario of human interaction with the virtual world is possible only thanks to the development of reflexive position, i.e. modern man has to realize that he is dealing with a specific techno-social system and be able to

identify all the images of the Other, waiting for him in the Network, separate himself from them, treat them critically, understand the extent of its likely impact on his personality and behavior. We are sure that the broadcast of reflective approach to the use of ICT, its active involvement in human life should be started from early childhood through kindergartens, schools, optional courses. The dynamic world needs a “thinking and exploring man”, who will be responsible for his actions and take reasonable solutions. A key role in this matter should play so-called “practical philosophy”, which is aimed at the formation of reflective thinking. It is the one can act as a “compass” in the off-road map of cyberspace and be the main key to successful and safe interaction with the Other dwelling in it.

Literature

1. *Arnett, J. J.* Emerging Adulthood: The Winding Road From the Late Teens Through the Twenties. NY.: Oxford University Press, 2004. – 302 p.
2. *O'Reilly, T.* “What Is Web 2.0” // O'Reilly Network. Retrieved [Electronic resource]. – 30.09.2005. – Mode of access: <http://oreilly.com/web2/archive/what-is-web-20.html>. – Date of access: 10.07.2013.
3. *Wrobel, S.* Beyond Identity. Beyond Europe // The New Europe. Uncertain Identity and Borders. Bialystok, 2007. – P. 123 – 138.

Н.М. Солодухо

Гуманистическая направленность идеологии всеобщей экологии

I. Вторая половина XX века характеризуется нарастанием интеграции научного знания как в области гуманитарных, так и в области естественных и технических наук, – и их большим объединением. Мировая практика показывает, что наибольшее количество научных открытий совершается на стыке разных областей знания. В этом отношении особой перспективностью на рубеже XX-XXI веков стали обладать направления междисциплинарных исследований, соединяющие естественно-технические и социально-гуманитарные проблемы в целостные комплексы, что способствует преодолению антигуманных последствий сциентистских проектов.

Еще в XX веке на волне научно-технической революции научно-технический прогресс привел к разработке широко известных концепций и теорий междисциплинарного, общенаучного характера и соответствующих им разнообразных форм и методов (средств) по-

знания действительности, а также отвечающей им деятельности. К числу таких форм и средств относят общенаучные понятия, подходы, методы, концепции, теории и др. Ярким выражением этих тенденций явилось формирование таких комплексов общенаучных форм и средств, как системный, структурный, функциональный, кибернетический, информационный и др. Среди них наибольшую известность получили: общая теория систем (Л. Берталани, М. Месарович, В. Садовский, А. Уёмов, Ю. Урманцев и др.), кибернетика (Н. Винер, Л. Куффиньяль, Л. Кауфман и др.), информатика (К. Шеннон, У. Эшби, А. Харкевич и др.). С 70-80-х годов ученых и философов начинают привлекать синергетические исследования, проводимые И. Пригожиным и Г. Хакеном и их коллегами в Бельгии и Германии. Благодаря этим и подобным им общенаучным, междисциплинарным средствам познания наука совершила гигантский скачок в создании средств массовой коммуникации в виде персональных мобильных телефонов, компьютеров, Интернета; принципиальную новизну в науку и технику внесли информационные технологии, биоинженерия, нанотехнологии и др. Задача социально-гуманитарной составляющей междисциплинарных исследовательских комплексов заключается в гуманистической ориентации достижений современной науки и техники.

Вместе с тем научно-технический прогресс оказал весьма неоднозначное влияние на самого человека и среду его обитания, вызвав к жизни экологические проблемы (Н. Моисеев, Э. Гируссов, Е. Лисеев и др.), которые, начиная с 70-80-х годов, все в большей мере стали обозначаться как глобальные (члены Римского клуба, Дж. Гвишиани, А. Чумаков и др.). О том, что человек существенно изменяет окружающий мир и даже способен качественно преобразовать сферу земного обитания (в ноосферу), еще раньше говорили Тейярд де Шарден и В.И. Вернадский.

Мы считаем, что особое *гуманистическое звучание в XXI веке обретает экологическое видение мира, которое становится приоритетным*, так как экологические проблемы – это проблемы выживания и даже *принципиального существования человека и человечества* в условиях все возрастающего влияния на природную среду обретает. При этом средства массовой коммуникации в эпоху глобализации не только создали благоприятные возможности для информационного развития человека, но и, наоборот, уплощают человека – люди становятся однородными, невосприимчивыми к многообразию накопленного богатства духовной культуры. В конечном счете, это

грозит гибелью национальным культурам, уходящим своими корнями в народные традиции, обычаи, верования, язык. Культурное разнообразие человечества может быть утеряно.

Возникает вопрос, сможет ли человек устоять и выжить, если он станет заботиться только о сохранении природной среды обитания и не будет оберегать духовный мир. Сегодня, когда мы все оказываемся примерно в одинаковых условиях природной среды, формирование личности максимально *зависит от качества духовной среды обитания*. Да и не может быть победы в природоохранной деятельности, если в сознании и на уровне бессознательном у человека не сложатся охранительные установки по отношению к тому, что создано веками культурной деятельностью человека. Сохранение культурной среды выступает необходимым условием решения проблем гуманизации социальной жизни. Все сказанное в полной мере относится и к отдельно взятому региону, в котором мы живем, – к Республике Татарстан, которая первой приняла «Хартию Земли».

Советская марксистская философия последние десятилетия XX века (с 70-х гг.) специально изучала феномен интегративно-общенаучного знания, анализируя *уже существующие* общенаучные формы и средства познания (В. Готт, Э. Семенюк, А. Урсул, ленинградская школа, казанские и саратовские философы и др.). Однако задача еще состояла и в том, чтобы *выявлять и развивать новые области междисциплинарных исследований, наиболее перспективные*.

Таким образом, соответствуя объективным интегративно-общенаучным тенденциям современного научного знания, необходимо разрабатывать такие направления и области междисциплинарных исследований, которые будут способствовать научно-техническому прогрессу и одновременно отвечать потребностям устойчивого развития человека, сохранения накопленных культурных ценностей, гуманистической перспективы человечества.

II. На рубеже 80-90-х гг. экология в целом представляла собой пестрый конгломерат идей, концепций, теорий, подходов – научного и ненаучного характера, философского и литературно-фантастического порядка, оптимистических и пессимистических по звучанию, которые порой плохо совмещались между собой. Разобраться в этом перепутанном экологическом клубке вопросов и проблем, навести в экологическом ведомстве порядок и создать определенность, наладить взаимопонимание специалистов разных отраслей и тенденций развития экологии, – все это призвана делать всеобщая экология

[1, с. 3]. Именно такая концепция «Всеобщей экологии» была нами предложена в первой половине 90-х годов и широко озвучена сначала на Международном конгрессе в Татарстане «Развитие мониторинга и оздоровление окружающей среды» (Казань, 1994), а затем в других городах России и за рубежом (Франция, Греция, Болгария и др.); эта концепция нашла отражение в системе образования и воспитания в качестве «Программы всеобщей экологии» в Казанском государственном педагогическом университете [2, с. 3 и др.].

На общенаучном уровне познания всеобщая экология дает обобщенную модель *выделенного центрального объекта* (характер которого может быть различным), находящегося *в окружающей его среде* (в обобщенном смысле), которая, в свою очередь, может иметь как природно-материальное так и социокультурное – и материальное, и духовное содержание. Образцом указанного взаимодействия служит гармоничность и оптимальность. При этом следует учитывать, что окружающая среда представляет собой совокупность различных факторов, образующих ситуацию.

Всеобщая экология обобщает и синтезирует экологию природы, экологию человека, социальную экологию, экологию культуры и экологию духа. В поле зрения такой всеобщей экологии оказываются проявления экологии в биологии и географии, природоведении и геологии, антропологии и социологии, экономике и менеджменте, этнографии и культурологии, аксиологии и праксиологии, этике и эстетике, философии [3, с. 20-33] и общенаучных исследованиях. Всеобщая экология включает в круг своих проблем не только экологические состояния и процессы в области сознания, но также и в области бессознательного, на общественном, коллективном и индивидуальном уровне [4]. *Характерной чертой такой всеобщей экологии является ее междисциплинарность.*

В основании теории всеобщей экологии лежат теоретико-методологические принципы, сочетающие традиционные и новационные подходы:

1. *Принцип системности и целостности* экологического подхода к природной, социальной и духовной среде обитания.

2. *Принцип планомерности и комплексности охраны и рационального использования* экологических систем, что учитывает последовательность, постепенность и связность экологических мероприятий.

3. *Принцип дифференциального, гомогенно-гетерогенного подхода* к разнокачественным уровням и областям экологических систем и ситуаций, *учет как однородных, так и неоднородных аспектов* экосистем.

4. *Принцип ситуационности подхода* складывающимся условиям и обстоятельствам в сфере экологических отношений.

5. *Принцип синергетичности*, учитывающий самоорганизационный характер с возможными качественными изменениями в области экологических процессов.

6. *Принцип информационно-кибернетический*, требующий учета информационно-процессуальной стороны существования экосистем, экомоделирование и создание системы экологического мониторинга.

7. *Принцип социо-культурологический*, имеющий гуманитарно-гуманистическое измерение, предполагающий неотъемлемость духовной составляющей наряду с материальным аспектом всеобщей экологии.

В рамках всеобщей экологии существуют различные экологические направления: экология растений и животных, социальная экология, в рамках которой – экология города и села, экология техническая, экологическая педагогика и психология, эстетика, этика и др., а также экология культуры – экология языка, экология искусства, экология науки, экология ноосферы и др. В последнем случае ноосфера, культура и ее компоненты рассматриваются как среда обитания (местопребывания) человека, социальных групп, общества. Всеобщая экология достраивает здание экологии «доверху», подводя под его крышу в качестве верхних этажей экологическую нишу духовной реальности. Концепция всеобщей экологии согласована с представлениями экологической философии [5, с. 128].

Пафос всеобщей экологии имеет гуманистическое звучание и заключается в том, чтобы спасти от разрушения не только естественные природные условия жизни человека, но и то, что накоплено народами страны, что является достижением национальных культур и общей человеческой культуры. Сохранить и рационально использовать те материальные и духовные ценности, которые пока еще не утрачены, – вот практическая направленность всеобщей экологии. Такой угол зрения позволяет говорить об *экологической идеологии*, которая должна основываться на формировании экологического мировоззрения. Новым в рамках всеобщей экологии является то, что экология должна вбирать в себя не только природные или социо-природные

компоненты, но и социокультурные, духовные составляющие среды обитания человека. *Императив, задаваемый всеобщей экологией*, таков: нельзя добиться успеха в области экологии природы и социальной экологии, если не выполнять требований экологии культуры.

Литература

1. Актуальные вопросы всеобщей экологии: По материалам Международного (СНГ) семинара / Под общ. ред. проф. Н.М. Солодухо. Казань: Изд-во Казан. гос. техн. ун-та, 2007. – 224 с.

2. *Солодухо Н.М.* Методические разработки к спецкурсу «Основы всеобщей экологии» / Н.М. Солодухо. – Казань: Изд-во КГПУ, 1995. – 20 с.

3. *Сабирзянов А.М., Солодухо Н.М.* Ситуационный подход в философско-экологическом контексте: Монография. / А.М. Сабирзянов, Н.М. Солодухо. – Казань: Изд-во Казан. гос. техн. ун-та, 2013. – 215 с.

4. *Гимазетдинова А.Х., Солодухо Н.М.* Экологическое сознание и экологический архетип: Монография. / А.Х. Гимазетдинова, Н.М. Солодухо. – Казань: Изд-во Казан. гос. техн. ун-та, 2008. – 140 с.

5. *Солодухо Н.М.* Предмет экологической философии в программе вуза / Н.М. Солодухо // Современные наукоемкие технологии. – М. – 2008. – № 4. – С. 128-131.

С.К. Шайхитдинова

Социальное действие в медиареальности: конституирование квазисубъектности

Ослабление контовско-дюркгеймовской традиции в трактовке социального началось с осознанием его ситуационности, ритуальной театральности, диалогичности, пронизанности значащей символикой. Общество социальных институтов трансформировалось в общество культуры. Схематизм функционального взаимодействия смягчился феноменологической интенциональностью, проблемой понимания, антропологическими значениями. Согласно Кристофу Вульффу, социальное действие телесно, оно конституируется во взаимодействии миметических, перформативных и ритуальных процессов в пространстве и времени. Оно не сводится к целерациональности и функционализму потому, что экспрессивно и имеет аудический (игровой) характер [1, с. 13].

Важнейшим фактором современных трансформаций социального действия является формирование медиареальности и утверждение ее как одной из основных сред человеческого существования.

Каким образом в медиареальности реализуют себя социальные практики тела? Отвечая на этот вопрос, для начала нам придется признать, что мы будем иметь дело не с реальным телом из плоти и крови, а с телом *символическим*. Культурный код как способ его идентификации лишает тело его топографических характеристик, сводя их к цифре. Основным параметром, который был изъят цифровой реальностью для «использования» из хронотопа классической картины мира, – это время. Именно оно, его динамика определяет жизнь символических тел. Медиареальность по определению не имеет ни границ, ни местоположения. Ее локализация возможна и в точке, и в космосе. И только движение во времени, соотносимость с ним придает неопределенному бытию медиафеноменов в этом пространстве относительную определенность [2].

Медиареальность дискурсивна. Тематизация дискурсов происходит через усиление определенных значений. Усиление обеспечивается порядком дискурса. Медиареальность концептуализирует разного рода порядки в общей матрице медиатекстов. Эта матрица имеет сложную конфигурацию дискурсивных миров. В них в различной степени проявляют себя такие социальные характеристики поведения человека как мимезис, перформанс и ритуал.

В то время как нововременное рациональное мышление отнесено к единичному изолированному субъекту познания, – отмечает Вульф, – мимезис (подражание в широком смысле) – это всегда случай сети персональных взаимодействий. В них происходит борьба за власть, за влияние на производство символических миров [1, с. 26]. Примером дискурсивного усиления миметических практик может послужить Интернет. Развитие социальных сетей через появление новых и новых аккаунтов, через обогащение этих аккаунтов новым и новым содержанием дает наглядную картину социализации пользователей через множество осуществляемых на этой площадке миметических действий. При этом предметная новизна содержания страниц в социальных сетях очень условна – в большинстве своем это копирование и перекопирование одних и тех же визуальных и вербальных клише. Однако в борьбе за власть в этой медиаматрице ценится не оригинальность действий, а их интенсивность.

Другим характерным примером мимезиса в сочетании с перформативными и ритуальными действиями в условиях медиареальности являются компьютерные игры. Они открывают пользователю возможность представить себя в ситуациях, с которыми он в реальной жизни никогда не сталкивался и никогда не столкнется. Игровое перевоплощение в мифических персонажей, героев прошлого, участников фантастических сражений и т. д. дает игроку, с одной стороны опыт, который можно назвать условным. С другой стороны, длительная вовлеченность в фантазийный виртуальный мир наделяет участника определенными знаниями и привычками, которые в любом случае проявятся в его реальном социальном поведении.

Ритуал (в широком смысле слова), согласно Вульффу, образует символическую структуру, в рамках которой каждый сценический элемент, каждый символ, каждый жест может соразмерно раскрыться только в целостности своей композиции. В качестве примеров ритуальных социальных действий, выполняющих свою основную функцию – конституирование социума – Вульфф приводит судебный процесс и церемонию инаугурации президента [1]. Публичный характер этих действий включает их в медиареальность. Именно через публичное выражение норм, ценностей, установок, инкорпорированных в ритуалы, последние поддерживают социальную природу символического тела общества. Этот же процесс, как нам видится, являет собой тот механизм, посредством которого медиареальность входит в общественную институциональную структуру в качестве одной из важных его подсистем. Примером ритуальных действий, поддерживающих сетевые сообщества, могут послужить, как нам видится, наши действия в контексте мобильной связи. Площадкой для разворачивания символической ситуации постоянного воспроизводства сообщества из двух и более человек выступают операционные базы, начинающие мобильный телефон. Наша зависимость от него обнаруживает степень личной подключенности к сети.

И, наконец, обратимся к перформативному действию – представлению, инсценированию, – когда в «игру вступает тело действующего. Интерес представляют его движения, ритм, жестикуляция» [1, с. 67]. Согласно Вульффу, знание о том, как себя вести в тех или иных ситуациях, приходит в миметических практиках. В то же время, перформанс – неотъемлемая часть ритуала. Представляется, что медиареальность значительно усилила именно перформативную характери-

стику социального. При этом «движения, ритм, жестикация» обернулись символическими действиями в том смысле, что исполняют их не тела из плоти и крови, а их образы. Характерным примером вновь выступают Интернет и его персонажи, воплощенные в никах, аватарках и постах, а также визуальные средства массовой коммуникации – телевидение, журнальный глянец, всевозможные шоу. Наблюдаемая приоритетность визуального восприятия, культ телесности, публичный эротизм – это все характеристики усиливающейся в своих правах медиареальности и связанных с ней перформативных практик. Косвенным свидетельством в пользу этого процесса является выделение шоу-бизнеса в мощное индустриальное направление.

Таким образом, формирование и развитие медиареальности привело к трансформации социального действия в сторону его медиации, в сторону усиления символической компоненты за счет придания ей вида публичности. В коммуникативистике появился даже особый термин – медиакультура, содержательное наполнение которого может быть приравнено к обозначенным проявлениям социального действия в медиареальности. С нашей точки зрения, в данном случае можно говорить о массовом уровне медиакультуры, который мы называем медиальной социальностью. Ее проявления мы охарактеризовали выше. Если же говорить о медиакультуре как об опыте духовных практик личности в информационную эпоху, то необходимо, с нашей точки зрения, принципиально развести социальное и культурное измерение человека.

Социальное, как нам видится, не субъектно по определению. Истоки субъектности человека находятся вне (до-) пространства социальных взаимодействий (Левинас). Социальная природа человека – это проявление тотальности в нем. «Везде, где человек отказывается от своей суверенности, возникает квазисубъект» [3, с.9]. В качестве одного из основных квазисубъектов современности выступает медиареальность с ее матрицей медиатекстов. «“Текст” тотален, его “устройство” произвольно. Он “мыслит” там, где его застало и восприняло наше сознание, которое, несмотря на то, что различно и по своей интенсивности, и по своей глубине, и по “способам” мировидения, видит себя как самодостаточное, как “сам себе закон”, локализованный в данной ситуации. “Самодостаточная”, не соотнесенная с желаемым или должным *Другим* нормативность, все более теряющая телеологическую протяженность (в условиях модерна – протя-

женность в будущее), все более теряет черты и возможности регулируемого механизма. В силу сказанного пространство коммуникативных практик становится пространством безудержных манипуляций, обрастающих различными техниками» [4, с. 205]. И чем дальше мы будем продвигаться в социальном освоении виртуальных миров, тем изощреннее станет предъявлять себя сконструированный лик квазисубъекта. Уже есть авторитетный прогноз, что в следующем десятилетии виртуальная жизнь возьмет верх над реальной жизнью человека и появятся черные рынки, где будут продавать личные данные. Об этом пишут глава совета директоров Google Эрик Шмидт и его соавтор по книге «Новый цифровой мир» глава совета директоров Google Ideas Джаред Коэн [5].

Социальное конституирование квазисубъекта в медиареальности осуществляется не только в контексте политики манипулятивного управления аудиторией и в контексте медиабизнеса. Сами пользователи проецируют на виртуальные миры свои фобии, свои стереотипы, которые, олицетворяясь в медиаобразах, возвращаются к ним в виде «демонов». Современные «демоны разума» в сравнении с теми заблуждениями человеческого ума, которые были открыты в эпоху рационализма Бэконом и названы «призраками», более изощрены и в чем-то более опасны. Демон – мифологическое существо, «падающий ангел», поведенчески активный, способный на обольщение и обман. Демонизация современных практик медиареальности проявляет себя в идеях и образах, аналогии к которым можно найти в современном кинематографе. Три «демонических» идеи, которые мы хотели бы здесь охарактеризовать, можно представить как «демон Соляриса», «демон Кентавра», «демон Матрицы».

«Демон Соляриса» олицетворяет идею конструктивизма в медиареальности. В обыденном сознании эта идея пускает корни как миф о том, что с помощью одних лишь представлений «можно изменить судьбу». Наблюдается мистификация сознания, а иногда – уход в магические практики. И это – вместо реальных действий по обустройству собственной жизни.

«Демон Кентавра» связан с идеей медиаконвергенции. Появление новых форматов медиатекстов на обломках прежних канонов, смелое сращивание того, что еще вчера казалось автономным, порождает ощущение полного отрыва от прежней жизни и ее ценностей.

«Демон Матрицы» обнаруживает иллюзию, что новые медиа способны вывести человека в царство свободы. Отчуждение от своего «тела из плоти и крови», комплекс избранности и связанные с этим разочарования, проецируемые на «общество смитов» – таков один из результатов работы этого «демона».

Путь преодоления влияния «демонов» медиареальности является общим для всех случаев преодоления влияния квазисубъектов: воспитывать субъекта в себе.

Литература

1. Вульф К. К генезису социального: Мимезис, перформативность, ритуал / Пер.с нем. – СПб: Интерсоцис, 2009. – 164с.

2. Шайхитдинова С.К. Информационное пространство и медиареальность: от тождества – к различию // Медиафилософия IV. Методологический инструментарий медиафилософии. Сборник тезисов. / Под редакцией А.И. Иваненко. – СПб.: Санкт-Петербургское Философское общество, 2010. С.6-8.

3. Секацкий А. Главная ловушка мира / Предисловие // Хорсли Д. Воин матрицы: Как стать избранным / Пер. с англ. – СПб.: Амфора, 2004. С. 5-14.

4. Шайхитдинова С.К. Информационное общество и «ситуация человека»: эволюция феномена отчуждения / С. К. Шайхитдинова. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2004. – 308 с.

5. Глава Google предостерегает подполье виртуальных людей // Режим доступа: http://news.rambler.ru/20603617/52031954/?utm_source=vkontakte&utm_campaign=sharing&utm_media=sharing

Ч.Я. Шафранская

Зарубежный опыт трудоустройства инвалидов как образец гуманизации социальной жизни общества

Несомненно, о цивилизованности и гуманности общества можно судить по его отношению к инвалидам. Рассмотрим некоторые аспекты решения данного вопроса за рубежом. Человек с ограниченными возможностями – на что он может рассчитывать, проживая вне России?

Финляндия. В рамках законов о социальном обеспечении инвалидов принято антидискриминационное руководство. В 1992 г. был принят «Акт о статусе и правах пациентов», который дает каждому жителю страны право на услуги здравоохранения без дискриминации. Остальные законы делают акцент в основном на предоставлении

и улучшении социальных услуг, но не антидискриминационном пользовании правами. Ранее, когда инвалиды получали пенсии и пособия, они меньше стремились найти работу, так как заработные платы зачастую были ниже, чем получаемые пособия – «ловушка пособий», а также присутствовал страх перед отсутствием возможности заново обратиться за пособием, если опыт занятости окажется неудачным. Недавно принятое пенсионное законодательство сделало более простым путь к приостановлению и возвращению пенсий и пособий на время поиска работы и ее завершения. Предложение по возможному изменению социальных выплат включает в себя предотвращение ситуаций, при которых молодые люди начинают получать пенсии, в то время как доступны рабочие места и работодатели могут оплатить полную несубсидированную заработную плату сотруднику-инвалиду. Все эти меры увеличили число инвалидов, желающих работать. Ведь мало человеку предложить работу – важно, что бы он захотел работать.

Франция. Инвалиды могут принимать участие как в общих программах для безработных, так и в обучающих специализированных курсах. Деятельность этих организаций, направленная на инвалидов, финансируется со стороны Ассоциации по управлению Фондом социализации инвалидов. Работодатели получают одновременно денежную сумму в размере 1527 евро в год за контракт на обучение на рабочем месте инвалида. Лишь несколько организаций во Франции целенаправленно выводят инвалидов на открытый рынок труда, используя метод поддерживающей занятости. Одна из организаций – Сервис Плюс из Paysdu Montbeliard в 2009 г. смогла трудоустроить 112 чел. (в регионе 194 тыс. жителей). Организация финансируется несколькими донорскими институтами (Планы департаментов по вовлечению инвалидов, AGEFIPH), а также получает средства в рамках Европейской инициативы.

В Германии основной задачей профессионального обучения инвалида является его обучение по одной из общепризнанных специальностей. По возможности данный процесс должен проходить непосредственно рядом с обычными сотрудниками данной организации. Для людей с легкими умственными отклонениями это может быть вариантом в том случае, если им не требуется дополнительной поддержки, или таковая не предоставляется (например, поддерживаемая занятость).

Некоторые инвалиды с умственными расстройствами могут быть приняты в один из 52-х Институтов начального обучения инвалидов (Berufsbildungswerke), в которых доступно порядка 12 тыс. мест для обучения. Для получения дальнейшего образования или обучения новой специальности они могут быть зачислены в один из 28 Институтов продолжительного обучения инвалидов, где насчитывается около 15 тыс. мест.

Ирландия. Национальная программа по поддерживаемой занятости финансируется из средств Национального плана развития. В стране было создано 24 консорциума разных по типу организаций. Их услуги включают в себя поддержку консультанта по трудоустройству для вовлечения в работу на открытом рынке труда (должно соответствовать законодательству по трудоустройству, например, МРОТ, выходные, продвижение по службе и др.). В 2002 г. Национальная программа по поддерживаемой занятости оказала поддержку 1918 чел., 735 из которых были трудоустроены (из них примерно половина страдает умственными расстройствами).

В Италии существуют федеральное и региональное законодательства, поддерживающие интеграцию инвалида в рынок труда. Согласно закону № 68/99 соискатели с ограниченными возможностями должны зарегистрироваться для оценки в местном отделении ASL (функциональный диагноз, социально-профессиональное досье и заключительный отчет). Далее определяется конкретный потенциал для работы каждого соискателя. Согласно этому человек затем регистрируется в подходящем листе ожидания работы (один на каждую провинцию). Существует также ряд программ по обучению на рабочем месте, которые могут помочь интеграции инвалидов в рынок труда.

Что касается субсидированной занятости, в законе предусмотрен ежегодный бюджет в 31 млн евро для компенсации налогов, уплаченных работодателем за инвалида. Максимальный уровень компенсации предусмотрен для людей с рабочим потенциалом, сниженным более чем на 79%, а также для всех людей с психиатрической или интеллектуальной инвалидностью. Компенсация налогов регионами для данных групп будет не более 10% от общего доступного бюджета.

У инвалидов в *Великобритании* есть несколько путей, которым они могут следовать. Если человек хочет трудоустроиться, он может направиться в организацию JobCentrePlus (поиск работы и получение пособий). Здесь их направят к специалисту – советнику по вопросам занятости инвалидов. Советник поможет им разработать план. Команда

советников может пригласить дополнительных региональных экспертов для проведения более тщательного анализа. Это такие специалисты, как физиотерапевты, трудотерапевты, системные администраторы, специалисты по поддержке и адаптации. Советники по вопросам трудоустройства инвалидов проведут оценку и разработают план действий с человеком, для этого в их распоряжении есть ряд схем.

Новые возможности для инвалидов открываются благодаря брокерам по трудоустройству (для людей, обращающихся за пособием по нетрудоспособности). Этот проект реализуется рядом волонтерских, государственных и частных организаций на основе контракта с JobCentrePlus. Услуга предполагает интенсивную поддержку по планированию и решению проблем людей при поиске и получении работы. WORKSTEP – центральная программа по субсидированной занятости, финансируемая правительством. Она направлена на предоставление работы людям с комплексной инвалидностью, которые впоследствии могут принять участие в неподдерживаемой занятости. Программа предлагает рабочие места в 145-и муниципалитетах или волонтерских организациях, предоставляющих услуги. WORKSTEP также предлагает возможность поддерживаемой занятости через 200 организаций, при этом люди направляются на работу в обычные компании. Ранее это достигалось в основном за счет предоставления работодателю субсидии на заработную плату, уровень которой определялся в соответствии с продуктивностью инвалида. Финансирование в рамках программы WORKSTEP в настоящее время может быть использовано для получения других услуг по поиску долгосрочной занятости на открытом рынке труда, включая оплату услуг консультантов по трудоустройству, кураторства и обучения на рабочих местах.

В США работа с инвалидами идёт по следующим направлениям

1. Развитие домашней занятости.
2. Развитие телезанятости.
3. Вовлечение инвалидов и ветеранов вооруженных сил в экономическую деятельность.

1. Примерами домашней занятости являются: мелкое индивидуальное производство, расфасовка и упаковка, телефонная справочная служба, редакция текстов, бухгалтерская отчетность, поиск информации, программирование, консультирование по телефону или Интернету, выполнение сложных научно-технических работ или исследований и многое другое – спектр достаточно широк.

По данным статистических исследований в 2007 г. около 20% всего занятого населения страны принимали участие в работе на дому. Это обусловлено тем, что такая работа является идеальным условием для трудовой деятельности многих людей, которые по тем или иным причинам предпочитают самостоятельно организовывать свой жизненный уклад, либо физически вынуждены работать на дому (инвалиды).

Нарушения прав надомных работников рассматриваются в соответствии со «Сводом федеральных нормативных актов о труде» (Code of Federal Regulations Pertaining to U.S. Department of Labor – CFR) на основании статей 29 CFR 530 и 579. Минимальная почасовая оплата труда надомных работников должна соответствовать действующим нормам (статья 29 CFR 525). В соответствии с этим законом, в случае сверхурочной рабочей нагрузки, превышающей 40 часов в неделю, тариф почасовой оплаты повышается не менее чем в 1,5 раза.

2. Телеработу можно определить как вид занятости, осуществляемый на удалении от традиционного рабочего места, в гибком режиме рабочего времени с использованием ИТ. По данным некоммерческой международной организации ИТАС (International Telework Assosiation & Council), в 2001 году в структуре рынка труда США на долю телеработников приходилось около 21% занятого населения.

Для всех желающих более подробно узнать об особенностях телеработы на дому и возможностях трудоустройства предлагается широкий спектр информационных сайтов, которые предоставляют обширные сведения о вакансиях и работодателях, заинтересованных в использовании труда надомных работников, в том числе и из среды инвалидов. По данным за январь 2009 г. занятость в среде инвалидов в США составила 23,1%. В рамках Министерства труда США создан специальный «Департамент занятости инвалидов» (Disability Employment Policy – ODEP). Такие обследования обычно проводятся совместно с «Бюро трудовой статистики» – BLS, являющегося структурным подразделением Министерства труда DOL.

С 1988 года в США по решению Конгресса в октябре ежегодно проходит месячник информированности о трудоустройстве инвалидов. В нынешнем году президент Обама распорядился о проведении под эгидой Министерства труда специальной выставки и ярмарки вакансий для трудоустройства инвалидов в федеральных агентствах. По официальным данным, к этой категории относится 54 миллиона американцев. Сотни частных и неправительственных организаций

в США помогают найти работу людям с ограниченными физическими возможностями. В районе Сент-Луиса, штат Миссури, более 45 лет проблемами инвалидов занимается организация Life Skills.

Израиль. Здесь выделяют 4 степени нетрудоспособности – 60%, 65%, 74%, 100%. При этом по закону работать могут абсолютно все инвалиды, если профессиональная деятельность осуществляется не в ущерб их здоровью. Работу и подработку для инвалидов ищет государство через Службу профессиональной реабилитации, которая относится к Ведомству национального страхования. Функции этого Ведомства сильно напоминают функции Федеральной службы социального страхования в России. «Бетуах Леуми» – так называется Служба национального страхования в Израиле. Ее название упоминается жителями страны едва ли не так же часто, как Министерство здравоохранения и социального развития в России. Принцип работы «Бетуах Леуми» заключается в том, чтобы никого не обделить, позаботиться и застраховать саму государственную систему в целях социальной справедливости, четко проконтролировать расходы государства и постараться остаться в профиците. Это сделать не всегда просто.

Таким образом, рассмотрев данные модели трудоустройства инвалидов за рубежом, можно сделать вывод о том, что там данный вопрос уже решён. Социальная среда приспособлена под активную жизнь инвалида. Эти люди являются полноценными членами общества и вносят посильный вклад в развитие экономики своей страны. В России, к сожалению, дело обстоит иначе. А ведь в условиях депопуляции российского общества люди с ограниченными возможностями могут являться реальной производительной силой, и их труд может иметь реальное социальное значение. К сожалению, современная российская практика в этой сфере существенно отстает от западной, и дальнейшее изучение и адаптированное применение зарубежных практик в этой области, возможно, повысило бы эффективность деятельности социальных служб по реабилитации и адаптации инвалидов к полноценной жизни. В связи с демографическими трудностями (сокращением рождаемости и возрастанием доли престарелого населения) обостряется проблема заполнения рабочих мест. Привлечение трудовых ресурсов из других стран в определённой мере снижает остроту нехватки низкоквалифицированных кадров, однако параллельно создаёт множество социальных проблем. И мы наблюдаем это ежедневно в европейских странах. Очевидно, что активная социализация инвалидов – это не только акт гуманизма, но и экономически выгодный курс развития общества.

III. ФОРМИРОВАНИЕ ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ КАК ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

О.Д. Агапов

«Антропологический поворот» и развитие российского социально-гуманитарного сообщества

Известно, но, как правило, забывается, а то и просто цинично игнорируется, что все начинается с личности, с поступка. Так было и в нашем случае. Все началось с личности – с философа из Новосибирска – с Сергея Смирнова, который в 2005 г. начал на свой «страх и риск» издавать гуманитарный альманах «Человек.RU», который по его замыслу должен был стать не только одним из многих журналов, но и *сетевой формой* взаимодействия между «различными группами и авторами, объединяющимися в различные гуманитарные антропологические проекты», а также *открытым форумом / переговорной площадкой*, где возможно обсуждать различные гуманитарные проблемы и совместно вырабатывать новые социально–гуманитарные проекты. Альманах «Человек.RU» стал выходить сразу в двух форматах: бумажном и электронном. Отмечу сразу, что проект удался, свидетельством чему являются семь томов, вышедших один за другим с 2005 по 2011 гг. Наша статья посвящена краткому обзору материалов и тем, получивших свое освещение и развитие на страницах журнала, а также обсуждению вопросов, связанных как с феноменом успешной реализации проекта, так и с влиянием идей авторов альманаха на складывание современного российского социально-гуманитарного сообщества. Интерес к журналу связан с тем, что он, как нам представляется, на сегодняшний день выступает ярким примером «спасенной» антропологии и гуманизма.

Итак, на наш взгляд, «секрет» долгой жизни альманаха в том, что он выступает воплощением взглядов С. Смирнова, последовательным / поступательным развитием его Антропологического манифеста 2005 г. Иначе говоря, к организации журнала он подошел вполне сознательно, с определенной программой и нацеленностью на сотрудничество с ведущими российскими гуманитариями (С.С. Хоружий, О.И. Генисаретский, А.В. Ахутин, Г.Л. Тульчинский, Ф.И. Гиренок, Б.Г. Юдин, В.М. Розин, Б.Д. Эльконин, А.Г. Погоняйло), любезно согласившимися выступить авторами «Человек.RU». Помимо *признанных*, получивших уже широкое признание в россий-

ском социально-гуманитарном сообществе, С. Смирнов привлек к выпуску альманахов лидеров региональных гуманитарных центров России (Н.Н. Карпицкий, С.С. Аванесов (*Томск*), С.А. Азаренко (*Екатеринбург*), В.П. Тыщенко, О.Б. Соловьев, Ю.П. Ивонин, О.А. Донских (*Новосибирск*)), а также ближнего и дальнего зарубежья (П.Т. Тюрин (*Латвия*), И.П. Смирнов (*ФРГ*), М.Н. Эпштейн (*США*)). Еще один круг авторов – это молодые гуманитарии (философы, культурологи, психологи, литературоведы, искусствоведы и т.д.) – аспиранты и докторанты, делающие первые шаги в большую науку (Г.К. Сайкина (*Казань*), Е.И. Спешилова (*Томск*), о. Павел Сержантов (*Москва*), С.Н. Гузаевская (*Новосибирск*)). Научный редактор журнала С.С. Хоружий в предисловии к номеру 2010 г. написал, что издание стоит на двух китах: 1) наличии в каждом выпуске ведущей темы, из круга наиболее актуальных для антропологической ситуации» и 2) открытости всему спектру направлений и поисков современной антропологии. Действительно «скрепой» ежегодного номера выступает тема, задающая его тон и фактуру, круг / содружество привлеченных авторов. Конкретнее, тема 2005 г. называлась «Ситуация человека», 2006 г. – «Институализация антропологии»; 2007 г. – «Презентация направления: синергичная антропология»; 2008 г. – «Антропологические практики в искусстве»; 2009 – «Синергичная антропология и практики себя»; 2010 г. – «Синергичная антропология и радикальные антропологические тренды»; 2011 г. – «Антропологические тренды: от понимания к управлению». Помимо основного концептуального блока темы номера в каждом альманахе представлены такие рубрики как «Автопоэзис человека», «Разговор на пороге», «Антропологические / гуманитарные проекты», «Уголок книгочая», что, безусловно, поддерживает жанровое разнообразие издания, и, по словам научного редактора проф. С.С. Хоружего «помогает ему выбраться из педантичного академизма в живой разговор» [1].

Анализ тем и текстов гуманитарного альманаха показывает, что его инициаторы и авторы совершили в свое время теоретико-методологический и экзистенциальный «антропологический поворот», позволивший им мыслить в иной, чем парадигма постмодерна, перспективе. В.П. Тыщенко выразил это так: «чем калечат, тем и лечат (кто скальпелем, кто идеями). Если философ не коллекционер беспочвенных идей, а селектор, сеятель, выращиватель – энергия дистресса (от постмодернистского плюрализма) начинает работать на мобилизующий евстресс». Вместе с тем, отмечая своеобразие пред-

ставленных в «Человек.RU» работ, следует отметить, что они, не совпадая с постмодернизмом, все же прошли через него, в известной мере, творчески переработали его, что явно дало начало синергической антропологии С.С. Хоружего, теории автопозиса / антропологии перехода С.А. Смирнова, теории личностного роста О.И. Генисаретского, концепции археоавангарда Ф.И. Гиренка, постчеловеческой персонологии Г.Л. Тульчинского и т.д.

Итак, авторы журнала формируют поле и дискурс *неклассической антропологии*, суть которой состоит в признании человека / человеческого рода в качестве открытой системы, в качестве того, что *постоянно становится*, конституируясь в ситуациях бытийной альтернативы, в событиях автопозиса и практик себя. Полагаю, что вслед за С. Смирновым сегодня многие готовы признать, что к настоящему времени «умер» не человек, а антропологические проекты человека / о человеке эпохи Возрождения, Просвещения, Модерна. Вопрос вопросов: готов ли человек работать с собой / осваивать себя, как до этого неотступно он занимался природой, техникой, историей.

Конституирование *неклассической антропологии* означает формирование новой предметности, выдвижение иных критериев рациональности, методологии, «рождение» нового концептуального языка, а также иное обращение с полученными результатами (знаниями, техниками, практиками и т.д.). Таким образом, можно утверждать, что «классическая» антропология представляет собой *не что иное*, как институализированное и «прописанное» в университетских программах знание о человеке / человеческом роде. Другой вопрос, насколько это знание отвечает вызовам современности, с которыми столкнулся человек в результате своей чрезмерно активной деятельности по построению техногенного общества; насколько адекватны его теоретико-методологические основания и конфигурация. Иначе говоря, авторы «Человек.RU», в первую очередь, ориентированы на диагностику антропологической сферы, на аналитику трендов антропологического развития, на раскрытие соотношения антропологического и социального в бытии человеческого рода.

Вместе с тем, нельзя исключить и то, что предложенная редакционной коллегией (С.С. Хоружий, О.И. Генисаретский, С.А. Смирнов, Г.Л. Тульчинский, Е.Л. Иванова) методологическая программа станет впоследствии вполне классической, не вызывающей отторжения у академического истеблишмента. Однако вопрос разумеется не в том, как отнесется университетская наука к исследователям, свя-

завшим свои изыскания с антропологией живого опыта, опыта рождения «человеческого в человеке». Тем более, за дело взялись философы и гуманитарии, академичность / следование критериям рациональности, которых давно признана и не подлежит сомнению. Исток «рождение» неклассической антропологии действительно лежит не в противопоставлении университетской / нормативной антропологии, а в бурной и трагической истории XX в., подведшей итог под всем предшествующим развитием человека. Ушедший век стал поистине временем *разрыва* в политической, социальной, экономической, технологической областях бытия человеческого рода. Разрыва кардинального и необратимого, после которого мыслить, писать, жить по-старому уже нельзя. Мы живем в мире «после Освенцима», «после ГУЛАГа», «после Хиросимы», «после 9/11». Итак, генезис многочисленных концепций современной антропологии в осознании *разрывов*, который, впрочем, среди ряда авторов получил название опыта размыкания, открытости, ситуации бытийной альтернативы. При осмыслении современности не как времени разрыва, а времени размыкания, или перехода (С.А. Смирнов) известного рода алармичность / истеричность уступает место анализу. Иное дело, что Другое начало / исток представляется Ф.И. Гиренку в археоавангарде; Г.Л. Тульчинскому в культуре рациональности; С.С. Хоружему в духовной традиции исихазма; О.И. Генисаретскому в выработке гуманитарно-экологических практик личностного роста [2]. Сам С. Смирнов разрабатывает идею автопозиса человеческого бытия. Конкретнее, *автопозис* – это форма развития человека, направленная не на эксплуатацию и уничтожение натурального ресурса среды, а на выделывание человеком своей пойэмы, режима постоянного самоопределения и самопреодоления, постоянного экстатирования и трансцендирования, что позволит ему преображать структуры повседневности, превращать их в культурный ресурс / гумус своего бытия. В концепции С. Смирнова человек рассматривается как субъект развития – навигатор, формирующий человекосоразмерные «культурные сети», которые он способен переструктурировать, практиковать. Свою теорию автопозиса С. Смирнов в культурно-историческом, экзистенциально-антропологическом плане *развивал* из номера в номер на примере житнетворчества М. Цветаевой, В. Шаламова, Б. Пастернака, О. Мандельштама, И. Бродского. «В тайне автопозиса выплавляется амальгама поэтической антропологии, в которой сквозь тонкую пленку поэтической формы просвечивает образ человека». Изучая сложившиеся модели

понимания художественного произведения, он делает упор на модель автопоэзиса, справедливо указывая, что модели мимезиса и экстазиса упускают личность творца, упускают, важное обстоятельство рождения и пребывания личности. «Главное в автопоэзисе состоит в попытке совершить то, что в принципе проблематично и всегда открыто – акт преобразования себя и рождения в себе нового существа, выделяющего на себе новый опыт, новый способ бытия, поскольку предыдущий невозможен, смертелен и проблематичен». В пределе человек «в автопоэзисе ведет тяжбу со своей смертностью, претендуя на некую форму культурного бессмертия». Культурная практика автопоэзиса вбирает шесть принципов: 1) преодоление литературы; 2) преодоление феномена «ведения»; 3) преодоление границ текста и языка и переход в план произведения; 4) событийность и переходность; 5) преодоление границы между поэзисом и прозаикой; 6) принцип преобразования. Таким образом, в рамках автопоэзиса целью создания произведения искусства является *онтологическое восхождение*, основной практикой – *творение личности*; критерием искусства – *правда преобразования индивида и формирования личности*, а главное, что доминирующим антропологическим процессом, сопровождающим творение, выступает *преобразование, преодоление первой природы*. Более того, «автопоэзис вбирает в себя миметические и экстатические опыты, перелаывая и превращая самого автора, человека, в открытую проблему. Это создание каждый раз нового мира, и мир понимается как мир миров, в котором звучат неслиянные голоса, имеющие возможность быть услышанными друг другом» [3]. Поэзия и проза – это свидетельство о выходе на предел. Так, стремление В. Шаламова писать короткими рассказами С.Смирнов связывает с тем, что в каждом очерке ГУЛАГ повторялся в нем, «он его в себе вновь проживал и затем как бы изрыгал на чистый лист, почти без правки. То есть рассказ тем самым вообще-то не пишется. Он вышагивается и вырыгивается, с плачем, слезами, соплями». Для В. Шаламова проза не литература – «это определенная духовная практика выделявания, выживания и исцеления», это «кардиограмма души, фиксация попыток жить там и так, где жить невозможно». В целом, развивая свою концепцию, С. Смирнов создает целую галерею антропологических опытов, преобразования и претворения человека, его пребывания. Например, за каждым поэтом он видит / реконструирует определенную жизненную стратегию, специфику автопоэзиса. «У Марины Цветаевой – резкие движения каменотеса, вырубка поэтического памятника. Но при во-

дяной стихии. Стремительности полета. Водой стихии поэзиса оттачивается камень жизненного материала, на котором вырезаются резкие скулы поэта. У Варлама Шаламова – отказ от литературы и литературности в принципе. Понимание и изречение правды того, что за пределом. И взгляд оттуда, «откуда ни один не возвращался». У Осипа Мандельштама – тоска по мировой культуре и готовность отдаться, броситься под бульдозер, сидя в окопе тяжелой словесной работы. У Иосифа Бродского – попытка связать времена, скрепить поэтический опыт через длинную традицию, через анжабеманы и длинные построения, доведя до предела поэтическое высказывание.... Борис Пастернак больше похож на свидетеля, очевидца, летописца, философа. Он служитель, готовый отстоять службу миру, не вмешиваясь в провидение. Молча. Не утирая слез» [4].

Помимо С.А. Смирнова разработке антропологической теории автопоэзиса посвятили свои исследования Г.Л. Тульчинский, С.Н. Гузаевская, О.А. Богданова, Д.И. Черашняя, которые также как ответственный редактор альманаха «Человек.RU» стремились раскрыть феномен рождения личности, раскрыть антропологический смысл творчества / смысл творения себя, истории, культуры. В целом, теория автопоэзиса, на наш взгляд, является весьма продуктивной теоретико-методологической стратегией. Так, Г.Л. Тульчинский переводя разговор о человеке в культурно-историческую сферу, пытается изучить феномен личности как результат успешного воплощения определенных автопроектов человека как вменяемого субъекта. Автор ведет речь о том, что успех, в известном смысле, должен рассматриваться как решение «проблемы смысла жизни и смысл жизни как выражение представлений об успехе». Он выделяет пять основных типов успеха: «признание (как известность, популярность), признание авторитетом (значимыми другими), преодоление, самопреодоление (самосовершенствование) и призвание», – утверждая, что это не просто перечень типов мотивации и жизненных стратегий, а «шкала – все большей автономности личности, ее нарастающей независимости от оценок окружения, шкала нарастающей свободы и ответственности». В завершении своей статьи Г.Л. Тульчинский справедливо пишет о том, что постмодернизм это культурный шок гуманитарной интеллигенции перед современной цивилизацией, ее несостоятельность в конструктивном осмыслении этой цивилизации. Автор никогда не умирал. В любом тексте он все-таки идентифицируется, с помощью герменевтики всегда можно анализировать порождаемые смыслы,

имена... Также и в жизни личность – как вменяемый субъект – наличествует всегда. Другой разговор, что выявление этой точки сборки свободы и ответственности в наши дни требует иногда серьезных интеллектуальных усилий» [5].

Полагаю, что утверждение Г.Л. Тульчинского о наличии автора в тексте и вменяемого субъекта в жизни выступает залогом и истоком для герменевтики / диагностики антропологической ситуации современности, что и делает С.С. Хоружий. В своей статье он пишет, в связи с обсуждением темы постчеловека, о том, что «герменевтика постчеловеческих трендов должна рассматривать не технологию, а сугубо – антропологию, ставя лишь такие вопросы: Что происходит с сознанием и целостной человеческой личностью? Что происходит со сферой эмоций, с эстетическим восприятием? Со сферой общения, с социальными измерениями существования? И т.д.» [6]. Следует отметить, что С.С. Хоружий последовательно применяет принцип понимания к анализу динамики бытия человека / человеческого рода, к постижению эволюции культурно-исторических форм русского сознания и традиций русской философии, а также для критического осмысления теоретико-методологических положений античной, средневековой, новоевропейской и современной философии и аналитики творчества Джемса Джойса.

Большое влияние на проблематику, уровень рассмотрения многих вопросов социально-гуманитарного познания и развития гражданского сознания, компетенций, необходимых для гуманитарно-экологического мышления на страницах журнала оказывает проф. О.И. Генисаретский. В частности, каждая статья и интервью этого признанного мыслителя вызывает бурную дискуссию, задает иные перспективы осмысления развития российского общества. При чтении его текстов создается впечатление, что он вырастает из ситуации современности, говоря не от себя, а от события. Хотя, в самом этом вещании все больше проявляется личность автора. Предметность гуманитарно-экологического мышления О.И. Генисаретского рождается на пересечении понятий «образа жизни» и «личностного роста». В целом, для культурно-экологического дискурса современности наибольшей концептуальной отчетливостью обладают темы: - этнокультурной идентичности; - этнозащитных функций культуры; - репрезентации духовно-творческой традиции культуры; - и тех состояний и событий духовной жизни, коими питается личностный рост человека (и процессы его жизнетворческой самореализации)» [7].

В завершение обзора, для понимания значения пройденного дружным коллективом единомышленников пути и проделанной работы / заботы наиболее адекватным будет сравнение сотворенного с исходным замыслом. Напомню, в 2005 г. С. Смирнов стремился к тому, чтобы журнал был одновременно сетевой формой и открытым форумом, переговорной площадкой и читальным залом. Полагаю, что поставленные задачи воплотились в полной мере. Более того, вокруг «Человек.RU» со-организовался целый «примыкающий слой» исследователей-гуманитариев, осваивающих концептуальные и методологические подходы ведущих антропологов России.

Они берутся развивать антропологический дискурс современности, способствуя институционализации в академическое сообщество идей неклассической антропологии. Конкретнее, авторы альманаха защитили (О.Д. Агапов, о. Павел (Сержантов), Р.М. Рупова, Г.К. Сайкина) или готовятся к защите (Е.И. Спешилова) диссертационных исследований на соискание ученой степени доктора или кандидата наук, выпустили ряд монографий и реализовали широкий спектр социально-гуманитарных, научно-исследовательских проектов и научно-образовательных программ.

Литература

1. С.С. Хоружий, С.А. Смирнов. От редакции // Человек. RU: Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2010. – С.8.
2. См.: Гиренок Ф.И. Философский манифест археоавангарда / Ф.И. Гиренок // Человек. RU: Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2005. – С.169 – 182; Тульчинский Г.Л. Цивилизационный выбор: рациональность и религия / Г.Л. Тульчинский // Человек. RU: Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2005. – С.83 – 112.; Генисаретский О.И. Образ жизни и личностный рост: опыт экспозиции гуманитарно-экологической перспективы развития / О.И. Генисаретский // Человек. RU: Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2005. – С.21 – 51.
3. Смирнов С.А. Автопозис человека: Варлам Шаламов / С.А. Смирнов // Человек. RU: Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2008. – С.201, 209; 216.
4. Смирнов С.А. Автопозис человека: Борис Пастернак / С.А. Смирнов // Человек. RU: Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2011. – С.152; 184.
5. Тульчинский Г.Л. Личность как успешный автопроект / Г.Л. Тульчинский // Человек. RU: Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2010. – С.153–155.

6. *Хоружий С.С.* Трансформативная антропология глазами синергийной антропологии (к проблеме постчеловека) / С.С. Хоружий / Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / отв.ред. С.С. Хоружий. – М.: Прогресс – Традиция, 2010. – С.783.

7. *Генисаретский О.И.* Образ жизни и личностный рост: опыт экспозиции гуманитарно-экологической перспективы развития / О.И. Генисаретский // Человек. RU: Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2005. – С.42.

Е.Н. Болотникова
Гуманизм заботы о себе

Проблема гуманизма широко обсуждалась в западноевропейской философской традиции начиная с 20-х гг. XX века. К разработке этой темы приложили усилия Х. Ортега-и-Гассет, М. Хайдеггер, М. Бахтин, Ж.-П. Сартр, А. Камю, Э. Левинас и мн. др. В течение четырех десятилетий были сформулированы принципы экзистенциального гуманизма, обозначена проблема Другого, распределены смысловые доминанты в определении человеческой экзистенции в обстоятельствах постсекулярного мира. В философском дискурсе возникли положения так называемого «теоретического антигуманизма», в котором предполагалось, что человек не является центром и смыслом бытия, а может лишь прислушиваться к голосу бытия, домом которого, согласно известному тезису М.Хайдеггера, является язык [1, с. 192]. Таким образом, вопрос о гуманизме получил глубокий культурологический, философский и адекватный запросам первой половины XX века ответ.

Однако, реактивация этой проблематики в современной философии, в том числе и российской, вполне оправдана. Она связана, на наш взгляд, с радикальными изменениями в условиях человеческого бытия, состоявшимися в начале XXI в. Эти изменения наиболее значимы в двух сферах – политика и техника. Речь идет о таком уровне развития науки и техники, при которых встает не риторический, извечный, философский вопрос о сущности человека, о содержании *humanitas*, но вопрос о том, как локализовать человека в определенном материальном носителе. Тело, раньше не делимое на части и не подлежащее замене, на сегодня может пройти практически полную модернизацию, поскольку технически существует возможность изме-

нить не только ногти или волосы, но сердце и, самое главное, лицо человека. Все то, что полагалось как неотчуждаемое человеческое в человеке, на сегодня постепенно перестает быть таковым. Тело человека оказывается набором конструктивных решений и таким образом телесная определенность человека, благодаря развитию науки и техники, впервые в истории поставлена под вопрос.

Развернутый анализ проблемы человека и нового гуманизма в такой технологической перспективе представлен в трудах Ю. Хабермаса. В частности, в работе «Будущее человеческой природы» он пишет: «Новые технологии вынуждают нас вести публичный дискурс о правильном понимании культурной формы жизни как таковой» [2, с. 26]. И далее отмечает: «..системная динамика науки, техники и экономики *faitsaccomplish* создает то, за чем нормы уже более не могут поспевать» [2, с. 29]. Речь идет о нормах человеческого взаимодействия и нормах понимания человеческой сущности, сформулированных задолго до нынешнего всплеска науки и техники, неслучайно подзаголовок этой работы вопрошает «На пути к либеральной евгенике?».

Технологические преобразования условий бытия приводят к формированию нового исследовательского направления в философии – трансгуманизма. У его истоков стоит русский мыслитель конца XIX Н. Федоров, который предполагал, что человеческое может и должно определяться не только в отношении ныне живущих, но в отношении всех, когда-либо живших и будущих людей. Его фундаментальная идея заключалась в том, чтобы произвести воскрешение всех людей, поскольку смерть есть величайшая несправедливость мира. К воскрешению должна привести исследовательская и научная практика, осуществляемая не по экономическим или технологическим, но, в первую очередь, по этическим соображениям. Очевидно, что современное обращение в подобной идее вызвано возможностями клонирования живых существ, то есть все теми же фантастическими и одновременно реальными достижениями в науке и технике.

Трансформации в сфере политики не менее масштабны. Отказ от субъектного подхода в управлении, ориентация на управление процессами, но не индивидами, является трендом современной управленческой теории и практики. Изменения в технологиях и методах управления, минимизация личностного фактора в принятии политических решений, либерализация и демократизация, распространение того, что М. Фуко называл биовластью и биополитикой, наглядно

демонстрируют, что и в нематериальном отношении встает вопрос о том, кто такой человек, в чем его собственно человеческая, социальная, личностная определенность. Очевидно, что поиски человека, начатые еще Диогеном, поиски человека, в отношении которого можно было бы проявлять гуманность, в котором возможно было бы формировать/обнаруживать гуманность, сегодня значительно осложнились. Как возможно в таких обстоятельствах, говорить о гуманности и в каком смысле эти разговоры могут быть актуальными, значимыми, продуктивными для индивидуального бытия и понимания социальной реальности?

Думается, что ответы на эти вопросы можно увидеть в фундаментальных положениях заботы о себе, сформулированных М. Фуко. Эта концепция имеет динамический характер. Она способна локализовать индивида в сети подвижных означающих и вместе с тем дать ему некую устойчивость, определенность в его связи с социальным миром, несмотря на то, что развитие интернет-технологий все более атомизирует индивидуальное бытие. Стоит отметить, что в интерпретации Фуко забота о себе не тождественна эгоизму. Последний есть вариант максимизации эмоционального, волевого, субъективистского начала в индивиде. В отличие от эгоизма, забота о себе есть способ обнаружения объективно складывающейся реальности индивидуального бытия. В некотором отношении она продолжает традицию М. Хайдеггера, направление «теоретического антигуманизма», поскольку исходит не из поиска уникальности конкретного индивида, а позволяет увидеть, каким образом складывается, из чего именно складывается и как функционирует сама эта уникальность. Кроме того, эта концепция позволяет не принимать в расчет традиционные для философии оппозиции объект-субъект, чувства-рассудок, идея-материя, она располагается как бы вне привычных смысловых антонимов, иллюстрируя, в том числе и их временный, ситуативный, относительный характер.

Согласно Фуко самого себя индивид определяет в четырех координатах, своеобразных доминантах, местах самообретения: этическая субстанция, модус существования, аскетические практики и телос. Существует несколько вариантов содержательного наполнения этих точек индивидуального самосозидания.

Под этической субстанцией понимается некий материал, который подлежит переработке, стилизации, превращению в некое произведение. В таком качестве могут выступать или чувства, или намере-

ния, или желания [См. 3, с.144]. Эти элементы имеют у Фуко и иные названия – сексуальность, воздержание или плоть и акты, взятые в единстве с желанием соответственно. Названия конечно важны, но главным, на наш взгляд, является принципиальная невозможность одновременно всё преобразовать. Усилия, прикладываемые индивидом по обнаружению собственного я и трансформации этого «себя» всегда даны в конкретном воплощении.

Второй компонент в структуре заботы о себе, но не по порядку значимости, а лишь по порядку упоминания – модус существования – это то, каким способом людей призывают или побуждают признавать некие обязательства своими. Таковыми можно признать закон природы или космологический закон, божественный закон и рациональное правило. Последнее понимается не как строго научное, но в кантианском смысле, как универсальное правило.

Аскетические практики многовариантны, могут касаться как телесной, так и того, что традиционно называется духовной сферой индивидуального существования. Они раскрывают то, какими именно способами индивид «возделывает» обрабатывает, совершенствует этическую субстанцию. Под аскетизмом в широком смысле мы понимаем сознательное, внутренне обоснованное ограничение индивидом самого себя в чем-либо. Это может существовать как запрет на определенные действия, желания или как контроль над намерениями. Без сомнения, индивид всегда находится и под массой внешне обусловленных ограничений – экономических, политических, социальных, физических и др., но речь идет именно о тех аскетических практиках, которые не заданы ему извне, обстоятельствами исторического и общекультурного порядка, о тех, которые он создает и практикует по собственной воле в заботе о себе.

Под телосом понимается то, ради чего человек преобразует себя, то, что вдохновляет его заботиться о себе, то, во имя чего он трансформирует самого себя. На месте телоса существуют следующие вариации: или свобода, или чистота, или бессмертие, или самодисциплина. Это «или» принципиально, поскольку в каждый конкретный момент времени культура в целом, и индивид, в частности, ориентированы в большей степени на что-то одно из этого списка. Наглядно и доказательно сам автор раскрыл эти положения в исследованиях по античному этапу развития западноевропейской цивилизации [См. 4].

Такой подход к определению индивида разительно отличается от положений, сформулированных в классических гуманистических теориях. Он не возносит индивидуальность над миром, не делает ее центром бытия, не служит источником воодушевляющих призывов к творчеству, свободе etc. На наш взгляд, он конкретно и практически позволяет увидеть темпоральную и пространственную локализацию индивидуального бытия сквозь призму состояния культуры. В условиях, когда общество функционирует как «общество спектакля» (Ги Дебор), как «молчаливое большинство», в тени которого свершается конец социального (Ж. Бодрийяр), как «пустыня реального» (С. Жижек) этот подход способен обнаружить индивида в его подлинно активном состоянии, дать динамический срез образования *humanitas* и является адекватным настоящему времени способом понимания индивида.

Радикальные преобразования в сфере техники и политики, характерные для настоящего исторического момента оказываются при таком подходе не только обстоятельствами, но и ресурсами, источниками новых возможностей, которые использует индивид в заботе о себе. Ставшие традиционными сетования на бесчеловечный и антигуманный характер техники обнаруживают свою несостоятельность. Так понимаемый самосозидающий себя индивид оказывается мерой состояния и культуры, и техники, и политики, потенциал и достижения которых в полном объеме выражены в актуальном содержании заботы о себе.

На наш взгляд, забота о себе для современника включает в себя следующие содержательные моменты. В качестве этической субстанции выступает область чувств или сексуальность. Благодаря развитию технологий, сексуальность стало возможным как бы «оторвать» от индивида и превратить в конкурентное преимущество товаров и услуг. Именно она, а не намерения или желания является предметом постоянных дискуссий в политической сфере. Модус существования заботы современника о себе есть рациональное правило. В наши дни даже мистические практики прикрываются названиями «академий» и «университетов магических наук», а любители экстрима убеждают публику в абсолютно точном расчете при совершении наиболее опасных для жизни поступков. Тем самым только подчеркивается, что рациональность стала всеобщим правилом действия, или, как минимум, ориентиром социального существования.

Несмотря на то, что мы живем в век сверхпотребления, аскетические практики широко представлены в социальной реальности и касаются в первую очередь физического аспекта жизни индивида. Создаваемые технические устройства и производимые в политике усилия направлены на поддержание и охрану здоровья и долголетия индивида. В общественном дискурсе постоянно ведется речь об учете уникальных свойств и мельчайших нюансах индивидуального потребления, оно дисциплинируется, структурируется, регламентируется с помощью десятков гаджетов и экспертных рекомендаций. Аскетизм оказывается неизбежной судьбой всякого современника, а те, кто не придерживаются его, оказываются в числе «героев», например, светской или криминальной хроники.

Телосом заботы о себе для современника выступает бессмертие в его секуляризованном варианте. Этот выбор также связан с развитием техники и предполагает потенциал вечной жизни не только в ее духовном варианте, как это задается религиозными доктринами, но и в физической перспективе.

На наш взгляд, именно так выглядит современник, заботящийся о себе. Блуждая между виртуальным и реальным миром, ориентируясь на прогресс и все возрастающий комфорт жизненных обстоятельств, индивид продолжает создавать себя, формируя искомое Диогеном *humanitas*.

Литература

1. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме / Хайдеггер М. Бытие и время. Статьи и выступ. – М.: Республика, 1993.- 440с.
2. *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. / Ю. Хабермас / Пер. с нем. – М.: Весь Мир, 2002. – 114с.
3. *Фуко М.* О начале герменевтики себя: обзор текущей работы/ М.Фуко // Логос. – 2008. – №5. – С.135-159.
4. *Фуко М.* История сексуальности – III: Забота о себе / М. Фуко. – Киев: Дух и литера; Грунт; – М.: Рефл-бук, 1998. – 288с.

Е.В. Губина
**К вопросу о кризисе идентичности
постсоветского человека**

1. В фокус серьезного философского анализа сегодня вряд ли попадают проблемы, касающиеся ситуации в России, социального порядка и его эволюции, да и, собственно, сам российский социум. Применительно к сегодняшнему российскому контексту тема «современности», идеи «модернизации», «гуманизма», «демократии» и т.д., остро нуждаются в дальнейшей проработке, поскольку их мнимая непроблематичность дезориентирует. Действительно, что такое для нас, сегодняшних россиян, «современность» и почему, чтобы быть современными, нам необходимо остро чувствовать свою отсталость и ущербность и с надеждой обращать свои взоры в сторону Запада? Что вообще делает общество современным? В. Межуев определяет современность как «...осознание людьми своей цивилизационной идентичности (современно для меня то, без чего я себя не мыслю), тогда, как потребность в модернизации возникает как следствие кризиса этой идентичности» [1, с. 354].

А «сознание своей «несовременности», т.е. по сути, дикости и варварства, составляет содержание новой идентичности, которая была предложена народу нашими модернизаторами новой волны» [1, с. 360], – полагает В. Межуев. Он, кстати, так и не проясняет, на какой основе возможно возвращение утраченного статуса современности. «Современность» для нас в будущем или прошлом? Связана она непременно с европейскими ценностями или с сохранением былого имперского величия, превосходства над Западом, государственного патернализма? Казалось бы, давно решенный спор, но сегодня он разгорелся с новой силой. Запад, к примеру, свою современность находит в настоящем, считает ее важной жизненной проблемой, усиленно прорабатывает и обозначает как новую постсовременную реальность, как постоянно воспроизводимый антитрадиционализм. Что делает общество современным? – задается вопросом З.Бауман, – и отвечает: «... навязчивая, непрерывная, непреодолимая, вечно незаконченная модернизация; неутомимая жажда творческого разрушения...» [2, с. 35]. Важнейшей особенностью, которая делает современность новой, он считает приватизацию задач и обязанностей модернизации. Обратиться внутрь себя и осознать, что «больше нет никаких великих лидеров, которые бы сказали Вам, что делать, и осво-

бодили бы Вас от ответственности за последствия ваших действий» [2, с. 46]. А главное противоречие новой современности он определяет как зияющую брешь между правом защищать свои права и возможностью управлять социальными условиями, которые делают такую защиту реальной. Для нас же, находящихся в мире «твердой» современности, все еще актуальна защита человеческой независимости, свободы выбора и отстаивание права на идентичность. Главное противоречие нашей современности видится как все более углубляющийся конфликт спонтанно обновляющегося общества с традиционалистскими, не отвечающими глобальным вызовам России, а, следовательно, «несовременными» структурами сознания и повседневности. И если для нас все еще актуальна проблема «индивидуализации» общества, то Запад пытается справиться с ее последствиями. В противовес «текучести» как главной метафоре социального порядка современности российский социум «застыл», «заморожен» в своем привычном образе действия и устремлен к прошлому. А тема его модернизации, так до конца и не проработанная применительно к российскому опыту, вытеснена на периферию общественного внимания. И если еще недавно с ней связывали возможный выход из тупика, гуманизацию социальной жизни России, то сегодня идеи модернизации, а с ней и «права человека» подвергаются мощной критике. Так В.М. Межуев, подчеркивая главный изъян догоняющей модернизации в России, ее репрессивный и унижающий национальное достоинство характер, констатирует: «Модернизация исчерпала себя не только по форме, но и по существу – как способ перехода от традиционного общества к современному» [1, с. 360]. С этим трудно согласиться, ведь поспешно «закрыв» эту тему, мы вряд ли справимся с кризисом идентичности, и снова откладываем свое современное будущее. Вместе с тем, необходимо осознать, что модернизация не может быть антигуманной, и за ценой все же стоит постоять. И тогда придется признать ошибки проходивших реформ, в результате которых большинство российского населения не получило ничего взамен своего ухудшающегося экономического и социального положения, почувствовало себя глубоко обманутым. Это фрустрированное и дезориентированное противоречивой политикой власти сознание приобрело стойкий иммунитет против всякого рода изменений и с новой силой возжелало государственного патернализма и социальной поддержки и фактически поддержало антимодернизационный курс. Оно продолжает идеализировать и романтизировать советское прошлое

вместо того, чтоб подвергнуть его критической рационализации, извлечь уроки и двигаться вперед. А советский гуманизм признается высшей формой гуманизма, на фоне сегодняшней ситуации деморализации общества, удручающей бедности, распада и запустения. Более глубокий процесс рефлексии советского опыта, привычного равнодушия и безразличия к цене человеческой жизни, имеющий давнюю историю, сегодня особенно болезнен. Так и не удалось довести до конца процессы десталинизации и утвердить в сознании общества недопустимость морально неоправданных действий и свершений. А в обществе вновь активизировалась идея мобилизационной модернизации, а вместе с ней и оправдание любого государственного произвола. А ведь в свое время идеологи модернизации – эксперты ИНСОРа – разработали целую программу радикального преодоления отсталых, тормозящих движение вперед структур сознания и теоретически обосновали необходимость глубокой модернизации общественного сознания как духовной основы перемен [3]. Программа обновления включала в себя не только выход из колеи ресурсного сознания, но и избавление от мифологических представлений тоталитаризма и патерналистского мышления, конструирование контуров новой этики. Идеи глубокой нравственной трансформации, которая предшествует любой другой, оказались невостребованными ни властными структурами, ни обществом в целом. Нам предъявляется новая «современность», конструируется новый советский миф, где в коллективном сознании закрепляется наше единство как единство «советского», поскольку несоветских символов и ценностей у нас так и не возникло. Между тем, именно «советский опыт», который мы глубоко впитали, блокируют те крайне неустойчивые импульсы изменения, которые постоянно возникают в обществе. При этом существует крайняя неоднородность и разнонаправленность различных сегментов российского общества, что говорит о незавершенности процессов обретения ею цивилизационной идентичности. Поэтому тема выбора вектора развития, поиска идентичности, обретения «современности» для постсоветского человека звучит по-прежнему актуально.

Социологи «Левада-Центра» полагают, что за последние полтора века в России не раз возникали условия для модернизации, но всякий раз этот процесс тормозился, прекращался или вовсе шел вспять. Виной всему не какие-то особые традиции, культура или ментальность российского населения, а сохранение прежней организации основных институтов и неподконтрольной обществу бюрократии.

В фундаментальной работе, посвященной постсоветскому человеку [4], ее авторы утверждают, что причина отторжения модернизационных ценностей и образцов кроется в социальных практиках и институтах, которые продолжают воспроизводить государственно-зависимого, пассивного и не желающего никаких перемен индивида. Главная проблема российской модернизации заключается в самом человеке, адаптировавшемся к репрессивному государству и не верящем в возможность его изменения, в опыте приспособления к насилию [4]. Социологи «Левада-Центра» более 20 лет занимались исследованием типа «советского человека» и пришли к выводу, что он оказался чрезвычайно живучим. «Советский человек» – это конструкт, обобщенный термин, введенный Ю. Левадой в социологический анализ и соответствующий проект, начатый им в конце 80х годов. Он предстает как сложный набор взаимосвязанных черт, установок и представлений, позволяющий глубже анализировать происходящие в стране процессы. Авторы указанной работы выделяют в нем следующие черты. Фундаментальным, системообразующим основанием этой конструкции является то, что «советский человек» адаптирован к многолетней репрессивной практике государственного управления, к административному произволу. Считает подобное состояние социального порядка естественным, не склонен противостоять ему. Это государственно-зависимый человек, привычно ориентированный на формы контроля и вознаграждения, которые исходят от государства. Это человек массовый, но без присущей западной культуре сложности и дифференциации. Он не способен к коллективной солидарности вследствие длительного подавления извне мотивов и механизмов самоорганизации. Человек малоизменяемый и легко управляемый, а, следовательно, пассивный, ибо убежден, что от него ничего не зависит. Это продукт массовой пропаганды и репрессивных практик [4]. Надежды на то, что молодые поколения воспримут иные, несоветские модели поведения, не оправдались. Ядро этого типа остается устойчивым, хотя в целом эта модель медленно размывается. Властный режим, средства массовой информации, существующая политика подавления индивидуальной экономической, политической интеллектуальной инициативы сознательно консервируют этот комплекс, используя для этого технологии манипулирования обществом. Но и само общество «изначально готово для подобной «обработки», – советский опыт приспособления к репрессивному государству глубоко вошел в механизмы поддержания идентичности массового челове-

ка...» [5, с. 28]. Лев Гудков справедливо замечает, что в этих условиях привычка «терпеть» и считать, что «своя рубашка ближе к телу» или «моя хата с краю», оказываются самым полным выражением народной мудрости [5]. Социологи фиксируют некоторое увеличение этого спектра предпочтений в последние годы. Это довольно обширный антимодернизационный сегмент общества, от эволюции которого, в конечном счете, зависят возможности продолжения курса на модернизацию. К нему примыкает другой «домодерный» или традиционный сегмент, который представлен, прежде всего, средой малых городов и сел. Это зона очень ограниченного существования людей, озабоченных более всего сохранением сложившегося образа жизни. Именно в этом сегменте наблюдаются консервация ценностей и представлений советского времени, которая воспроизводится и у молодых: социальная зависть, комплексы ущемленности, социальная апатия, пассивность, недоверие ко всему новому и необычному, рост консервативных и националистических установок [5, с. 26].

Однако на этом фоне в российских мегаполисах постепенно выделяется новый тип индивида, не столь зависимого от власти [5]. В своем сознании этот человек обязан собственным благополучием не отеческому государству, а своим собственным усилиям, более высокой профессиональной квалификации и образованию, интенсивной работе. Это небольшой, но очень активный слой общества, связанный с европейскими ценностями, с новой институциональной средой, возникающей в мегаполисах, с более высоким уровнем жизни. Социологи определяют его численность в 15-20%. Возникающий тип человека отнюдь не угрожает доминирующей модели человека «советского». Скорее он ощущает свою чуждость, уязвимость, беспомощность перед сложившимся социальным порядком, что заставляет наиболее активных граждан покидать родину или мечтать об этом. Однако этот слой уже заявил о своих правах, проявил решимость представлять свои интересы и предъявил обществу альтернативные образцы и стратегии жизнеустройства. В нем уже активно идет процесс рождения ответственного гражданина. Растет спрос на эффективность государства, на более современное социальное устройство, на собственное активное политическое и гражданское участие. Граждански активная часть этого слоя инициирует многочисленные альтернативные власти формы активности, предъявляет запрос на новый справедливый общественный договор, демонстрирует высокую степень сетевой организованности и общественной солидарности, рас-

ширяет инфраструктуру участия, поддерживает все, что стимулирует самоорганизацию граждан, преодолевая тотальную атомизацию российского социума. Эти люди свой выбор уже сделали. Нас же интересует человек, стоящий перед выбором, пытающийся осознать свою участь и выбрать свою судьбу. Как справедливо заметил З. Бауман, приватизация стремления к модернизации означает навязчивую самокритику, порожденную бесконечным недовольством собой, которое требует не обвинять никого в собственных страданиях, искать причины собственных поражений только лишь в собственной лени и праздности [2, с. 46]. Пожалуй, для постсоветского человека это звучит слишком радикально. Он вряд ли готов принять мысль о том, что «индивидуализация – это судьба»; что «больше нет спасения в обществе»; что «в мире «текучей» современности все лежит на плечах отдельных людей»; и что произошедшее с нами – исключительно плод наших рук [2]. Даже воспринимая властный режим и созданный им социальный порядок как аморальный, глубоко несправедливый, понимая необходимость перемен, он все же с надеждой смотрит на всемогущее государство, и от него ждет решения его индивидуальных проблем, сопротивляется переменам, или принимает их пассивно, не меняя своих основных представлений и стратегий поведения. Для активного изменения структуры идентичности, ценностей и поведенческих моделей необходимо развитое мышление, способное трезво отразить привычные формы адаптации, рационализировать страхи, неизбежно возникающие в ситуации фрустрации. Нужен достаточно широкий горизонт представлений и альтернативных образцов жизнеустройства, развитое чувство собственного достоинства, сильная мотивация самореализации и т.д. Социальный капитал и политический ресурс массового человека весьма ограничены. Репрессивная политика власти заставляет его отказываться от любого, нередко самого невинного политического и гражданского участия, приспособляться к произволу, сужать свои права и свободы. Понимание необходимости внутренних перемен блокируется страхом перед неопределенностью, боязнью взять на себя ответственность за свое собственное существование. Этот страх отнюдь не уменьшается, поскольку реальных механизмов улучшения ситуации индивид не ощущает. Еще одно противоречие связано с тем, что постсоветский человек в целом стал жить лучше, его доходы увеличились, а уровень потребления приближается к нижней границе европейских стран. Этот фундаментальный тренд определенно должен был бы ра-

ботать в направлении порождения спроса на более современное социальное устройство и качество жизни. Однако изменение уровня потребления, установление по сути, общества потребления, как выяснилось, автоматически не ведет к изменению структуры ценностей, в которых видны приоритеты ценности самовыражения, личного успеха перед ценностями выживания. Становясь материально обеспеченным и активно потребляющим, постсоветский человек остается в рамках прежних стратегий выживания: недостижительного поведения⁵, минимизации рисков и внеправового решения своих проблем. Вырисовывается вполне на себе замкнутый круг. Для размывания массовой идентичности «советского человека» необходимо укрепление соответствующей институциональной среды: независимого суда, правового сознания, неподконтрольных власти СМИ, развитых гражданских структур. А для их укоренения нужен достижительный человек, независимый от власти, способный к сложным формам социальной организации и общественной солидарности. Выход из этого круга видится не только в дальнейшем процессе фрагментации социума, но, прежде всего, в сознательной активизации импульсов личностной модернизации, в поиске механизмов укрепления современного сознания и зон автономного существования.

Литература

1. *Межуев В.М.* Идея культуры. Очерки по философии культуры: монография / В.М. Межуев. – М.: Университетская книга, 2012. – 406 с.
2. *Бауман З.* Текущая современность. / З. Бауман. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.
3. См: Доклад ИНСОРа Обретение будущего: Стратегия 2012. Конспект. - М.: 2011; «Стратегия – 2020».Текст. //Ведомости – 2012 – 15.03.
4. См.: *Гудков Л.Д., Дубин Б.В., Зоркая Н.А.* Постсоветский человек и гражданское общество. – / Л.Д. Гудков. – М: Московская школа политических исследований, 2008. – 96 с.

⁵ «Недостижительное поведение»- это поведение, не ориентированное на успех, на самореализацию, на увеличение эффективности и продуктивности и т.д. Это стратегия адаптироваться к любым изменениям, выжить и приспособиться любым путем, даже за счет понижения качества жизни и минимизации потребностей.

5. Гудков Л. Социальный капитал и идеологические ориентации // Pro et Contra. – 2012. – май-июнь. – URL: <http://www.carnegie.ru/proetcontra/?fa=49069> (дата обращения: 06.10.2013)

И.А. Гузельбаева
Гуманизм в мультикультурализме

Гуманизм является мировоззренческой системой принципов и идеалов, формировавшихся с эпохи Возрождения, в своем классическом виде, и продолжающих развиваться в современном глобализирующемся мире.

Основной идеей гуманизма является признание особой ценности человека и его прав. «Гуманизм – это мировоззрение, согласно которому приоритетной ценностью мира в отношении человека является сам человек, его свобода, разум, таланты; с этой ценностью соотносятся (делая ее относительной) все иные формы действительности [3].

В условиях современного глобализирующегося общества гуманистические идеи находят различные формы проявления. Одной из них можно считать мультикультурализм.

Взаимопроникновение культур сегодня невозможно исключить, поэтому происходят такие процессы как интеграция, дифференциация, диалог культур. Для установления баланса между большими и малыми национальными культурами и их правами стала осуществляться политика мультикультурализма.

Мультикультурализм как социальное движение зародился в 70-е гг. XX в. в Канаде и США. В 1971г. стал официальным термином, обозначающим канадскую политику по вопросам взаимодействия культур в стране. Сложность из-за притязаний франкоговорящего Квебека была решена путем провозглашения равенства английского и французского языков. Был принят закон о многокультурности.

Поэтому изначально мультикультурализм раскрывается с политико-правовой точки зрения. Здесь он определяется как политика и идеология, направленная на поддержку и сохранение прав различных этнических групп, национальных меньшинств; стремление к либеральной концепции «культурного разнообразия». Целью мультикультурализма как политики является достижение «равенства» национальных и культурных меньшинств с большинством, а так же ликвидация дискриминации.

Ликвидация дискриминации предполагает обеспечение людей равными правами, что включается в идеалы гуманизма. Сегодня гуманизм в мультикультурализме проявляется как идея равных прав на культурную самоидентификацию и возможности реализации своей культурной идентичности даже вне выбранного культурного сообщества, то есть в странах с иной культурой. Эта проблема приводит к ситуации межкультурных конфликтов. С целью их решения была сформулирована идея мультикультурализма.

В философском понимании мультикультурализм можно определить как феномен культурной и национальной фрагментации социума, сопровождающийся трансформацией общественного сознания на уровне политики, права, морали, искусства, религии, науки и философии. Например, в моральном аспекте мультикультурализм выражается как императив уважения иных культур, а в политико-правовом – как необходимость признания всеобщих прав человека.

Итак, мультикультурализм можно определить как теоретическую установку, признающую ценностный паритет разных культур, утверждение невозможности выстраивания их в иерархию, отказ от разделения на «низкую» и «высокую» культуры. Особо ярко эта позиция раскрывается в теориях постмодернистов и постструктуралистов: Ж.-Ф. Лиотара, Ж. Делеза и Ф. Гваттари, Ж. Деррида, М.Фуко и др.

Иную позицию занимает Сейла Бенхабиб. Она рассматривает мультикультурализм как социокультурный феномен и выступает с его критикой. Бенхабиб отмечает два важных обстоятельства: во-первых, в русле такого подхода схожие требования представителей отдельных групп основываются на различных групповых особенностях, в то время как гораздо более приемлемой являлась бы ситуация, в которой «единодушно достигнутое согласие убеждало всех по одной и той же причине» [1, с. 173]; во-вторых, практика мультикультурализма всегда предполагает торг между различными группами, и этот торг не только не может быть завершен, но даже не имеет общих внутренних закономерностей, в силу чего мультикультурализм в состоянии предложить лишь «мир, но без примирения, заключение сделок, но не взаимное понимание» [1, с. 155]. Итак, она предлагает модель совещательной демократии, которая в отличие от мультикультурализма, включает принципы эгалитарной взаимности, добровольного самопричисления, свободы выхода и ассоциации.

В тоже время, профессор Бенхабиб критикует и тех, кто полностью отрицает мультикультурализм. «Дело в том, что и противники, и сторонники мультикультурализма, несмотря на заверения в обратном, продолжают отстаивать ошибочное понимание культур как единых, цельных и самодостаточных явлений» [1, с. 101]. Позиция Бенхабиб определяется особым пониманием культуры. Каждая культура рассматривается не как закрытое сообщество, имеющее свои строгие определенные рамки, а как система, которая находится во взаимодействии и взаимообогащении с другими, диалог неизбежен, а, следовательно, необходимо нахождение точек пересечения. Мультикультурализм, как и культуру, необходимо рассматривать исходя из динамического развития взаимодействия и диалога.

Диалог культур, по Бенхабиб, должен выстраиваться на принципах уважения всеобщих прав и эгалитарной взаимности. «Как и Юрген Хабермас, я полагаю, что признавать имеющими силу можно лишь нормы и нормативно-институциональные условия, принятые в ходе практического дискурса, участвовать в котором могли бы все, кого затронут последствия этих норм. Нормы уважения всеобщих прав и равной взаимности изначально структурируют порядок дискурсивной аргументации» [1, с. 44-45]. Обоснование норм должно происходить именно в ходе дискурса, так как он подразумевает утверждения, формирующиеся в постоянном обсуждении.

Диалог культур, по Хабермасу, должен осуществляться по принципам разума. Хабермас продолжает философскую линию классики, модерна. В понятии коммуникации он объединяет этику, свободу и рациональность. Деятельность и язык должны связывать бытие и разум.

Моральные понятия, которые кажутся несовместимыми можно связать с помощью этики дискурса. Мораль выполняет двойственную функцию защиты каждого отдельного индивида и одновременно сохранения intersubъективных связей, которые способствуют получению индивидом коллективной идентичности. Главный вывод Хабермаса: права индивидов невозможны вне благополучия сообщества, к которому они принадлежат. В его теории выявлен социокультурный потенциал, который выражается в организованной коммуникации, гармонизирующей права индивидов и благо общества [3, с. 38, 45].

Таким образом, мультикультурализм имеет гуманистическую основу, но варианты понимания мультикультурализма и реализации его идей на практике приводят к новым противоречиям.

Модернистский и постмодернистский подходы к пониманию мультикультурализма имеют свои недостатки. Философия и политика мультикультурализма формируются в западном обществе, соответственно, мы можем рассматривать понятие «Другого» как конструкт, который наделяется признаками и смыслами с одной универсальной точки зрения. То есть в том, как западный индивид и общество выстраивают свое представление о «Другом» и толерантности, имплицитно содержится европоцентризм и идея превосходства западной либеральной культуры. Субъекты межкультурной коммуникации должны стремиться к консенсусу, имея равные права и возможности.

Образ «Другого» формулируется в виде того, что Р. Барт назвал мифом, то есть определенного знака, в котором означающее и означаемое представляются как естественно связанные. Формируются стереотипные образы культур, которые продуцируются не только на воспринимающие культуры, но и на описываемую культуру. Так идентификация превращается в интерпелляцию. В итоге, мультикультурализм ставит под вопрос существование национального государства, способствует фрагментации социума. Но, таким образом, мультикультурализм, как идея признания равенства культур, превращается в «миф», следовательно, он не существует в тех понятиях, которые для него принципиально важны. Определение означаемого и соответствие означающему его знаку остается проблематичным.

Итак, мультикультурализм для сосуществования и диалога культур подразумевает взаимное уважение ценностей, определяющих поведение представителей разных культур. Таким образом, можно обнаружить гуманистические принципы равенства, справедливости и ценности каждого человека, присутствующие в идее мультикультурализма. В тоже время, полифония национальных культур, субкультур обнаруживает, прежде всего, многообразие форм проявления, бытования культуры, невозможность однозначного признания равности всех культур. Необходим систематический подход к осмыслению культур и мультикультурализма, который исключал бы применение одной классификационной сетки для форм культуры, имеющих различную природу происхождения, различные способы функционирования, различную организацию.

Мультикультурализм как идея и политика, включающая гуманистические ценности, требует тщательного пересмотра и переосмысления, с учетом всех современных социокультурных, политических, экономических и других тенденций глобализирующегося общества.

Литература

1. *Бенхабиб С.* Притязания культуры. Равенство и разнообразие глобальную эру / Пер. с англ.; под ред. В.И. Иноземцева. / С. Бенхабиб. – М.: Логос, 2003. – 350 с.

2. *Кувакин В.* Гуманизм как феномен культуры: традиции исследования/ В. Кувакин // Российское гуманистическое общество. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.humanism.ru/humanism.htm>, свободный. – Проверено 30.08.2013.

3. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне/ Ю. Хабермас; Пер. с нем. – М.: Весь Мир, 2003. – 416 с.

И.П. Калчев

Ценность научных, философских и религиозных символов в современной культуре

Понимая содержание культуры в самом широком смысле, я утверждаю, что в таком значительном компоненте культуры, как наука никак не возможно обойтись без символических понятий. Самая точная из наук, математика, дает совершенные образы символа. Ни одна категория математического анализа не обходится без последовательного применения понятия символа. Таковы, прежде всего, категории дифференциала и интеграла, тоже построенные на применении тех или других величин в результате их непрерывного движения к пределу по определенному закону. В геометрии тоже каждый тип пространства строится по определенному закону, который является для всякого пространства его символом. Как известно, таково пространство гиперболическое, параболическое, сферическое.

Но, если мы говорим о геометрии, то для иллюстрации понятия символа вовсе не обязательно оперировать категориями высшей геометрии и в частности разными типами пространства. А.Ф. Лосев базировался уже на элементарной геометрии, для того, чтобы не только констатировать наличие здесь символов, как бесконечных рядов, но чтобы эти символы даже и представлять себе вполне наглядно, вполне, можно сказать, зрительно. Если мы имеем, пишет Лосев, прямоугольный треугольник, то квадрат гипотенуз, как известно, равняется сумме квадратов обоих катетов. Следовательно, если, например, длина каждого катета равняется единице, то гипотенузы будет равняться квадратному корню из двух. Это значит, во-первых, то, что гипотенуза, в нашем смысле слова, есть символ, поскольку

она является порождающей моделью для единиц с бесконечным числом десятичных знаков. А, во-вторых, эта неисчислимая бездна иррациональности совершенно просто и наглядно видна нашему глазу в виде простой гипотенузы [1, с. 188]. Вывод Лосева, с которым я вполне согласен, такой – по образцу математики и все другие науки чем более совершенны, тем более пользуются символическими категориями, потому что такая общность, которая не является законом для подчиненных единичностей, очень слабая общность, только предварительная. Или только предположительная.

Как обстоит дело с символами в области гуманитарных наук? Там ситуация такова: чем глубже и ярче удастся историку, например, изобразить тот или иной период или эпоху, те или иные события, тех или иных героев, те или иные памятники или документы, тем больше они превращаются в принцип или закон порождения изучаемой действительности. Тем легче подводятся под них относящиеся сюда единичные явления, то есть тем больше исторические понятия становятся символами.

В типологии символов важное место занимают именно символы в области наук – как естественных, так и гуманитарных. Ценность этих научных символов в подтверждении универсальности символического взгляда человека на мир: символ в науке углубляет мощь понятия и усиливает в значительной мере эвристичность науки.

Теперь посмотрим, какова роль символа в философии, в этой квинтэссенции культуры, по хорошему замечанию Гегеля. Я согласен и с Лосевым, и со всеми другими исследователями этой проблематики, что философские символы ничем существенным не отличаются от научных символов, разве только своей предельной обобщенностью. Все мы знаем, что понятие есть отражение действительности. Но мы знаем и то, что не всякое отражение действительности есть понятие о ней. Понятие есть такое особое отражение действительности, которое вместе с тем является и ее анализом, формулировкой ее наиболее общих сторон на основе отделения существенного в ней от несущественного. Уже в таком предварительном виде всякое философское понятие, как метко замечает Лосев, является смысловым зародышем символа, так как оно содержит в себе активный принцип ориентации в безбрежной действительности и понимания царящей в ней соотношений [1, с. 189].

Ситуация в философии такова – когда мы сопоставляем философские категории между собой и вместе с тем наблюдаем отражаемые ими соотношения действительности, мы начинаем замечать, что каждая категория в отношении всех других тоже является символом. Какую бы философскую категорию мы ни взяли (например, бытие, причина, необходимость, свобода, возможность, действительность), мы можем путем задавания себе вопросов о том, как эта категория связана с другой, какие ей предшествуют и какие из нее вытекают, тоже вполне отчетливо наблюдать символическую природу каждой философской категории. Именно потому, что отраженная в категориях действительность есть нечто целое, они тоже обуславливают друг друга, тоже друг из друга вытекают, то есть тоже являются символами для других категорий, или, по крайней мере, для ближайших.

Ценность философских символов прежде всего в том, что наиболее совершенным является то понятие в философии, которое способно оказывать обратное воздействие на породившую ее действительность, ее преобразовывать и совершенствовать. В этом смысле, как пишет Лосев, научно-технические категории являются наиболее совершенными и яркими в своей символической структуре. Но и без специальной теории понятия достаточно только обратить внимание на основное философское учение о всеобщей связи явлений, чтобы понять символический характер каждого явления, которое таит в себе непонятный для профана, но понятный для науки символ определенного количества относящихся сюда явлений и, может быть, бесконечного их числа [1, с. 190].

Вместе с научными и философскими символами в типологии символов очень важна роль и функция символов религиозных. Именно в этих символах мы находим не только существование мифологических образов, но и их связь с реальными, вполне жизненными, часто глубоко и остро переживаемыми попытками человека найти освобождение от своей фактической ограниченности и утвердить себя в вечном, незыблемом существовании. Специфика религиозного мифа, как это хорошо показал Лосев, в том, что, если он и является на известной ступени культурного развития какой-нибудь теоретической конструкцией, то в своей основе он отнюдь не теоретичен ни в научном, ни в философском, ни в художественном смысле слова. Он есть соответствующая организация самой жизни, поэтому всегда магичен и мистериален [1, с. 192].

Магичность и мистериальность религиозного мифа мы обнаруживаем и в феномене средневековой иконы. Она представляет собой религиозно-мифический символ, а не просто художественное произведение. Однако, религиозная сторона иконы, не будучи ни мифом, ни художественным образом, заключается только в том, что икона трактуется как сакральная вещь, то есть как предмет культа.

Я снова обращаюсь к анализу Лосева, и согласен с ним, что в этой чисто религиозной, то есть культовой стороне образа, тоже есть своя собственная символика, поскольку здесь мыслится и соответствующее устройство человеческой жизни, в том числе и соответствующих культов. Лосев абсолютно точен, уверяя нас, что когда в эпоху Возрождения христианские богородицы на иконах начинают улыбаться и художники стараются изобразить в них свои, уже чисто художественные чувства и стремления, то такая икона перестает быть иконой, то есть перестает быть религиозным мифом. Миф превращается в ней только в художественную методологию, а символизм и на этой ступени продолжает существовать, и, пожалуй, даже еще сильнее. Хотя содержание его теперь становится светским. Икона стала здесь светским портретом, или вообще светской картиной.

Специфика мифа состоит еще и в том, что не только он может существовать вне религии, но и религия может не нуждаться в мифологии. Хороший пример для этого – Лев Толстой, который считал себя не только религиозным человеком, но даже и христианином, и, тем не менее, потратил несколько десятилетий на перевод четырех Евангелий на русский язык, в котором изгонял из них всю мифологию с ее чудесами и сводил все только к проповеди абстрактной морали.

В заключении отметим: взаимоотношение тех самых важных символов в современной культуре, как научные, философские и религиозные в историческом и актуальном плане укрепляет единую конструкцию культуры, придает культуре такое многообразие, которое оправдывает ее собственное существование и предназначение. В создании этой культурой многообразия и состоит особая ценность научных, философских и религиозных символов.

Литература

1. См. *Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство / А.Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1976. – 320 с.

Л.А. Кариева
**Образ древнетюркского эпоса Алып в контексте
современной гуманистической культуры**

Идеи гуманизма, в том числе и принципы уважительного отношения к Человеку, кодекс чести победителей и побежденных племен и народов в древнетюркском мире были разработаны еще на ранней стадии развития человеческого общества. Взаимовыручка и взаимопомощь на протяжении всей жизни поднимали моральный дух членов этих сообществ. Энергия Человека была направлена не только на выживание в Природе, окружении чужих племен и врагов, но и заботе о другом Человеке. У людей была ответственность по отношению к членам своего рода и племени. Правители заботились о народах в их государстве. Такие принципы были зафиксированы в Орхоно-Енисейских письменах [1]. Древние тюрки реальный и фантастические миры воспринимали как единое целое в своем сознании. «Человек в сфере его духовной, умственной, нравственной, культурной и общественной деятельности, как основу жизни воспринимал мифологию. Мифология была неотъемлемой частью жизни народа. Мифологический материал для народов-мифотворцев был и формой самовыражения и формой мышления и формой жизни для архаичного человека. Мифология его народа была не только убедительной, но и объясняющей эту проживаемую реальность» [2, с.15].

В древнем тюрко-татарском фольклоре Человеку отводится центральное место, и в древнетюркском мире люди жили по правилам, соответствующим их пониманию жизни и Человека мифологического гуманизма. Одним из примеров, используемых для нравственного воспитания членов этого сообщества, был образ Человека-гиганта Алып, плод мифологического мышления древнего Человека. «Очевидно, все национальные версии сказаний о народных героях восходят к одному архаическому прототипу» [3, с.102]. Образ Алып, этот архетип коллективного бессознательного, отражает представление о некоем типобразующем начале. А мифология это способ обработки архетипических образов. «Архетипы являются фундаментальными структурами, выражающими изначально (исконное) начало универсальным образом воспроизводящееся в культурах различных народов и эпох» [4, с.363]. Подлинным выразителем коллективного бессознательного выступает фольклор, в котором сказочные и мифологические персонажи предстают в качестве архетипических фигур. Одна из

таких фигур – образ Алып. «Алып – во многих тюркских языках это слово употреблялось и употребляется в значении великана, исполина. Алып со времен Тюркского каганата означает воина, сильного Человека» [5, с. 139]. В мировой мифологии много легенд о героях, в том числе людях-гигантах как Титаны и Циклопы. Тюркский герой напоминает и Прометея древней Эллады, а модель его семьи, взаимоотношения с женой Сандугач – Одиссея и Пенелопу. В древнетюркском фольклоре Алып занимает центральное место, а имена Алып, Алып-Манаш, Алып-патша, Алып-шах, Алпамыш и Алпамша – варианты одного и того же имени героя народа и Человека-гиганта. Алып, несмотря на отличительные черты в портретной характеристике, человек во многих отношениях. В тюркском сообществе идеи мифологического гуманизма воспринимались как правила жизни в реальном мире в соответствии с понятиями о справедливости своей эпохи, уровня развития общества. В миф – иносказание: через действия героев фантастического мира старшие учили и воспитывали молодых жить в реальном мире. Основная идея системы воспитания: научиться творить добро для других людей. Это звучит как кодекс чести героев. Люди-гиганты и народные герои выделяются не только физической силой, но добротой и силой духа. В произведениях, как в синтезе разных жанров прозы и поэзии, отражается философия жизни и народная мудрость. Это учение о Человеке, каким он должен быть по примеру Алыпов [6, с.17-51]. Образ Алыпа-героя в течение столетий развивается вместе с эволюцией общества, самой историей народа и с его культурой от родоплеменного до феодального общества. «Сказание об Алпамыше» является одним из величайших памятников мирового фольклора и встречается в творчестве различных народов: алтайском, казахском, узбекском и др. Есть оно и в татарском фольклоре» [2, с. 119].

Наиболее раннее употребление слова «Алып», как архаического прототипа, «встречается в памятниках письменности, относится к енисейскому периоду истории тюрков (V-VIII вв.). В памятниках енисейской письменности оно встречается в составе собственного имени и обозначает героя» [8, с. 21]. В этот период предки многих тюркоязычных народов переживали общие исторические судьбы в составе Тюркских каганатов. Сказания об Алыпях существовало на протяжении ряда столетий в предгорьях Алтая уже VI-VIII веках нашей эры. Сказания об Алыпях, Алпамша является татарскими версиями широко распространенных в тюркоязычном мире – казахском,

узбекском, киргизском, башкирском, каракалпакском фольклоре, героико-архаических или героических сказаний. Эпические сказания татарского народа представлены сюжетами международного характера и насыщены местным колоритом, связанным в том числе и нашим регионом с его особенностями. «Татарские народные сказания отражают наиболее архаичную ступень эпического творчества народа» [9, с. 668]. Представления о сказочных богатырях-великанах в Среднем Поволжье было распространено в весьма отдаленном прошлом. Об этом свидетельствуют материалы книги Ахмеда Ибн-Фадлана, побывавшего в Великой Булгарии в 922 году [10, с.12-48]. По материалам этой книги эпос об Алып упоминается в Волжской Булгарии еще в X веке. В фольклоре его образ описывается вместе с его окружением, когда мир воспринимался как жизнь одной родовой общины и на фоне более развитого государства. Таким образом, в мифе обобщается все многообразие человеческих отношений и природных явлений. В мировой мифологии общечеловеческий тип порою является и культурным героем, который учил людей разным ремеслам и профессиям, и Алып тоже является мастером на все руки, ремесленником и земледельцем-пахарем, строителем, победителем мирных спортивных состязаний – героем Сабантуев и защитником Родины, освободителем народа в военное время. Но самое главное, Алып – герой этногенетических легенд, свое происхождение и идентификацию как народа булгары-татары связывают с его именем, Алып воспринимается как историческая личность. Поэтому строительство города Булгар связано с деятельностью и именем Алып. Он стал символом целого народа [11, с. 111]. Его портретная характеристика соответствует его социальной роли. Он высок ростом (3-4 метра). Его мироощущение отличается от остальных людей. Для него лес как поляна, где растут травы. Он играючи перешагивает через высокие деревья. Он встряхивает обувь во время отдыха, там появляются горы. У него мощная аура, взгляд сильный, наэлектризованный. Он обладает сильной психической энергией. Если он посмотрит на беременную женщину, она теряет своего ребенка. Силач бежит в гору с огромными гирями или с огромными мельничными жерновами. Когда Алып строил город Булгар, играючи поднимал огромные камни. И случай нечаянного убийства Алыпом и сестрой Алып, женщиной-гигантом, человека, перекликается с эпизодом легенды о начале строительства города Рима, там тоже был убит один из братьев-близнецов Ромула и Рема.

Так во всех произведениях героического эпоса главным героическим лицом является воин-богатырь. Этот герой наделен сверхчеловеческой силой и воинской доблестью, неукротимой энергией и свободолюбием. В монументальной идеализированной форме он олицетворяет норму поведения человека героического, воинского века. Легенды и предания об Алып характеризуют и его окружение. У Алыпа есть семья, любимый город, народ и государство. И вся природа и человеческое сообщество покровительствуют ему в его испытаниях и подвигах. В произведениях о тюркском герое заложены идеи единения Человека с Природой. Алып воспринимается как часть родной земли и Родины. Таким образом, «классическое произведение народного героического эпоса изображает историческое прошлое народа, сохранившееся в его памяти в формах монументальной героической идеализации» [12, с.44]. Легенды и предания об Алып дают ему наиболее полную характеристику и являются энциклопедией народной жизни в древнем и средневековом обществе.

В начале мифологической истории Алып – персонаж локального, наивного первобытного социально-справедливого общества, расположенного у северного холодного моря, с трех сторон окруженного горами. По этой утопической модели человеческого общества все люди этого племени усваивают материальные блага в равном количестве и отличаются бережным отношением к Природе. Но этот Человек-гигант, живя в таком окружении, еще не знал о существовании маленьких людей на Земле. В один прекрасный день великан берет на ладонь коня с упряжкой и маленького человека-пахаря и приносит домой. Но мать героя объясняет ему о существовании низкорослых людей и что за ними будущее Земли. Она предсказывает будущее и описывает крестьянский труд. В другой легенде Алып уже не только воин-богатырь, но и могущественный пахарь. Происходит эволюция образа Человека и налицо встреча различных эпох в предании. Человек родоплеменного первобытного общества попадает потом в более совершенное общество, где люди заняты земледельческим трудом.

В одной легенде Алып приплыл в более цивилизованное общество – в столицу Волжской Булгарии город Булгар. Его плот развалился и он стал тонуть, его спасли жители города и привели к своему правителю. Жители города к нему отнеслись доброжелательно, Алып обрел новую Родину и стал уважаемым воином и строителем [13, с. 37].

Образ Алып, описание его жизни в легендах, преданиях, сказаниях, в гениальных догадках рассказывает эволюцию истории Человечества, развитие общества от примитивных форм жизни к цивилизации. В мифах описывается конец одной и начало другой эпохи, объясняется естественная закономерность, цикличность исторического развития. На перекрестке цивилизаций старые формы жизни человеческих сообществ отмирают, рождаются совершенно новые расы людей, появляются соответствующие формы хозяйствования. Меняются масштабы человеческой деятельности. Человек по мере развития общества, усиливает свое влияние на окружающую Природу. В новом цикле развития Человечество начинает по-новому осваивать планету, развивая единую культуру земледелия на обширных пространствах. Человек начинает жить в городах, реализуя свои бесконечные возможности, строит дома, дворцы, занимается ремесленничеством.

Имя богатыря Алып до сих пор широко известно в народе, он продолжает жить в исторической памяти народа, как идеал мужчины в народном фольклоре, является показателем культуры народа. В нем воплощены самые лучшие черты характера и сила своего народа. Эту тему мы в Музее национальной культуры и 1000-летия Казани развивали в преддверии «Универсиады-2013». Прошлый 2012 год был объявлен годом российской истории и историко-культурного наследия Республики Татарстан. Работая под девизом «Возвращение к истокам, поворот к корням», философское переосмысление древнего образа привело к теме гранта правительства Республики Татарстан «От игр Алыпов и Сабантуя к Универсиаде», где раскрывается образ жизни, культура и идеалы самого народа Татарстана. Выиграли грант правительства Республики Татарстан для проведения конкурса художников в проекте Арт-марафон «Алып – воин: от древнего Сабантуя к Универсиаде». Участниками конкурса стали знаменитые художники Республики Татарстан, Башкортстана и Узбекистана. Работы 10 художников после временной выставки «От игр Алыпов и Сабантуя к Универсиаде» были отобраны для постоянного экспонирования. Картины художников-победителей арт-марафона выставлены в 3-ом зале Музея национальной культуры и 1000-летия Казани в здании НКЦ «Казань» рядом с разделом, посвященным картинам художников о войне и мире. Во время экскурсий и консультаций даются подробные аннотации к работам художников об Алыпях. Основная идея аннотаций этого раздела – «Героизм во имя человечности

– вечная тема для искусства». Мы все-таки надеемся, что эпоха постоянных войн уйдет в прошлое. Мир станет повседневной формой жизни. Но Алып – никогда не стареющий, вечно молодой образ – всегда будет вдохновлять художников и скульпторов для создания новых произведений. Алып – общечеловеческий тип, это означает неразрывную кровную связь всего Человечества с остальным живым миром. Благодаря образу Алып современная общественная мысль получила многовековой духовный опыт поколений, дошедший до нас в устном фольклоре, письменном слове, литературных памятниках. Человеческий дух всегда в поисках изначального смысла. Сочетание древней, средневековой, современной философской мысли с ее живыми традициями питают современную философию идеями мифологического гуманизма.

Литература

1. *Тугушева Л.Ю.* Тюркские рунические письменные памятники из Монголии / Л.Ю. Тугушева. – М.: «Инсан», 2008. – 192 с.
2. *Юнг К.Г.* Душа и миф: шесть архетипов / К.Г. Юнг. – Киев, 1996. – 384 с.
3. *Урманчеев Ф.И.* Героический эпос татарского народа / Ф.И. Урманчеев. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1984. – 312 с.
4. *Юнг К.Г.* Психологические типы / К.Г. Юнг. – М.: АСТ Хранитель. – 2008. – 766 с.
5. *Северотян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на гласные / Э.В. Северотян – М.: Наука, 1974. – 768 с.
6. Борынгы татар әдәбияты. – Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1964. – 580 с.
7. *Малов С.Е.* Енисейская письменность тюрков / С.Е. Маслов. – М.-Л.: Изд. Академии наук СССР, 1952. – 132 с.
8. *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос / В.М. Жирмунский. – Л.: Изд. “Наука”, 1974. – 435 с.
9. На стыке континентов и цивилизаций (из опыта образования и распада империй X-XVI вв.). – М.: «Инсан», 1996. – 767 с.
10. История татарской литературы. Т.1. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1984. – 567 с.
11. *Жирмунский В.М.* Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки / В.М. Жирмунский. – М.-Л., 1962. – 434 с.
12. На стыке континентов и цивилизаций: Из опыта образования и распада империй X – XVI вв. – М.: ИНСАН, 1996. – 768 с.

Н.Н. Куксачев
Эмпатия как необходимое условие творчества

Эмпатия как социальный феномен крайне загадочное явление. Возможно по этой причине на постсоветском пространстве ей посвящалось не так много работ, хотя относительно западной гуманитарной науки об этом сказать нельзя. И тому есть причины. Эмпатия играет важную роль, как в самом творческом процессе, так и в формировании творческих способностей индивида. Эмпатия свойственна и славянскому менталитету. Исследование эмпатических процессов приобретает особую актуальность в нашу эпоху, требующую формирования творческой личности, способной решать сложные, нестандартные задачи. Однако исследование эмпатии представляется достаточно сложным процессом, хотя, порой кажется, что она понятна на чисто интуитивном уровне и не требует особой научной разработки. Отметим и то, что процессы, связанные с эмпатией, настолько живо вплетены в ткань жизнедеятельности простого человека, что безболезненно выкроить их для отдельного исследования представляется весьма проблематичной задачей.

Исторически так сложилось, что научные исследования эмпатических способностей проводились именно в области понимания человеком прекрасного, то есть возможности понимания произведений искусства. В предметы искусства одними людьми-творцами закладывается определенный смысл, облеченный в ту или иную форму выражения, при этом творец должен позаботиться о языке, на котором выражается его мысль, чтобы не создавать дополнительных трудностей воспринимающей стороне. Другой стороной, то есть, воспринимающим субъектом (зрителем либо читателем), решается, порой, непростая проблема адекватного толкования заложенного творцом произведения смысла и его верной интерпретации. Более того, можно отметить, что данная проблема не снимается даже тогда, когда «творцом», «актером» или компилятором не преследуется цель донесения вообще какого-либо смысла до зрителя, как это нередко случается в постмодернистском искусстве. В этом случае на воспринимающий субъект возлагается еще большая ответственность по интерпретации нарратива. И, скажем, когда Барт рассматривает текст как «эхокамеру», где, казалось бы, не обсуждается общение двух субъектов, как это было в некотором роде в традиционном искусстве, где творец общается с воспринимающим субъектом, тем не менее, здесь идет

речь о восприятии текста согласно тому опыту, который уже есть в сознании воспринимающего, а это есть ни что иное как одна из версий того, чем является на самом деле эмпатия.

Видимо именно потому, что искусство представляет собой запечатленные в том или ином материале чувства, не удивительно, что большинство высказываний относительно эмпатии принадлежат творцам живописи, психологам, писателям, поэтам, композиторам. В этом смысле довольно показательной является книга доктора философии Е.Я. Басина «Искусство и эмпатия», большая часть которой представляет собой хрестоматию, состоящую из высказываний деятелей науки и искусства, относительно эмпатии.

Попробуем проследить, как понималась эмпатия в научной литературе, какие механизмы реализации эмпатии рассматривались и попытаемся сделать в частности некоторые замечания по поводу значения эмпатии для творческого процесса и развития творческой личности, поскольку на сегодняшнем этапе развития общества важнейшее значение приобретает личность деятельная, способная привносить инновационные идеи, творить новое в самом обширном смысле.

В западном научном сообществе интерес к эмпатии стал широко проявляться в 50 – 60-х годах XX века. Связано это было с возрастанием интереса к изучению творческой личности. Так в 1959-1961 гг. Карл Роджерс [1] и Ричард Кречфилд, основываясь на эмпирических данных, причислили эмпатию к неотъемлемым свойствам творческой личности. Данная гипотеза нашла одобрение у других западных ученых, таких как Г. Олпорт, А. Кестлер, Дж. Гилфорд, Г. Рагг и многих других.

Тема эмпатии развивалась отчасти и на постсоветском научном пространстве. Например, связь творчества и эмпатии разрабатывалась Д.И. Дубровским, М.Е. Марковым и другими исследователями. Часто бывает, что для обозначения смыслового круга эмпатических переживаний используются другие термины: вживание, вчувствование, идентификация. Считаем, однако, что работы, посвященные этим темам, также могут рассматриваться в плане расширения знания относительно феномена эмпатии.

Как уже нами замечено ранее, чаще всего эмпатия рассматривалась в связи с творением произведений искусства. И здесь исследователями отмечалось, что эмпатия должна быть присуща не только самой творческой личности для ее более глубокого проникновения

в изображаемый предмет; эмпатия необходима и воспринимающему субъекту, в первую очередь для адекватного восприятия изображенного объекта. Хотя, надо сказать, что часто необходимость присутствия эмпатической способности в работах по изучению феномена творчества лишь эмпирически отмечается, не подвергаясь детальной разработке и объяснению, почему именно такая способность необходима для полноценного творческого процесса.

Для того чтобы проследить взаимосвязь творчества и эмпатии, необходимо первоначально определиться с основными понятиями, выяснить, что такое, в нашем случае, творчество и что такое эмпатия. Под творчеством для наших целей в самом общем смысле будет пониматься процесс создания новых материальных либо духовных ценностей. С определением эмпатии дела обстоят несколько сложнее, так как применительно к каждому дискурсу исследования в определение вносится своя корректировка. В самом общем случае примем за эмпатию способность отождествлять свои психические состояния с психическим состоянием другого индивидуума. Применительно к нашей теме эмпатия может определяться как способность или же как сам процесс и как результат такой способности творить свое «Я» посредством отождествления своих психических состояний с психическими состояниями другого индивида. Таким образом, можно сказать, что наше «Я» участвует в уникальном процессе самотворения как изменения своего собственного «Я», исходя из опыта соприкосновения с миром иного индивида, объекта или явления.

Здесь можно вести речь не только о диалоге между двумя личностями, но также об эмпатических процессах взаимодействия с животными и даже с неживыми предметами. Так Е.Я. Басин рассматривает пример художника В.А. Серова, о котором писал И.Е. Репин, что он мог чувствовать саму суть животных, особенно ему были близки лошади, что позволяло изображать прочувствованный мир животных более детально и живо. Считая возможным отождествление самого себя с неживой природой, вернее, даже не с предметами окружающего мира, а с абстрактными понятиями, Л.С. Выготский, вслед за Теодором Липпсом, отмечал: «мы поднимаемся вместе с высокой линией и падаем вместе с опускающейся вниз, как мы сгибаемся вместе с кругом и чувствуем опору вместе с лежащим прямоугольником» [3, с. 259].

Таким образом, в творческом акте человек преобразует имеющуюся систему, состоящую из «Я» и иного, будь то «другого», живых или неживых предметов, творя либо нечто новое в сфере «не-Я»,

либо творчески работая над своим собственным «Я». Оба эти вида творчества можно признать равноценно значимыми, так как с одной или другой стороны преобразования несут изменение всей системы в целом, порождая новый импульс для творческого акта.

Здесь необходимо отметить интровертную направленность эмпатии на само «Я», в то время как за преобразование отличной от «Я» действительности отвечает скорее воображение. Фантазия обрабатывает объекты наличного опыта, в то время как воображение на основе такой обработки создает новые образы.

Каков же механизм эмпатии? Многие исследователи, вслед за Т. Липпсом, полагают, что основным механизмом осуществления эмпатии является моторная имитация или моделирование субъектом эмпатируемого объекта. Однако моторное подражание все же не является специфической для эмпатии формой. Подражание свойственно многим психическим процессам, например процессу восприятия.

Согласно Е.Я. Басину, «специфичным для эмпатии является механизм проекции – интроекции» [2, с. 39]. Проекция – мысленное перенесение своего реального «Я» в ситуацию объекта, в образ которого вживаются. Интроекция – внесение эмпатического «Я» в реальную ситуацию субъекта, то есть процесс обратный проекции. Проекция и интроекция направлены на преобразование системы «Я».

Н.И. Сарджвеладзе дополняет в качестве механизмов эмпатии к проекции и интроекции заражение и идентификацию. Причем отдает предпочтение именно двум последним [4, с. 3]. Согласно Н.И. Сарджвеладзе, есть две формы проекции. Проецирование «Я» отождествлением качеств другого со своими собственными, через призму которых трактуются поступки партнера. И вторая форма – отождествление психологических состояний и особенностей другого со своими собственными представлениями об этом человеке, которые уже сложились ранее. Но в этих процессах отсутствует интроекция, поэтому это еще нельзя назвать эмпатией, так как отсутствует изменение собственного «Я», согласно проецируемому комплексу переживаний. Но вместе эти процессы проекции и интроекции образуют идентификацию, которая играет важную роль в эмпатическом процессе. Гармоничный баланс проекции и интроекции образуют в человеке «адекватную эмпатию».

Т.П. Гаврилова выделяет следующие механизмы эмпатии: эмоциональное подражание, заражение, идентификация, понимание и рефлексия [4, с. 4]. Эмоциональное подражание и заражение служат

для установления контакта с окружающими индивидами. Но такое количество введенных имен механизмов эмпатии не позволяет исследователю провести между ними четкое различие. Так, скажем, есть соблазн между подражанием и идентификацией видеть различия не в принципе, а в размерности явлений: под идентификацией, в отличие от подражания, понимать только лишь более тонкий процесс восприятия образцов мышления и поведения. Но как было показано Р.Л. Кричевским и Е.М. Дубовской, здесь все же можно найти более существенные различия, а именно: подражание – специфический род поведения, в то время как идентификация способна охватывать не только наблюдаемый процесс, но также простираться во времени и в форме в более широких рамках, то есть можно сказать, что идентификация представляет собой более творческий процесс нежели подражание – идентификация подразумевает под собой привнесение нового в поведение «Я» на основе уже имеющегося опыта, даже в отсутствие объекта подражания. Идентификация – процесс в большей степени осознанный, внутренне мотивированный, более направленный на воспроизведение типов поведения, нежели отдельных элементов самого данного в опыте поведения. И в этом смысле можно говорить, что идентификация более тесно связана с пониманием и рефлексией, поскольку они направлены на когнитивный аспект эмпатического процесса.

Еще одним из механизмов эмпатии, который рассматривается рядом авторов, является децентрация. Под децентрацией Т.П. Гаврилова понимает умственное действие, благодаря которому индивид способен встать на позицию другого, воспринимать жизненные ситуации других людей с их точки зрения [4, с. 6]. Децентрация невозможна без общества, формируется в результате взаимодействия с другими людьми в процессе социального взаимодействия.

Также стоит сделать оговорку о различиях таких схожих феноменов как идентификация и эмпатия. Несмотря на то, что обоим феноменам присущ когнитивный и поведенческий аспект, проявляются они также как в сознательных, так и в бессознательных актах, тем не менее, между ними существует важное различие, упомянутое К. Роджерсом. При осуществлении эмпатического процесса индивид не должен забывать о своем собственном «Я» и его переживаниях. Основное условие, составляющее отличие эмпатии от идентификации состоит в сопереживании чувств «как будто» они твои собственные.

Как мы видим, эмпатия обладает большим творческим потенциалом нежели идентификация, ибо последняя не подразумевает творческого переосмысления своего «Я», а является, по сути, копированием психических переживаний, состояний, эмоций или поведения другого человека или объекта.

Таким образом, механизм реализации эмпатии рассматривается учеными в различных плоскостях. Одни исследователи среди механизмов осуществления эмпатии особо выделяют проекцию и интроекцию, делая упор на психологии реализации межличностной стороны эмпатии. Другие заостряют внимание на эмоциональной сфере реализации эмпатии, говоря об особой роли механизмов подражания и заражения. Третьи во главу угла ставят когнитивно-мыслительный аспект эмпатии, выделяя в качестве основных механизмы идентификации, понимания и рефлексии. И, наконец, четвертые отмечают социальное условие реализации эмпатии – децентрацию. Обозначенные механизмы – есть необходимые условия и методы реализации эмпатических процессов.

Далее скажем несколько слов о роли эмпатической отстраненности в творческом процессе. Без «отчуждения» на вещь нельзя взглянуть свежим взглядом. То, что уже полностью принадлежит мне и изведано мной в полной мере, в некотором роде бесплодно в творческом плане, так как не может породить во мне своеобразный огонь, возникающий при появлении на горизонте нового предмета, ощущения либо личности. Привнесение новизны посредством встречи дает импульс к творческой работе над свежими впечатлениями и, как результат, дает импульс к появлению нового творческого продукта. По словам Б. Брехта, приводимым Е.Я. Басиным, мы начинаем понимать вещь «как нечто чуждое, новое, как конструктивное достижение...» [2, с. 53]. Таким образом, отстранение – важнейшее условие эмпатии и творческого состояния как такового.

Нельзя сказать, что способность к творчеству зависит исключительно от развитости эмпатии. Творческий человек должен обладать талантом, определенными умениями и знаниями, жизненной позицией для направления эмпатической способности в конструктивное русло. Само умение вживаться в состояние другого ничего не значит, если в предыдущем опыте эмпатирующего ничего не имеется. Но все же, по словам Е.Я. Басина: «без эмпатии в творчестве не может быть получен новый результат» [2, с. 42].

Литература

1. *Rogers, C.R.* A theory of therapy, personality and interpersonal relationships as developed in the clientcentered framework // Koch S. (ed.). Psychology: A study of a science. V. 3. N. Y., 1959.
2. *Басин Е.Я.* Искусство и эмпатия / Е.Я. Басин. – М.: БФРГТЗ «Слово», 2010. – 294 с.
3. *Выготский Л.С.* Психология искусства / Л.С. Выготский / Общ. ред. В.В. Иванова, коммент. Л.С. Выготского и В.В. Иванова, вступит. ст. А.Н. Леонтьева. 3-е изд. – М.: Искусство, 1986. – 573 с.
4. *Тютяева О.В.* Функциональные механизмы эмпатийного взаимодействия / О.В. Тютяева // Ярославский педагогический вестник. – Ярославль. – [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://vestnik.yvspu.org/releases/pedagoka_i_psichologiy/26_1/. (Дата обращения: 01.04.2013).

Ю.А. Ломаченко, С.И. Соколова, О.В.Семенова
**Социальная реклама как метод гуманизации
современного общества**

*«Трудно поверить, но реклама
сделала для социума больше,
чем для промышленной индустрии».*
(Раф Вуден, президент Рекламного совета США)

За последние пятнадцать лет гуманисты опубликовали ряд манифестов, поднимающих такие вопросы как толерантность, необходимость заботы о последующих поколениях, гражданские свободы и обязанности, ответственность за окружающую среду («Манифест 2000», «Амстердамская декларация 2002» и «Гуманистический манифест III: гуманизм и его устремления»). Гуманистические организации верно видят суть проблем, препятствующих модернизации современного общества, но подвергаются критике в связи с отсутствием активной политики внедрения этих принципов в общество. Так, В.Н. Порус писал, что «...всеобщий Дом человечества построен на пльвуне, и его стены покрыты расползающимися трещинами, которых не может скрыть штукатурка международных конвенций или риторика о правах человека» [1]. Доктор философских наук В. Кувакин в своих работах приходит к выводу, что «человечное в человеке» является практической стороной гуманизма [2, 3]. Как нам кажется, задачей гуманистических организаций является как раз развитие этого качества в обществе.

В данной работе мы анализируем проводимые мероприятия по гуманизации общества, а также место социальной рекламы в них. Мы поставили перед собой задачу рассмотреть основную тематику социальных плакатов, проанализировать существующие взаимосвязи с постулатами гуманизма, а также возможность претворения в жизнь гуманистических идеалов посредством медиа-продукции.

Для начала проведем краткий анализ деятельности гуманистических организаций. Российское гуманистическое общество издает журнал «Здравый смысл», Международным гуманистическим и этическим объединением проводятся международные конференции и различные акции, Британская гуманистическая ассоциация проводит специальные курсы и тренинги. Но все эти методы ориентированы на людей, интересующихся данной темой. Исследователи обращают внимание на необходимость задействовать более широкие слои населения, популяризировать идеи гуманизма на уровне массового сознания [4]. Первые шаги в этом направлении уже сделаны. Например, Британская гуманистическая ассоциация сняла ряд видеороликов, направленных на просвещение школьников по проблемам современного общества. При этом почему-то потенциал визуального искусства в данных целях сильно недооценивается. Кроме Британских видеороликов мы нашли единственный пример социальной рекламы на образовательном ресурсе «Consider Humanism».

В то же время специалисты визуальных коммуникаций, напротив, живо интересуются проблемами гуманизма. Р. Бюченан в своей книге «Риторика, гуманизм и дизайн» пишет, что дизайн – это сфера деятельности, основывающаяся на понимании того, что значит быть человеком [5]. А Кристиан Гуллерин в статье «Дизайн и гуманизм» заявляет, что настоящая цель дизайна – изменение мира и превращение его в лучшее место [6]. Гюзелла Николайшвили в своем докладе определила предназначение социальной рекламы как «гуманизацию общества и формирование его нравственных ценностей» [7].

Далее мы классифицируем социальную рекламу, проведем тематический анализ с целью понять, затрагивает ли она проблемы, озвученные гуманистами, сравним статистические данные и оценим эффективность данного вида рекламы. На основании изученной информации мы сможем сделать вывод о том, является ли социальная реклама эффективным методом гуманизации современного общества.

Проведенное нами исследование выявило три наиболее развитых направления этой отрасли. Это насилие в семье, автокатастрофы, а также защита природы. Каждая из указанных тематик довольно точно отвечает постулатам современного гуманизма. О сострадании и добродетельной жизни нам говорит «Гуманистический манифест III: гуманизм и его устремления», о «культивировании моральной жизни» – Амстердамская декларация, а «Манифест 2000» однозначно призывает нас к защите окружающей среды. Нам бы хотелось также обратить внимание на статью доктора философских наук А.А. Горелова, в которой он проводит достаточно детальный анализ концепции глобального гуманизма, выделяет такие его основные черты как экологичность, ненасильственность, социальность, равноценность всего живого [8].

Остановимся на каждой ветви социальной рекламы подробнее. С проблемой насилия в семье сталкиваются граждане всех стран, в России эта проблема также актуальна. По статистике МВД РФ почти в каждой четвертой семье существует проблема насилия в той или иной форме. Ежегодно около 14000 женщин погибают от рук своих мужей [9]. Во всем мире данная проблема не остается без внимания социальной рекламы, причем авторами данных постеров часто становятся не только благотворительные организации, но и такие коммерческие корпорации, как, например, Benetton. Эта компания не побоялась обыграть с негативной точки зрения свой слоган и превратить его в более жестокий «Colors of Domestic Violence». («Цвета домашнего насилия») Автором другой очень известной рекламы стало Сингапурское отделение агентства SAATCHI & SAATCHI SINGAPORE. Оно подняло тему вербального насилия, визуально показав, что слово тоже ранит. Их серия плакатов также направлена на защиту женщин. Слова аллегорично представлены в виде кулаков, которые наносят реальный вред своим жертвам.

Вся данная серия реклам напоминает нам о ценности личности каждого человека в обществе, вне зависимости от его пола и возраста. Свобода каждого человека ограничена свободами других людей. Эта мысль отсылает нас к размышлениям Ж.П. Сартра, раскрывающего в своих трудах по экзистенциализму идею об уникальности бытия каждого индивидуума. Его позиция была обозначена в докладе «Экзистенциализм — это гуманизм».

Другой проблемой нашего социума была и остается безопасность на дорогах. По статистике ГИБДД с января по сентябрь 2012 года в России произошло 43,38 тысячи ДТП с участием пешеходов, в которых погибли 5323 человека, а еще 40,4 тысячи получили ранения. По данным общественной организации «Движение без опасности», многие ДТП происходят по вине самих пешеходов [10]. Это означает, что каждый гражданин нашей страны должен осознавать свою ответственность за жизнь окружающих. Социальная реклама активно обращается к этой теме. Т. Адорно считал экспрессионизм наиболее действенным видом искусства, говорил, что искусство должно заставить человека содрогнуться и увидеть свой искаленный образ. Но в современности эту роль целиком взяла на себя реклама. Некоторые примеры социальной рекламы заставляют человека содрогнуться в прямом смысле этого слова. Они используют более жесткие, и даже негуманные, методы воздействия на сознание аудитории. Авторы все чаще прибегают к видеороликам, предпочитая их плакатам. В таких записях часто используют материалы, содержащие большое количество изображения крови, съемки самых ужасных аварий. Примерами таких видео может служить британская реклама, предупреждающая водителей от использования телефона за рулем автомобиля. Некоторые авторы считают, что донести свою мысль можно более гуманными методами, а, порой, даже забавными. Примером таких видео может служить британская реклама «Embrace life», а также мини детектив «Whodunnit». Авторы не прибегают к изображению ДТП, крови и пр., а только намекают. Среди плакатной графики также существуют примеры весьма жестокой рекламы. В Испании вышла реклама со слоганом «Don't talk while he drives» («Не разговаривай, пока он за рулем»). ДТП метафорично изображено потоком крови, бьющим из телефонной трубки на звонящего.

Подобная реклама делает акцент на значимости человеческого начала в социальных отношениях, а также воспитывает ответственность не только за свою жизнь, но и за жизнь окружающих. Ведь жизнь окружающих такая же высшая ценность, как и наша собственная. Это отсылает нас к понятию ненасильственности, на которое обращал внимание А.А. Горелов в своих работах. Кроме того, подобные идеи получили свое развитие в новом, широком течении – в экологическом гуманизме. Сторонники данной теории, прежде всего, ратуют за равноценность всего живого и гармоничное сосуществование всех форм жизни на нашей планете.

Экологический гуманизм так же включает в себя осознание человеком его нахождения на высшей ступени эволюции. Но этот факт увеличивает его ответственность за окружающий мир. Философ А. Швейцер, главный теоретик экогуманизма, считает главным «безграничную ответственность за все живое на Земле» [8]. Человек должен ценить и беречь все то, на что он влияет, особенно то, от чего зависит – природу и живых существ. Чтобы напомнить об ответственности за «тех, кого мы приручили», социальная реклама выпускает множество плакатов в защиту окружающей среды.

Всемирный фонд дикой природы (англ. World Wide Fund for Nature) более 40 лет охраняет природу на всей планете. Главной целью WWF является сохранение биологического разнообразия Земли и достижение гармонии человека и природы. Именно WWF выпускает наибольшее количество социальных плакатов. Примером может послужить серия плакатов, в которых использованы знаменитые фотографии НЛО и Лохнесского чудовища. WWF делает акцент на пролетающую рядом с чудовищем птицу и на хвост кита, скрывающийся в волнах моря под НЛО.

Общественная организация «Люди за этичное обращение с животными» (PETA) – крупнейшая в мире организация борцов за права животных. Деятельность PETA направлена на установление и защиту прав всех животных и основана на простом принципе, что животные не являются нашей собственностью, которую мы можем использовать в качестве еды, для экспериментов, развлечений или производства одежды. Мировые знаменитости с удовольствием представляют свои обнаженные тела в рамках рекламной кампании «Мех? Да я лучше буду ходить голой». Действительно, если большинство людей перестанет считать мех модным, это сделает невыгодным истребление браконьерами множества животных, занесенных в Красную книгу.

Проведя анализ социальной рекламы, можно отметить, что она поднимает действительно актуальные проблемы нашего общества. Но вопрос ее эффективности остается открытым. В России 51% опрошенных признают положительное влияние социальной рекламы, 44% допускают ее теоретическую эффективность, хотя и считают, что в нашей стране она недостаточно развита, и только 5% считают ее абсолютно бесполезной [11]. О недостаточном развитии рекламы в нашей стране говорит простая статистика. «Объем рынка социальной рекламы в США в 2003 году составлял около 800 млн. долларов в год, а в России – 27 млн. Кажется, что США тратит очень большие

деньги, но они окупаются: согласно исследованиям Gallup, в США после рекламной кампании против вождения в нетрезвом виде число смертей в авариях из-за пьянства сократилось на 20%» [7].

На наш взгляд, распространению социальной рекламы способствует проведение различных фестивалей, конкурсов. Это повышает интерес к данной ветви визуальных коммуникаций, заставляет множество специалистов изготавливать новые образцы социальной рекламы, знакомит людей с уже существующими. В России за последние годы прошло несколько таких мероприятий. В Ярославле была организована выставка Британского социального плаката, ежегодно проводится конкурс Red Apple, в Новгороде прошел конкурс соцрекламы «Гуманизм как принцип культуры». Также существуют ресурсы, посвященные данной теме. Порталы «Социальная реклама.ru», «Все равно?!», «ESARussia» публикуют не только рекламы, но и проводят семинары, конференции, публикуют интервью и пр. Особое внимание нам хотелось бы обратить на портал «At print», где каждый желающий может скачать дизайн-макеты социальной рекламы абсолютно бесплатно.

Итак, проанализировав современную социальную рекламу, мы видим, что она отражает последние тенденции гуманистической мысли, помогает донести до широких масс теории экогуманизма, ненасилия, а также постулаты манифестов. Социальная реклама подчеркивает ценность человеческой жизни и свободы, доносит до людей степень их ответственности перед окружающими. Она помогает осознать важность идей гуманизма, пересмотреть отношение каждой личности к указанным проблемам нашего социума, а значит, в перспективе, способствует решению этих проблем и модернизации общества. Также в результате проведенного исследования было выявлено, что гуманистические организации практически не прибегают к средствам СМИ и визуальной индустрии, но социальная реклама продолжает активно развиваться благодаря поддержке государства, коммерческих организаций, а также частных лиц. Появление ресурса «At print» позволяет нам сделать вывод о формировании слоя людей, заинтересованных в развитии социально-направленной медиа-продукции. Доказанная в мире эффективность, а также активное развитие делает социальную рекламу прогрессивным методом гуманизации современного социума.

Литература

1. Порус В.Н. «Глобальный гуманизм» или либерально-технократическая утопия? / Порус В.Н //Философский факультет: ежегодник. – 2001. – № 2. – С. 132–136.
2. См.: Кувакин В.А. Твой рай и ад: Человечность и бесчеловечность человека. (Философия, психология и стиль мышления гуманизма) / Кувакин В.А. – СПб.: Алетейя, М.: Логос, 1998.
3. См.: Кувакин В.А. Гуманизм как семья идей и людей // Гуманизм как феномен культуры: формы существования» : [Электронный ресурс] / Кувакин В.А // Российское гуманистическое общество URL: <http://humanism.net.ru/> (Дата обращения: 20.08.2013).
4. См.: Ахиезер А.С., Матвеева С.Я. Гуманизм как элемент культуры / А.С. Ахиезер, С.Я. Матвеева // Общественные науки. – 990. – № 2.
5. См.: Buchanan R. «Rhetoric, Humanism, and Design», Издательство «University of Chicago Press », Chicago, 1995г.
6. См.: Guellerin C. «Design and Humanism»: [Электронный ресурс] // Christian Guellerin Free opinion in design education» URL: <http://christianguellerin.lecolededesign.com/2008/09/23/design-and-humanism/> (Дата обращения: 15.08.2013).
7. См.: Николайшвили Г. Г. Социальная реклама: некоторые вопросы теории и практики» / Г.Г. Николайшвили // Регионология. – 2008. – №2.
8. См.: Горелов А.А. Эволюция гуманизма (от древности до наших дней) /А.А. Горелов // Гуманистические основы взаимодействия цивилизаций: Докл. и выступления на Междунар. научн. конф., 26–27 окт. 2007 г., г. Москва. – М., 2008. – С. 44–60.
9. Резолюция круглого стола на тему: "Влияние насилия в семье на здоровье женщин и детей" от 20 сентября 2012 [Электронный ресурс] // Комитет Государственной Думы по охране здоровья URL: <http://www.komitet2.km.duma.gov.ru/site.xp/052057124049049057050.html> (Дата обращения: 5.08.2013).
10. См.: Михалев А. «Только статистика. МВД отчиталось о росте смертности на дорогах» [Электронный ресурс] / А. Михалёв // Lenta.ru URL: <http://lenta.ru/articles/2012/11/14/accident/> (Дата обращения: 5.08.2013)
11. «Социальной рекламы должно быть больше» [Электронный ресурс] // «Москва» Городской портал общественного развития URL: http://www.mosportal.ru/15/2/i107_1098.html (Дата обращения: 20.08.2013).

Г.П. Меньчиков
Гуманизм и негантропы

Говоря о теме нашей конференции, мы не можем не начать с антропологической экспертизы: что есть «жизнь», что есть «человек», что есть «гуманизм», тем более современный, и как нам поступать с «негантропами». Неоклассическая философия различает в гуманизме его исторические типы: классический, неклассический и современный, неоклассический [1].

Во второй половине XX века формируется сложный *неоклассический гуманизм*, поскольку без гуманизма в принципе человечество невозможно, не имеет перспективы. Обновленный или неоклассический гуманизм обусловлен глобальными сдвигами в экономической, социальной, политической и духовно-культурной сферах. В его основе лежат конкретные идеи собственно гуманизма: «соединения культуры и этики» в философии жизни А. Швейцера, «гуманистического психоанализа» Э. Фромма, «гуманистической этики» А. Маслоу, «гуманистического экзистенциализма» В. Франкла, гуманистических работ Ю.Г. Волкова, П.С. Гуревича, А.А. Гусейнова, А.В. Кувакина, В.А. Лекторского, М.К. Мамардашвили, В.С. Степина, И.Т. Фролова и других ученых, повернувшихся лицом к незаметно наступающей с 70-х годов XX века иной, неоклассической стадии развития человечества.

В связи с детерминацией «второго осевого времени» наиболее чуткие творцы уловили тектонический сдвиг эпохи вновь к «человеко-размерному» образу жизни человечества, к тому, что было исковеркано или выброшено «на свалку истории» негативистской частью неоклассицизма и постмодернизма, подвергалось развенчанию, а не только переосмыслению. Люди вновь соскучились по «хорошему», людям «снова захотелось жить». В неоклассической культуре стали утверждаться «новые» ценности – не только нарратив, но на новой основе истина, красота, порядочность, творчество, понимание, любовь, глубина, широко понимаемая польза. В противовес утверждениям постмодернистов об «исчезновении человека» стала очевидна интенция *утвердить реальное достоинство каждой личности*. Вековая культура стала вновь понемногу входить в их плоть и кровь. Стало возвращаться уважение к закону и рациональному мышлению, причем на более тонкой и глубинной основе. Нельзя не заметить, что, правда, болезненно, но в мире начинаются такие изменения, которые квалифицируют «как возможную *духовную революцию*, соизмеримую с той, которая произошла в эпоху Возрождения» [2].

Началась «реализация метафизического начала человека», разработка проблемы гуманизма на новой онтологической и аксиологической основе [3].

Новому гуманизму важно стало уйти от прежних проверенных на практике тупиков: а) мягко отвергнуть теизм классического традиционного, особенно российского, гуманистического учения; б) не попасть в традиционную, особенно для российской философии, пучину религиозного мистицизма; в) не слишком зафиксироваться на прежнем подходе, характерном особенно для т.н. западного экзистенциализма, исходящего из иррациональных переживаний. Важно суметь придерживаться единства разума и гуманизма [4]; г) и, наверное, главное то, что современный гуманизм пытается непротиворечиво скоординировать внутри себя сложные вопросы.

Но здесь возникает немало проблем. Как в совершенно новых условиях жизни человечества, которые не могли себе даже представить ранее наши гении человечества, сочетать гуманизм и толерантность; гуманизм и сострадание; гуманизм и перспективы человечества; гуманизм и долг; гуманизм и милосердие. Гуманность – это ведь не слабость, не непотворение злу. Если необходимо, то из долга гуманности выводится даже и долг сопротивления тоталитарному государству при известных исторических условиях. А всякая деятельность, которая несовместима с гуманностью, считается безнравственной. Не случайно возникло даже понятие «преступление против человечества». Как все непросто.

Гуманизм не только цель, но и средство, поэтому он включает в себя толерантность. Но в современных условиях соотношение гуманизма и толерантности стало *исторически* сложным вопросом. Как известно, толерантность буквально означает терпимость, но это не слабость, не беспринципность, не безразличие, не бездеятельность, не плоский пацифизм, не банальное смирение, не уступчивость зарвавшимся, не очередная вековая уловка, а нечто иное, учитывая, что *толерантность невозможна по отношению к фанатичным террористам, ослепленным своей идеей, к безжалостным убийцам.* Поэтому определение толерантности исследователи дают с осторожностью, стремясь к точности, поддерживая его мирную конструктивную направленность и готовность к диалогу. Толерантность – это признание легитимности законных и не расходящихся с моралью интересов Другого, открытость по отношению к его опыту, готовность к диалогу и к расширению собственного опыта в этом случае [5].

Однако *толерантность не безгранична*. Иногда она проявляется по отношению к негативным явлениям (к коррупции, к проституции, к воровству). Ну, это ладно – это проблема все-таки воспитания. Но иногда она проявляется и по отношению к безжалостным убийцам и к терроризму – отмена казни – причем, выше, чем к их жертвам, к нам ко всем. Исследования же показывают, что «толерантность» такого рода не снижает, а формирует агрессию *и становится похожей на отсутствие иммунологической реакции организма на вредные воздействия, к выработке антител для сопротивления разрушающим организм воздействиям*. Такого рода фактически попустительское свидетельствует об угрозе обществу, об аномии общества (Э.Дюркгейм) в массовом масштабе, о разрушении ценностей или их деструкции, о потакании злу. Получается, что к некоторым вещам моральные и гуманные люди должны быть нетерпимы; естественно, на правовой основе.

Но где граница и в чем маркёр? Да, толерантность – это сознательный поиск консенсуса с другим, пусть даже не нравящимся своим своеобразием. Это умение разрешать противоречие еще до стадии конфликта, умение вести дело так, чтобы не допустить развитие различия до противоположности, тем более до конфликта и разрешать его, коль он уже допущен, превосходя зарвавшегося умом, методами ненасильственных действий, *а не покушением на жизнь*. Да, толерантность – это стиль мышления, исходящий из того, что жизнь человека есть высшая самоценность, нецениваемость и нецененность среди других важнейших приоритетов и ценностей. Это такая система мышления, которая «выключает до того, как включает». Уступка здесь ни при чем, суть в тактике реагирования на насилие, а не в изменении своей природы, не в отступлении от своих принципов культуры. Взаимоотношения здесь выводятся, в принципе, на другой уровень, из плоскости конфликтного, дихотомического, насильственного мышления, мучающего веками целые народы, и ставятся вне и до «борьбы». «Борьба», даже идейная, это уже борьба, война. А на войне всегда есть убитые, кто-то кого-то убивает. До борьбы есть еще стадии: «диалог», «дискуссия с Другим», в крайнем случае, – «полемика». Но как быть и, главное, *как поступить?* Вот Э. Левинас и другие исследователи поняли, что «*другой*» может быть и таким, «с которым диалог невозможен» [6]. Подобный «гуманизм» исходит из должного, утопического, а не действительного человека и человеоче-

ства. Толерантности в таком случае приписывается *статус такой антропологической константы, как если бы войны и насилия, сопровождающие человечество, уже не существовали.*

Факты показывают, что с этим нельзя не согласиться. Диалог – это, так или иначе, взаимопроникновение друг в друга, а не два монолога. Как уже говорилось, невозможен он с сознательными террористами, с намеренными убийцами, с некрофилами. Поэтому возникает особый разговор о таком формирующемся типе человекоподобного существа как *нелюдь* и какая-то реакция на него. Если раньше такой термин употреблялся в быденном языке народов, то сегодня он и его аналог – *негантроп* – стал употребляться, к сожалению, даже и в научных публикациях. Причем, факты показывают, что нелюди единично встречались в истории и раньше, но из единичных явлений они превращаются в системный феномен современного переходного общества, а по количеству и качеству – в субъективный фактор истории. Конечно, для этого есть свои известные «объективные объяснения и обстоятельства»: перенаселение, нищета, антропный кризис порождают насилие, «роение» дисциплинарных механизмов (М.Фуко) и так далее. «Бедность – это всеобщий враг» (К.Маркс, Э.Тоффлер). Однако этот феномен требует глубокого и, по возможности, спокойного осмысления.

И, главное: что же нам *делать*, как нам *поступить с негантропами*? Не только заниматься оязыковлением такого невиданного ранее феномена, а именно поступить. Поступить уже с критической массой существ в оболочке людей в обществе, с «которыми диалог невозможен». Нелюдь или негантроп, по Ю.М. Антоняну, это убийца, но не простой, если подходит здесь такое слово. Оговоримся: от этого по-человечески, конечно, не легче, но под убийствами не имеется в виду то, что неизбежно происходит на войне с солдатами, офицерами; с мирными жителями, погибающими от военных действий во время бомбежек и обстрелов; с осужденными по смертному приговору суда. Поскольку, как определил еще Клаузевиц, война есть политика, проводимая лишь другими, военными, средствами. Нелюдь – это убийца, но это некрофил, который совершает убийство ради убийства, чтобы полностью доминировать над жертвой, который утверждает себя таким негантропным способом и испытывает «удовлетворение, наслаждение», непонятное нам, людям, по определению. Это крайняя степень некрофилии. Вот почему объективно сформировалось такое новое, невиданное ранее антропологическое понятие как негантроп.

Дело в том, как пишут исследователи, что содержание такого деяния, как встреча убийцы со смертью носит своеобразный, глубоко личностный, интимный, ответственный характер. Смерть человека как факт, сама по себе интимна, экзистенциальна, всеобще значима, глобальна. Хотя такой убийца может и не осознавать факта её глобальности, а его сознание может и не принимать *факт лишения другого жизни*. Если каждый умирает в одиночку, то и дверь «туда», хотя бы и не для себя, «человек»-негантроп тоже открывает один, *сам*, пусть даже в группе исполнителей (Ю.М. Антонян). *Нелюди – это существа в облике человека, у которых в душе произошло, случилось, сломалось что-то такое, неизвестное нам, что надо изучать и изучать, но, тем не менее, они выбросили себя за видовую грань антропа*. Здесь уже общество, недовоспитание-перевоспитание, практически ни при чем. *Это существа, перешедшие незримую черту «единства (сущностной одинаковости) человеческого рода»*. Поэтому к таким существам, видимо, не подходит слово «казнь». Этого недостаточно, неадекватно и не логично сравнительно с тем, что есть человек, по определению [7], поскольку в казни имплицитно заложена месть, кара. Но причем тут казнь? Казнь – разве это не месть, не кара? И кто мы такие, чтобы карать, казнить? Мы люди, а не боги [8; 9]. По-видимому, к негантропам, коль уж так у них получилось, скорее всего, подходит понятие и действие «*санация*», естественно, на правовой и нелукавой основе.

Исследования, да и обычная жизнь показывают, что нелюди в принципе нерационализируемы, хотя цепляются за рациональные моменты. Если говорить о причинах, то, например, «метафизические террористы» [10] уверены, что современный мир устроен неправильно, но есть другой мир – «подлинный»; и свое назначение они видят в приближении прихода этого мира, лишая жизни других, взяв на себя роль демиурга по переделыванию мира. Они ощущают себя особой расой, героями, ускоряющими эволюцию. Глубинной антропологической причиной является также сложившееся узкое искаженное понимание сущности человека. Для них человек – это разновидность животного, вещь, средство социума, а люди – всего лишь материал эволюции, направление которой известно, конечно, только им. Следовательно, тысяч, миллионов людей, отдельного человека им не жалко – останутся лишь избранные, подлинные, правильные и т.д. Увы, но для народовольцев, например, не существовало проблемы абсолютной ценности жизни. Казалось бы, «люди наибольшей мо-

ральной чуткости», а даже дискуссии об ответственности за убийство, о самопожертвовании, проблемы ценности жизни казались им надуманными [11].

В порядке заключения можно предположить, что человечество неизбежно вынуждено пойти и по такому пути – по пути санации (в значении оздоровления как ликвидации на правовой основе) по отношению к негантропам. Дело лишь за выработкой правовой, юридической и технической стороны дела. Тем более важно, чтобы этот процесс не превратился еще и еще раз в хаос, в своеобразный закон джунглей, как это бывало, похоже, не раз в истории человечества, в том числе и в региональных историях проживания человеческих сообществ.

Литература

1. *Меньчиков Г.П.* Новое мировоззрение и гуманизм: классический, неклассический и неоклассический / Меньчиков Г.П. // Мировоззренческая парадигма в философии: гуманизм – от апологетики до фальсификации. – Нижний Новгород: ВГИПУ, 2007. – 85 с.; Выступление *В.С.Степина* на «круглом столе» // Вопросы философии. – 2004. – №4. – С. 9-11.
2. *Сайкина Г.К.* Трудно быть человеком (Метафизические маршруты человека) / Г.К.Сайкина. – Казань: Казан.ун-т, 2012. – 428с.; *Пастушный С.А.* – Яо Ин. Философия гуманизма И.Т.Фролова: Взгляд из Китая / С.А. Пастушный // Вопросы философии. – 2013. – №7. – С. 169-172.
3. *Гусейнов А.А.* 198 методов ненасильственных действий / Гусейнов А.А. // Философские науки. – 1991 – №12. – С.33-40; *Жижек С.* Терпимость как идеологическая категория / Сл. Жижек // Философские науки. – 2007. – №4. – С.5-35.
4. *Левинас Э.* Тотальность и бесконечное: эссе о внешности / Э. Левинас // Вопросы философии. – 1999. – №2; *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко М.: Ad Marginem, 1999. – 480 с.
5. *Тоффлер Э.* Революционное богатство / Э. Тоффлер – М.: АСТ, 2008; *Антонян Ю.М.* Психология убийства / Ю.М. Антонян – М.: Юристъ, 1997; *Копылов Г.Г.* Люди ли люди? / Г.Г. Копылов // Философские науки. – 2002. – №1.
6. *Меньчиков Г.П.* Основы антропологии: традиции и новации / Г.П. Меньчиков. – Казань: Школа, 2006. – 240 с.
7. *Макринская В.И.* США: право на жизнь и право на казнь / В.И. Макринская // Закон. – 2005. – №10. – С.126-132.
8. *Омельчук Р.К.* Фанатизм в свете онтологического подхода к вере / Омельчук Р.К. // Вопросы философии. – 2012. – №4. – С.25-33.
9. *Розин В.М.* Терроризм или выразительный симптом кризиса нашей цивилизации? / В.М. Розин // Философские науки. – 2002. – №1. – С.126-127.
10. *Будницкий О.В.* Терроризм глазами историка. Идеология терроризма / О.В. Будницкий // Вопросы философии. – 2004. – №4. – С.13-15.

И.Г. Старшова
**Интеграция современной интеллигенции:
предпосылки и трудности**

В современном обществе пошатнулся статус интеллигенции в качестве идейного вдохновителя и организатора прогрессивных начинаний общества, его нравственной опоры, а просветительская деятельность (одна из основных функций) утратила свое первоначальное значение. При формировании новой общественной стратификации интеллигенция вновь оказалась на положении прослойки, возможность самоидентификации данной социально-профессиональной группы вызывает сомнения исследователей. Определение роли интеллигенции в обществе может помочь в преодолении духовной апатии, оптимизации жизненных устоев современной интеллигенции.

Если не принимать во внимание точку зрения о том, что на постсоветском пространстве интеллигенция как социальный слой исчезла [см.:1, с. 138-146], следует придерживаться тезиса: интеллигенция, как и другие слои, вышедшие из советского общества, переживают трансформацию. Точно так же, как существует преемственность между партийно-советской номенклатурой и современными государственными служащими, существует преемственность между советской и современной интеллигенцией. Главная функция советской гуманитарной интеллигенции, заимствованная в свою очередь у дореволюционных предшественников, состояла в просвещении общества. Просвещение никогда не сводилось только к воспитанию граждан в рамках советской идеологии. Госзаказу соответствовала только форма, но не нравственное содержание просветительской работы интеллигенции.

Отражая тенденции поиска общественного сознания, интеллигенция накануне и в начале перестройки нашла новую модель «светлого будущего» - рыночную экономику, демократический политический режим. Пророческими оказались слова С.Л. Франка о российском интеллигенте: «воинствующий монах нигилистической религии земного рая» [2, с. 171]. Начался всплеск небывалой активности интеллигенции. Работа интеллигенции по осмыслению положительного наследия советского периода началась много позже, в том числе тогда, когда в начале 2000-х годов был сформулирован государственный идеологический заказ обоснования российской государственности, величия российского прошлого. В перестроечный период интел-

лигенция много спорила, выдвигала «социальные инициативы», которые быстро затухали. Однако уже в начале 1990-х гг. интеллигенция осознает, что вместе с крушением советского строя произошли разрушение социальной сферы, деструкция государства, потеря моральных авторитетов и нравственных ориентиров. В подобной ситуации интеллигенция уже была – в начале 1920-х гг., когда её революционные ожидания не оправдались.

С. Митрофанов подводит в начале 1990-х гг. итог: «рынок как способ организации экономики — это прекрасно, но рынок как новая идеология— явно недостаточен» [3, с. 54]. Потеря обществом моральных устоев вызывает у интеллигенции чувство дезорганизации, социальной апатии, ощущение того, что их традиционная социальная роль оказалась невостребованной. Заметно падает социальный престиж профессиональной деятельности интеллигенции. Только часть гуманитарной интеллигенции согласна, находясь в состоянии хронической бедности, выполнять свою общественную миссию просвещения, сохранения культурных ценностей [см.: 4]. И доля этой группы интеллигенции только падает в условиях продолжающейся западной экспансии норм поведения потребительского общества.

Материалы социологических исследований показывают, что интеллигенция утрачивает традиционную модель взаимодействия внутри группы - общение, обсуждение насущных проблем современности. Так, например, в сравнении с предшествующими периодами, более индивидуальным становится досуг [см.:5, с. 97-102].

В подобных условиях трудно определить ценностные и нормативные ориентиры социально-профессиональной группы. Можно говорить о снижении активности интеллигенции не только в обсуждении изменений нравственной составляющей в мировоззрении самой интеллигенции, но и в обсуждении проблем изменения нравственных идеалов российского общества. Одно из доказательств тому снижение популярности периодических изданий литературно-публицистического характера. Периодические издания «Литературная газета», «Новый мир», «Знамя», «Дружба народов», выходявшие в первой половине 1980-х годов миллионными тиражами, и на протяжении перестройки демонстрировавшие устойчивый рост своей популярности, сократили сегодня свой тираж до нескольких десятков тысяч экземпляров. Современный рост показателя разнообразия читательского спроса свидетельствует об отсутствии интеграционного фундамента, на базе которого кристаллизуются нравственные объединяющие начала интеллигенции.

Литературная субкультура живет насыщенной внутренней жизнью, но минимизировано её взаимодействие с окружающей средой, она не инициирует общественно значимый дискурс, избегает участвовать в обсуждении уже поставленных в общественном информационном поле проблем. «Если русская литература как-то будет существовать и дальше, то интеллигенция к формированию осмысленного литературного пространства уже не будет иметь никакого отношения. А литература будет нести четко выраженную антиинтеллигентскую интенцию», - пишет современный писатель Игорь Яркевич. Все попытки творческой интеллигенции создать положительные образы современного героя, современной русской женщины, которые бы, с одной стороны, воспроизвели традиционные ценностные основы российской культуры, а с другой стороны - могли бы стать социально признанными образцами современного общества - не увенчались успехом. Редактор «Нового мира» А. Василевский отмечает: «Сейчас вообще изменилась роль литературы в культурном пространстве... Никакая книга, даже будучи литературным событием, не может стать событием общественным. Сейчас уже невозможно представить, что напечатанная в «Новом мире» публицистическая статья произведет эффект разорвавшейся бомбы, взбудоражит умы». Подобная констатация во многом снимает саму сверхзадачу создания творческой интеллигенцией социально значимых образов, обсуждения актуальных проблем.

Постмодернистские тенденции многими представителями интеллигенции воспринимаются как пришедшие раз и навсегда, не озвучивается задача формирования новых, в частности, интеграционных тенденций в духовной культуре общества. Этот факт кардинальным образом отличает современную интеллигенцию от интеллигенции начала прошлого столетия, которая дала миру огромное количество новых художественных направлений и школ, шла на смелые эксперименты мысли, но при этом не останавливалась на констатации достигнутого, отвергая, порой, собственные вчерашние выводы.

В современной литературе герой-интеллигент предстает чаще всего в образе страдающего, оторванного, а, нередко, и противостоящего народу человека. Обнадеживает сам факт того, что творческая интеллигенция исследует проблемы собственного самосознания и отношений с миром. Только «разобравшись в себе», она сможет определить свои социальные задачи.

Возможно, поле дискуссий интеллигенции о проблемах социума переместилось в Интернет-сеть? В российском секторе Интернет-сети существует множество сайтов, сообществ «живых журналов», основной целевой аудиторией которых является интеллигенция, её отдельные профессиональные группы. Но доля сайтов, посвященных обсуждению проблем российского общества, не является основной. Среди немногих можно назвать сетевой журнал «СВОИ», появившийся в 2006 году. Журнал предлагает расшифровку аббревиатуры «СВОИ» – свободной взгляд отечественной интеллигенции. Настораживает уже сам лозунг, провозглашаемый сетевым журналом: «Только мы можем создавать лучшее». Он отражает сохранение свойственной части интеллигенции «комплекса превосходства». Делая традиционное интеллигентское заявление о том, что интеллигенция должна формулировать интересы народа, авторы сайта дистанцируют себя от народа: «Интеллигенция больше других добивалась перемен на рубеже 80-90-х годов. И *больше других от них пострадала*. Как сейчас она относится к происходящему? Как оценивает свою роль на этом отрезке истории? Жалеет ли о случившемся? Обижена ли на народ, предпочитающий ей коррумпированных чиновников и нечестных бизнесменов?». Заявляя о том, что в современной России только у интеллигенции нет партии, А. Красильников, один из авторов сайта, уверен, что в случае создания такой партии ей будет обеспечен успех, поскольку она, «конечно же, будет отстаивать не только и *не столько свои интересы, сколько интересы дела, которому она служит*». План создания такой партии, опубликованный тут же под громким названием «Что делать», как нельзя лучше демонстрирует оторванность его авторов от реалий политической жизни современной России: «... проект осуществим лишь при отказе крупных политических партий, социальной базой которых служит интеллигенция, от самостоятельного участия в выборах и предоставлении ими в распоряжение партии интеллигенции всех своих ресурсов, включая материальные». План обнаруживает полную политическую беспомощность его создателей, если они надеются электронными письмами всколыхнуть Россию. В публикациях, представленных на сайте, можно встретить даже самокритику интеллигенции в свой адрес: «Прислушаемся к своим речам. Всё больше по-стариковски говорим о прошлом. Реже о настоящем. И почти ни слова о будущем...». Анализ материалов сайта показывает, что его авторам, считающим себя представителями интеллигенции, свойственны противоречивость сознания, самовлюбленность, прожектерство.

Нравственное сознание, как и сознание в целом, представляет собой сложную многоуровневую и полиструктурную систему. Основу нравственного сознания составляют ценности и ценностные ориентации. Ценностный характер нравственного сознания означает соотнесение моральных норм, поведения с неким образцом – благом, добром, справедливостью. Но не достаточно знать, что есть добро, моральные нормы нацеливают стремиться к добру. Таким образом, деятельностный характер нравственного сознания отражен в ценностных ориентациях. Традиционно многие социальные группы имели корпоративные «кодексы чести» (рыцарство, дворянство, интеллигенция). Интегративную роль ценностных ориентаций изучали такие исследователи, как А.Г. Здравомыслов и В.А. Ядов. Культура постмодерна легитимирует плюрализм нравственного мира. Ослабевает интегративная функция ценностных ориентаций. Проблематично считать социальные группы в современном обществе субъектами моральной ответственности, как предлагает А.В. Прокофьев [см.: 6, с. 73-85], поскольку индивид дистанцирует себя от общности, отдаёт себе отчёт в частичной к ней принадлежности, неполной идентичности с группой.

Нравственное сознание является одним из самых глубоких и самых интимных проявлений личности. Эмпирическое изучение нравственного сознания личностей, социальных групп, общества затруднено. Современная критика интеллигенции за её идейную разнородность, моральную нечистоплотность, разрушительную силу их пропаганды повторяет полемику столетней давности. «Веховцы» первыми заговорили о последствиях идейного раскола внутри интеллигенции. Раскол в нравственном сознании интеллигенции рубежа XX-XXI вв., обусловленный объективными причинами развития самой социальной группы, усугубляется постмодернистскими тенденциями. Ценностные ориентации утрачены в большей степени, чем сами ценности.

Взаимосвязь и соотношение в нравственном сознании интеллигенции двух начал – эмоционального и интеллектуального – нарушено. Эмоциональное начало, выраженное в виде мироощущения и мировосприятия, теряет прежнюю «остроту», так как значительная часть интеллигенции с перестроечных времен столкнулась с проблемой выживания. Интеллигенция оказалась в условиях, когда ритм жизни, борьба за существование не позволяют четко сформулировать личное отношение к различным сторонам жизни социума. Производится недостаточное количество моральных чувств, которые служат,

в свою очередь, исходным материалом для социальной рефлексии. В меньшей степени подверглось изменениям интеллектуальная составляющая нравственного сознания интеллигенции, представленная в виде понимания моральных норм, принципов, идеалов добра, зла, справедливости и совести.

Нравственные идеалы как необходимый критерий нравственных оценок сохраняет своё значение. Однако уменьшилось количество социальных фактов, которые фиксируются сознанием интеллигенции и соотносятся с нравственными идеалами. Можно говорить о снижении спроса со стороны общества на социальную рефлексия, осуществляемую интеллигенцией. Государство, провозгласившее задачей формирование гражданского общества, также недостаточно активно использует интеллигенцию как социальную группу, которая должна демонстрировать активную гражданскую позицию, превращать её в жизненную практику для других слоев общества. Высокоинтеллектуальные концепции, книги, статьи ученых-обществоведов – лишь чертежи тех или иных социально-политических механизмов. При всей значимости глубоких типовых разработок, вовсе неочевидно, что предполагаемые конструкции окажутся работоспособны. Убедить могут только действующие образцы» [см.: 7, с. 157-165].

Абстрактность рассуждений интеллигенции при отсутствии деятельностной ценностной ориентации снижает авторитет представителей данной группы в социуме. Часть интеллигенции, осознав бессмысленность многих дискуссий интеллигенции, находит иные способы реализации собственных ценностных установок. Так, например, именно интеллигенция в первую очередь оказалась вовлечена в процесс постсоветского «церковного возрождения». В монастырях много людей с высшим светским образованием, которые в прошлом занимались научной или творческой деятельностью. Например, в Калужской епархии настоятельница одного из женских монастырей – художница и имеет два высших образования, другого – профессиональный журналист, третьего – бывший руководитель научной лаборатории. В одной Оптиной пустыни «бывших интеллигентов» сорок семь человек. В Псковском Снятогорском монастыре вы можете обратиться к матушке Ефросинье, в прошлом научному сотруднику Таллиннского НИИ, стремящейся до каждого донести нравственные основы православия. Нравственный поиск этой части интеллигенции завершился обращением к православной вере, сформировавшей истоки русской национальной культуры.

Важнейшим критерием социальной группы является ощущение социальной идентичности её членов. О том, что интеллигенция стремится обрести точки соприкосновения мировоззрений и определить свою роль в современной жизни, свидетельствует факт бурного обсуждения и критики представителями интеллигенции точки зрения Р.В. Рывкиной, заявившей: интеллигенция на сегодняшний день исчезла как социальный слой.

Проблема нравственного сознания интеллигенции – составная часть проблемы нравственности современного российского общества. Нарушено внутреннее единство интеллигенции как большой социальной группы, и эта утрата тем более опасна, поскольку у общества существует объективная потребность в осуществлении интеллигенцией своих традиционных функций. Присутствует стремление интеллигенции к самоорганизации вокруг смыслов и ценностей России.

Литература

1. *Рывкина Р.В.* Интеллигенция в постсоветской России: исчерпание социальной роли / Р.В. Рывкина // Социс. – 2006. – №6. – С.138-146.
2. Вехи. Из глубины. – М.: Правда, 1991. – С. 171.
3. *Митрофанов С.* Воспоминания о перестройке / С. Митрофанов // Столица. – 1992. – №37. С.54.
4. Антропология профессий. Под ред. Романова П.В., Ярской-Смирновой Е.Р. – Саратов, 2002. 376 с.
5. *Анашкина Г.П.* Досуг интеллигенции в Ульяновске / Г.П. Анашкина. // Социс. – 2001. – №3. – С.97-102.
6. *Прокофьев А.В.* О возможностях реабилитации идеи коллективной ответственности / Прокофьев А.В. // Вопросы философии. – 2004. – №7. – С.73-85.
7. *Магарил С.* Возможна ли политическая интеграция интеллигенции? С. Магарил // Ценности общества и ценности интеллигенции. Изд-во РГГУ. – М., 2006. – С.157-165.

Ж.В. Тома, В.Н. Чернецов, О.Д. Григорьева

Гуманизм в спорте и его пределы

Значение спорта в жизни общества определено давно, и ему дана (особенно в отечественной научной и публицистической литературе) позитивная оценка гуманистического культурного значения. Возможно, что такой подход к пониманию значения спорта и его воспитательной роли заключен в древнегреческой агонистике. Дух сопер-

ничества, состязания пронизывал все сферы жизни Древней Греции, в том числе и систему воспитания подрастающего поколения [см.:1].

Гуманистическое содержание спорта как определенного социального института заключено в позитивном воздействии на личность занимающихся спортом, что особенно важно учитывать в детском возрасте. Сторонники спортивных программ утверждают, что активные занятия спортом позволяют спортсменам стать самоуверенными, конкурентоспособными, развивают у них самодисциплину, взаимодействие, мотивацию к достижениям, мужество, настойчивость.

Следует учитывать также, что «набор определенных качеств, приобретенных в процессе занятий спортом, может быть перенесен и использован в любой другой социальной деятельности. Поэтому спортивную деятельность можно считать тем социальным институтом, где индивид может выполнять социально значимые роли в наиболее раннем возрасте, и это определяет ряд важных аспектов социально-психологического значения спорта для социализации детей. Спорт создает среду, в которой занимающийся может выработать положительную самооценку и приобрести дополнительную уверенность в своих силах. Спорт помогает развитию духа сотрудничества между группами индивидов. Участие в спортивных мероприятиях способствует также выработке правильного отношения к победам и поражениям. Испытываемое в юном возрасте удовлетворение от занятий спортом служит основой для дальнейшего участия в спорте на протяжении всей жизни [см.: 2]. Поведение спортсменов, причастных к сфере соревновательного спорта, мотивируется в дальнейшем стремлением к достижению успеха, цели.

При обосновании позитивной оценки детского спорта практически во всех работах подчеркивается его значение для оздоровления и физического совершенствования подрастающего поколения.

По мнению ряда специалистов, включение в соревновательные игры содействует предотвращению конфликтов. Важная роль спорта состоит и в том, что он как бы нейтрализует жестокие формы соперничества. Ведь спортивные соревнования, регулируемые определенными правилами игры, — «символическое состязание между соперниками». Как отмечают Д. Айтцен и Г. Сэйдж, школьный спорт оказывает позитивное влияние и на окружающее общество. Он объединяет различных людей определенного района независимо от их профессии, образования, расовой и религиозной принадлежности в их общем желании поддержать команду.

Соревноваться друг с другом в решении самых разнообразных задач – естественная потребность индивида. Само по себе спортивное достижение и связанные с ним переживания и ощущения имеют важное значение для развития и раскрытия личности человека. Воспитание ребенка в свободной от соперничества обстановке может оказаться пагубным, поскольку попытки добиться более высоких результатов в учебе, спорте, труде ни к чему не приведут в том случае, если ученики не будут стремиться улучшить свои прежние результаты. Поэтому более правильным будет не отказ от соперничества детей, а воспитание у них правильного подхода к соперничеству.

Таким образом, социальное значение спортивной деятельности изучено и доказано давно. Об этом свидетельствует и распространение различных видов спорта в мире, и появление новых. Его гуманистическое значение и роль в социальном развитии общества достаточно велика. Гуманизм – такая система воззрений, общая жизненная ориентация и установка в отношении мира, людей и поведения отдельного человека, которая признает ценность человека как личности, его право на свободу, счастье, всестороннее развитие и проявление своих способностей. Гуманизм считает критерием оценки социальных институтов и процессов благо человека, а принципы равенства, справедливости, человечности – желаемой нормой отношений между людьми.

Однако сегодня спорт – это жестокая игра, в которой не для каждого найдется место. В современных условиях очень сложно проследить наличие гуманистических идеалов в спорте. Они вытеснены соревновательным аспектом, волей к победе несмотря ни на что. Серьезного внимания в этом плане заслуживают дальнейшая разработка гуманистической теории спорта, в основе которой лежит не технократическая, а гуманистическая парадигма. Ее главная задача – научное обоснование путей, средств и методов реализации в спорте гуманистических принципов и идеалов. Следовательно, на переднем плане здесь находится не спорт, а интересы, потребности, личность человека и человеческие отношения; спорт рассматривается лишь как средство, призванное содействовать такому развитию личности и отношений между людьми, которые соответствуют идеалам и ценностям гуманизма [см.: 3]. Грань между гуманистической направленностью спорта и его антигуманной тенденцией очень хрупка, и гонка за результатами, гонорами легко ломает эту преграду. Перешагнуть этот предел достаточно легко.

В настоящее время отмечены признаки кризиса гуманизма спорта. Одним из этих признаков является попытка введения идей честной игры («fair play») в соревнования, развитие и распространение идей ценностного отношения к человеку в спорте. Однако кризис является пограничной ситуацией между гуманностью и антигуманностью в спорте. В этих условиях рассмотрим предел гуманизма.

К. Маркс и Фр. Ницше, рассматривая понятие «предел гуманизма», по-разному видели течение этого процесса. У Ницше предел этот раскрылся на вершинах культуры, у Маркса – в социальных низах. Человек в период кризиса гуманизма переживает глубокое одиночество, покинутость, оставленность. В спорте пределы гуманизма возникают в тот момент, когда наиболее важными, значимыми для индивида становятся сугубо утилитарные, технологические, прагматические ценности. Наиболее ярким примером в этом плане является такая ценность, как возможность на спорте зарабатывать деньги, приобретать материальные блага. Именно такая ценностная ориентация на спорт характерна, например, для спортсменов в профессиональном спорте. Данный предел может быть обозначен как длительно или быстро развивающийся. Также пределом гуманизма выступает спорт в тот момент, когда занятия спортом позволяют продемонстрировать свое превосходство над другими, реализовать свои националистические идеи, проявить свою агрессивность и т.п.

Проводя анализ пределов гуманизма в спорте, отметим, что их истоками выступает сама личность спортсмена и её окружение. Отметим, что важное положение концепции гуманизма: человек – не только цель, но и критерий (мера) оценки всех социальных процессов, явлений, сфер общественной жизни. Та или иная установка на занятия спортом может приблизить или отдалить предел гуманизма.

Важную роль играет и значимое для спортсмена (ценности, мотивы, целевые установки, успехи и т.д.). Это может усилить наступление пределов гуманизма в спортивной деятельности.

Пределы гуманизма и их распространение служит важным показателем состояния общества. Вести работу по формированию культуры спорта и его ценности для личности является важной и ключевой задачей тренера или наставника. В рамках формирования гуманистических основ спорта важно определить основные особенности спортивно-гуманистической культуры личности, к которым относят:

-знание, понимание и позитивная оценка концепции гуманизма, его идеалов и ценностей, их роли и значения в современном обществе, в том числе в сфере спорта, умение обосновать эту оценку;

-знание, понимание и позитивная оценка гуманистического значения спортивной деятельности, умение обосновать эту оценку;

-знание тех факторов, от которых зависит это значение спорта;

-стремление (желание) ориентироваться в спортивной деятельности на гуманистические идеалы и ценности;

-качества и способности (умения и навыки), которые позволяют эффективно действовать в спорте в соответствии с такой ориентацией;

-реальное участие в спортивной деятельности с целью использовать ее для целостного развития личности, содействия реализации других гуманистических идеалов и ценностей;

-результаты такой спортивно-гуманистической активности: сформированные у индивида качества и способности, характеризующие целостное развитие личности; нравственное поведение в спорте; адекватный гуманистическим идеалам стиль (образ) жизни, характер взаимоотношений с другими людьми; негативное отношение к лицам, поведение которых противоречит идеалам и ценностям гуманизма [см.:2].

Формирование такой спортивной культуры личности - центральная задача спортивной работы с детьми и молодежью в рамках гуманизма. Гуманным признается все то, что в деятельности общества и личности «работает» на человека.

В настоящее время занятия спортом носят более прагматический характер. Задача - исправить эту ситуацию. Гуманистические и воспитательные - творящие личность и общество - спортивные ценности, казалось, не подлежат сомнению. Но можно ли верить в гуманизм и воспитательную ценность спорта в свете огромного множества тех негативных явлений, которые несет в себе современный спорт, в том числе олимпийский?

Мы имеем представление о жестокости и коммерциализации в сфере спорта. Нам знакомы вопросы о том, служит ли все еще спорт физическому, а также нравственному здоровью атлетов или он слишком часто санкционирует принцип «нечестной игры» вместо «fair play», и не уделяется ли слишком много внимания принципу «успех любой ценой и любыми средствами». Мы помним также о столь частых в настоящее время случаях хулиганства и вандализма спортивных фанатов на спортивных площадках и вне их пределов. Спорт высших достижений в значительной степени перестал быть феноме-

ном и выражением естественной «экспрессии» и тестом физического совершенства человека. Технический прогресс (прогресс в спортивном оборудовании, в создании условий для соревнований) во все большей степени определяет эту «экспрессию» и ее результат. В настоящее время решающее значение все чаще имеет допинг. Существуют ли какие-то пределы для такого технического и химического прогресса в спорте? Добровольное, естественное спортивное соревнование приобретает характер технического и химического «соперничества». В этом и состоит сущность дегуманизации спорта. Кроме того, совсем недавно спорт высших достижений был вовлечен в наиболее сложные современные противоречия, политические, экономические и социальные проблемы. Он стал бизнесом, а зачастую и инструментом политического давления. К сожалению, то же самое можно сказать относительно любительского и олимпийского спорта. Высококвалифицированный, профессиональный спорт, облагороженный идеями олимпизма, вначале следовал за олимпийским спортом. Однако в настоящее время можно констатировать тот факт, что роли изменились. Олимпийский спорт следует за профессиональным, вбирая в себя его наиболее негативные особенности, которые были отмечены выше.

По мнению ряда исследователей, необходимо в целях гуманизации спорта отступить от его соревновательной основы. Однако люди, профессионально занимающиеся спортом, именно соревнуются между собой, стремясь всячески доказать свое превосходство. Мы видим только один путь сохранения соревновательной основы спорта и его гуманистическую основу: воспитание личности спортсмена. Воздействие на личность спортсмена, формирование его культурной и идеологической установки занятий спортом и выступлений на соревнованиях на основе гуманных целей способны обеспечить гуманизацию спорта и не достичь пределов его гуманизма [см.:4].

В ходе развития общества, особенно в XX столетии и в настоящее время, обнаружилось серьезные трудности в практической реализации провозглашаемых идей, идеалов и ценностей гуманизма в сфере образования, воспитания, спортивной деятельности и т.д. Проявляется ряд тенденций, серьезно затрудняющих целостное развитие личности: абстрагирование современного человека от эмоционального, чувственного восприятия природы, значительное обеднение связей с ней, выхолащивание из отношения людей к окружающему элементу наглядности, конкретности, определенная «ирреали-

зация» человеческих связей, их все более широкий, но при этом все более опосредствованный характер, отсутствие человека - «партнера»; отсюда снижение доли побуждений нравственности, эмоциональных реакций и т.п. Наблюдается тенденция привлечения в спорт большого количества детей с целью их физического развития, укрепления здоровья и формирования целостной разносторонне развитой личности. Однако на деле, попадая в спорт, ребенок становится объектом серьезных воздействий на его физическое, психическое и духовное состояние. Спорт – это работа и труд, а достижение высоких спортивных результатов – это работа и труд втройне, в ущерб своему здоровью, образованию, личности и т.д. В этой ситуации встречаются попытки принципиального отказа от идей гуманизма как якобы устаревших, не соответствующих современным социокультурным и экономическим условиям спорта.

Литература

1. *Быховская И.М.* Гуманизм или технократизм: два стиля мышления в спорте /Быховская И.М // Нравственный потенциал современного спорта: Матер. IV Всес. методол. семинара, г. Суздаль, 10-12 марта 1988 г. - М.: Сов. Спорт. - С. 25- 29.
2. *Вавилов Ю.Н., Вавилов К.Ю.* Научно-практические предпосылки спортивно-оздоровительной программы для детей и молодежи / Вавилов Ю.Н., Вавилов К.Ю // Теория и практика физической культуры. – 1995. - №4. – С. 54-60.
3. *Суходольский Б.* Спорт и защита мира /Б. Суходольский // Межд. спорт. движение: Экспресс-информация. – 1987. - Выпуск 10. - М.: ЦООНТИ-ФиС. - С. 3-6.
4. *Столяров В.И., Фирсин С.А., Баринов С.Ю.* Содержание и структура физкультурно-спортивного воспитания детей и молодежи (теоретический анализ): Монография/ В.И. Столяров, С.А. Фирсин, С.Ю. Баринов. – Саратов: ООО Издательский центр «Наука», 2012. – 269 с.

С.Г. Швецова
**Размышления об основных контрапунктах
целостности личности**

«Математику он знает, механику он знает, военную химию он знает превосходно, палеонтологию – господи, да кому в наше время известна палеонтология! – палеонтологию он тоже знает... Рисует как художник, поет как артист... и добрый, неестественно добрый.

Разогнал и перебил бандитов, один – восьмерых, голыми руками, другой бы на его месте ходил петухом, на всех поплевывал, а он – мучился, ночи не спал, огорчался, когда его хвалили и благодарили, а потом однажды взорвался: весь побелел и крикнул, что это нечестно – хвалить за убийство...»

Братья Стругацкие. «Обитаемый остров»

Самая простая дефиниция гуманизма звучит так: развитие человека как личности в единстве с обеспечением адекватных условий этого развития. Что следует понимать под личностью? Не вступая в дискуссию о разнице понятий «человек», «индивид», «личность», констатируем следующее: 1. личность – это содержание нашего Я; 2. результат социализации индивида, т.е. всемерного вовлечения его в систему самых разнообразных общественных отношений. Охарактеризовать уникальность личности, минуя общественные отношения, невозможно. 3. Это обязательно и моё тело. «Теперь в познании общества все больше пробивается идея о том, что личность представляет собою монаду, а не нечто единичное или даже особенное. Ведь она репрезентирует сжатую в рамках конкретного индивидуума Вселенную. Личностная репрезентация социума начинает теснить авторитарность коллективного начала общественной жизни, принцип плеяды (коллектива) оказывается дополненным принципом монады. Тогда личность-монада, содержащая в себе концентрированно Вселенную и социум, является космическим и социальным резонатором, реагирующим на окружающий мир, и, таким образом, личность и общество взаимопереплетаются и самосогласовываются» [1, с. 93] В этом определении личности Ю.Г. Волковым импонирует артикулируемая в последнее время концепция многомерной сущности и существования человека. С.А. Лебедев пишет: «Мы же считаем более правильными представления о многоуровневой и вместе с тем целост-

ной природе человека, понимания его как космо-социо-культурно-экзистенциально-духовного существа, как особой сверхсложной системы бытия» [2, с.13].

История человеческой мысли свидетельствует о том, что проблема целостного и гармоничного развития человека, его личностного существования, его ценностных ориентаций, норм поведения, его отношения к семье, роду, государству уже в древности занимала умы людей. И начиная с эпохи античности мы отвечаем на ряд специальных вопросов: как это возможно? Как становится, при каких условиях раскрывается, обретает свою полноту подлинная человечность в человеке? Наступит ли такой период в развитии человека и человечества, когда такие как Максим Каммерер из «Обитаемого острова» будут не исключением, а составят если не всё, то большинство человеческого рода?

При ответе на эти вопросы мы имеем чрезвычайно богатое наследие: и философское, и богословское, и теоретико-педагогическое... История знает периоды безграничной веры в человека (античность, эпоха Возрождения, эпоха Просвещения), периоды пессимизма и неверия в духовный и нравственный прогресс человечества (конец 19-нач 20-го веков). Однако и в наши дни по-прежнему актуально звучат слова М. Шеллера, сказанные в 20-х годах прошлого столетия: «Ещё никогда в истории человек не становился проблематичным для себя, как в настоящее время».[3,с. 32] Сегодня для построения целенаправленной антропопрактики, практики действительного выращивания «собственно человеческого в человеке», вновь на повестке дня те же вопросы: как? при каких условиях? и т.д.

Из множества современных ответов на поставленные вопросы особое внимание привлекают исследования внутреннего мира человека. Это не означает, что можно пренебречь ролью социума в становлении человеческого в человеке или изобразить общество как силу, враждебную личности. Однако, даже памятуя о том, что человек бывает человеком именно независимо от каких-либо условий, нельзя не пытаться осмыслить те негативные явления в социуме, которые мешают человеку быть собой.

Приведём несколько примеров. Психолог и психология сегодня в моде. Рациональное отношение к внутреннему миру. Кто же против?! Однако, тестируя, например, целый класс, психолог применяет эту рациональность к неповторимости и уникальности. Оказывается, что

эта неповторимость и уникальность отстаёт от принятой нормы по тем или иным параметрам. Итог: психолог даёт советы, как уйти от этой уникальности и прийти к состоянию «как все».

Пройдёмся по заголовкам предлагаемых книг. «Как стать стервой», например. А если женщина по природе своей таковой не является и не хочет становиться?! «Как стать успешным человеком?» (под успешностью, как правило, понимается богатство и известность) Для достижения всего этого ещё предлагаются масса тренингов (заметьте, не бесплатно): Например, человек должен выйти на улицу как бомж и не стесняться этого. А родители приучили к аккуратности и воспитали стремление зарабатывать, рассчитывая на собственные силы и способности.

Этот список примеров навязывания социальных стереотипов можно было бы продолжить. Однако можно сделать следующие выводы: 1) когнитивное отношение к человеческой природе призвано раскрывать личностные качества в человеке, однако получаем стремление усреднить его всеми возможными методами и средствами; 2) не учим и не напоминаем ему о его собственной природе и уникальности и соответственно о необходимости строить, формировать, творить собственную картину жизни. Всё большее число людей утрачивают способность «трудом души» [4, с. 126-128] вырабатывать идеальное представление, которое затем воплощается в реальную «до телесности действительность» [5, с. 516]. Наипервейшим условием гуманного отношения к другим людям является счастье самого человека. Счастье тоже поддаётся формированию и построению. Для этого человек должен быть хозяином своего внутреннего мира. Должен стремиться построить свою и только свою картину мира. Это и есть творчество в самом сущностном смысле слова.

Как стать автором собственного развития в современных условиях? Что мы предлагаем человеку сегодня?

1. Знания. Научная картина мира – это основа существования современного человека. «У нас всегда остается знание, хотя и огорчающее, но позволяющее в итоге понять, что мир столь же однозначен и детерминирован, сколь и вероятностен и динамичен, подвижен и изменчив, что с ним можно «играть», сотрудничать и даже изменять его» [6, с. 9]. В условиях возникающего «общества знания» и интенсивного взаимодействия разных культур рефлексивное и критическое рациональное мышление всё в большей мере

становится условием повседневной жизни. Человек сегодня должен приучать себя к мысли о постоянной и на всю жизнь учёбе. Причем в этом процессе немаловажную роль играет верно найденное соотношение естествознания и знания о человеке и обществе.

Защитив диплом бакалавра, большинство студентов большую часть своей жизни проведут в погоне за прибылью и эффективностью. Гонясь за эффективностью, некоторые из этих студентов (или, возможно, их родителей) беспокоятся тем, что нет никакого прока от курсов, посвященных видам искусства, вопросам добра и зла, лирической поэзии. И во многом они правы: нет никакой выгоды, никакой прибыли и вообще ничего полезного в этой огромной неразберихе, которую представляют собой гуманитарные дисциплины. Нет краткосрочной, капиталистической, утилитарной пользы! Польза заключается в том, что гуманитарные дисциплины обращают нас к феномену человеческого в человеке: дара и великодушия, любви и дружбы, милосердия и взаимопомощи... Агроном прекрасно знает и владеет всеми технологическими процессами обработки земли, обращения с растениями. Предположим, что получает хорошую прибыль. А любви к земле нет. Работа не приносит радость. Состоялся ли этот человек? Первостепенная роль гуманитарных дисциплин – образовать прочные связи человека с другими людьми, с теми, вместе с которыми становится хорошо думать и хорошо жить. Как часто говорят, они способствуют улучшению качества жизни. Тот факт, что многие люди, выходя на пенсию, возвращаются к изучению гуманитарных предметов, является свидетельством их центрального и вместе с тем маргинального положения в нашей культуре. Какова причина такого обращения? Это прогрессирующее разделение труда. Это издержки системы образования, которая носит слишком рационалистический, утилитарный, узкопрофессиональный характер. Обучение исходит из предпосылки, что учить надо, прежде всего, «делу», то есть тому, чем человеку потом предстоит заниматься, а всё остальное лишь мешает этому «делу». Нам предлагают как можно раньше определиться: каким сегментом деятельности мы ограничим всю свою дальнейшую жизнь. И мы привыкаем к этому каталогизированию. Начисто забывая при этом, что всё это лишь наше собственное, субъективное каталогизирование, что сама природа, как внешняя, так и собственная наша природа, знать ничего не знает о том, как мы её рассекли. Живёт она по законам единого и гармоничного целого, к реализации которого по

природе своей стремится и человеческое общество, и отдельная личность. Только в единстве естественнонаучного и гуманитарного познания может состояться современный человек.

2. Поливариантность мировоззрений. Человек сегодня имеет право создавать свое собственное мировоззрение. Это великое достижение цивилизации. Задача сегодня, на наш взгляд, научить человека не только быть толерантным по отношению к другим культурам, чужой вере и т.д., не только быть открытым по отношению к другим мировоззрениям, но и гуманистические компоненты любой веры и культуры комбинировать, сочетать и вкладывать в своё мировоззрение. Современный человек должен ощущать, какие элементы различных мировоззрений могут составить его собственную сущность. От развитости этого ощущения, в конечном счете, зависит степень гармонии его внутреннего мира. Сегодня часто рассуждают о необходимости сохранения традиций, обычаев. Однако в большинстве случаев вера предков и принадлежность к определённой культуре превращается в маскарад (превалируют внешние проявления), а в худшем варианте человек доходит до лицемерия и ханжества. Возврат к религиозным взглядам в прежних вариантах невозможен. Поэтому современный человек должен понимать: а) веру нельзя отождествлять с религией; б) традиции, язык, обычаи, нравы и в целом культура должны быть гуманны.

3. Множество условия для создания пространства и времени собственной жизни. Дизайн, например. Возникнув в середине прошлого столетия, дизайн охватывает всё большее количество людей и предлагает варианты организации пространства по законам красоты. Сегодня исследования в этом направлении ведутся в полной мере.

Можно прийти к выводу о том, что глубинный, порождающий механизм очеловечивания – это, в первую очередь, сам человек как он представлен себе в своем собственном сознании. Там, где нет «Я», не может быть «МЫ».

За всё время существования человечества творческий потенциал *homo sapiens* был направлен на природный, а затем на социальный мир. Сегодня видится задача направить весь творческий потенциал человечества на формирование внутреннего мира каждого человека. Гуманизм в наше время только тогда будет иметь право на существование, когда и если он будет предельно конкретен. Когда его главный вопрос будет формулироваться следующим образом: как развить человеческое в каждом конкретном человеке.

Литература

1. *Волков Ю.Г.* Личность и гуманизм / Ю.Г. Волков // – М.: – 1995. – 226 с.
2. *Лебедев С.А.* Онтология человека. / С.А. Лебедев // Человек. – 2010. – №1. – С.3-15.
3. *Шеллер М.* Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии / М. Шелер. – М.: Прогресс, 1988. – с. 28-37.
4. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа / Е.М. Мелетинский. – М., 1995. – 407 с.
5. *Лосев А.Ф.* // История античной эстетики // М., 2000.832 с.
6. *Кувакин В.А.* Стать собой. / В.А. Кувакин. – М: – Смысл, 2010. – С. 3-12.

IV. ГУМАНИЗМ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ: ВОЗМОЖНОСТИ И ПРЕДЕЛЫ

В.Г. Артемова

К вопросу о гуманизации высшего образования

Современное образование и высшая школа во многом определяют завтрашний и послезавтрашний день общества: каким оно будет, и какое место будет занимать Россия в жесткой конкурентной борьбе в мире, что будут представлять собой граждане.

Сфера образования – особая область культуры, которая традиционно обеспечивает трансляцию накопленного обществом социально значимого опыта. Образование зависит от типа социума, этапа его развития, но и само существенно влияет на него.

Так, античные философы рассматривали образование как условие формирования человека, его движения к «идеальному бытию». Образование в древней Греции способствовало развитию философии и науки. Поголовная грамотность жителей Афин способствовала тому, что этот полис стал центром культуры. В Средние века в условиях иной, религиозной, культуры и образование становится другим. Помимо трансляции накопленного опыта оно начинает выполнять еще одну социокультурную функцию – воспитывает человека-христианина. Образование полностью соответствует характеру эпохи.

В XVII – XVIII вв. происходит формирование института образования, соответствующего представлениям новой эпохи, главной задачей которого становится подготовка специалиста-профессионала. К XX, а тем более к XXI веку классическая педагогическая парадигма исчерпала себя. Специалист стал отходить на второй план, а на первый выдвинулась задача формирования человека, умеющего учиться, творчески мыслить, готового к смене вида деятельности, получению новой профессии. Традиционные цели, содержание и формы образования стали неэффективными. Возникла потребность в новой современной концепции образования и способах его реализации. За последние 20 лет в России существенно изменилась сфера и структура образования. Отечественное образовательное пространство все более расширяется, растет число высших учебных заведений, меняется статус наиболее успешных университетов, в том числе и ННГУ им Н.И. Лобачевского.

Среди заметных трансформаций можно выделить следующее:

- многообразие типов учебных заведений,
- появление негосударственного сектора образования,
- расширение сферы дистанционного обучения,
- сближение с рыночными механизмами финансирования образовательных учреждений и методами управления ими,
- изменение инвестиционного климата (инвестируют все: государство, бизнес, семья, кредитные организации),
- появление вариативных образовательных программ,
- изменение и расширение структуры специальностей,
- возможность получения второго и более образований,
- формирование многоуровневой системы высшего образования (бакалавриат, магистратура, аспирантура).

Демократизация общества привела и к демократизации образования. Независимо от социального происхождения и степени материальной обеспеченности большинство молодых людей рассматривает получение образования как свою потребность, непреложное право и во многом жизненную необходимость.

Констатируя данный факт, следует при этом отметить: широкий доступ к образованию есть благо и одновременно зло. С одной стороны, доступность образования в конечном счете повышает уровень знания и профессиональную компетентность. С другой стороны, подобная ситуация стимулирует желание получить скорее диплом, а не знания. В результате мы страна дипломированных специалистов, но не образованных людей.

Общая квалификация населения в XX веке оказалась достаточной для создания мощной индустриальной державы, которая, однако, при этом не соответствует высоким технологическим и информационным стандартам Запада. Назревшие объективные изменения требуют новой концепции образования, опирающегося не на чиновничий взгляд, не на технократическое мышление, а на гуманитарную модель развития общества. Результативность образования должна носить не количественный, но качественный характер. Важна не только определенная сумма профессиональных знаний, ведь их доминирование вытесняет гуманитарную составляющую образования. Сегодня перед высшей школой стоит и другая задача: проявить у учащихся способность понимать себя и других людей и умение устанавливать должные социальные связи. Последнее предопределяет необходимость

выделить в гуманитарной образовательной парадигме этическую проблематику. А между тем практика работы в ВУЗе показывает, что молодое поколение отчуждается от гуманитарных дисциплин во всех звеньях образовательного цикла, чему изрядно способствуют сокращение предметов данного профиля и часов, отводящихся на них, ликвидация бюджетных мест по философии, культурологии, истории Отечества и др.

Образование, становящееся товаром, теряет свою гуманитарную сущность. Оно зачастую становится не школой духовного развития, а набором образовательных услуг, потребители которых – студенты – ценят в образовании прежде всего практичность, максимальную коммерческую реализуемость, средство для карьерного роста. Коммерциализация образования *de facto* угрожает процессу гуманитаризации, вытесняя этические проблемы на периферию.

Этические обязательства учреждений высшего образования и науки определяются их двойной экономической и гуманитарной ролью, при обсуждении которой чаще всего затрагиваются такие темы, как институциональная структура и менеджмент, потоки студентов и «болонские новации», обеспечение качества профессионального образования, платные услуги, единый государственный экзамен и т.д. При этом подлинные гуманистические ценности остаются в стороне, нивелируются базовые принципы, позволяющие отличить допустимое от недопустимого. Простая констатация факта размывания фундаментальных этических ценностей явно недостаточна, ведь попустительство, протекционизм, коррупция, безразличие друг к другу, снижение ответственности и дисциплинированности участников образовательного процесса, ужасающая сленговая культура некоторых молодых преподавателей, а иногда откровенное хамство по отношению к коллегам и студентам подрывают статус высшего образования и снижают его значимость в обществе. Настало время реанимировать и упрочить свойственные русской высшей школе такие академические ценности, как высочайший профессионализм, порядочность и честность, добросовестность в преподавании, демократическое и этическое управление вузовским коллективом.

Е.А. Ильина

Гуманитарные дисциплины и среднее профессиональное образование: обзор и перспективы

На сегодняшний день в средствах массовой информации мы очень часто можем встретить статьи о необходимости совершенствования системы средне-специального (средне-профессионального) образования в условиях современного общества. Авторы подобных статей призывают молодых людей отдавать предпочтение именно таким учебным заведениям, рекламируют нам важность получения именно рабочих специальностей. Основной упор всегда делается на обладание какими-либо профессиональными компетенциями (строитель – строит, швея – шьет, протезист – делает протезы), в то время как в этих статьях каких-либо упоминаний о культуре, о развитии личности практически не содержится. В то же время в обществе востребованы люди, обладающие широтой взгляда и свободой мысли. Социально-экономическая модернизация страны требует от специалиста среднего звена, а, именно такой уровень подразумевается у выпускников ССУЗов, новых профессиональных и личностных качеств, таких как: умение анализировать и сравнивать не только факты, но и свою деятельность, быть юридически, экономически, политически и, даже, экологически грамотными, способность быть конкурентоспособными. Считается, что именно предметы гуманитарного профиля развивают в человеке все эти качества, именно они влияют на формирование нравственного воспитания. Но, к сожалению, часто на деле все обстоит иначе. Как же будет выглядеть наше общество через пять-десять лет, когда, с учетом всех особенностей преподавания гуманитарных предметов в колледжах и техникумах, современные студенты ССУЗов займут свое место в социуме?

По данным переписи населения в 2010 году из 3195897 опрошенных мужчин и женщин в возрасте 15 лет и более 944443 имеют среднее образование [1], а это, практически, четверть населения, чей уровень гуманитарного образования невысок.

Если анализировать рабочие программы, принятые в ССУЗах, то перспективы не обещают лучшего. Например, студентам первого курса целый год преподается мировая история от древних времен до 50-х гг. XX века (112 часов), а на втором курсе этой же специальности – курс истории от «краха политики перестройки» до «России на современном этапе» (и этот курс длится семестр) (54 часа). В результа-

те, знания студенты в рамках первого курса получают не полные, а в рамках второго курса – слишком конкретные, что тоже вызывает у них непонимание. Все это еще усугубляется идеей, что, если ты студент колледжа (лицея), то знать право, экономику, историю, не говоря уже о философии, просто не нужно, поскольку это якобы в жизни не столь важно. Проблема в том, что средне-специальное образование изначально ориентировано на людей со слабым уровнем подготовки, требования в ССУЗах к непрофильным предметам крайне низки. В итоге, мы получаем специалистов, умеющих «производить» в основном руками, без духовного насыщения деятельности.

В связи с этим возникает необходимость перехода системы среднего профессионального образования к реализации модели опережающего образования, в основе которого лежит идея развития личности.

Возрастает научный интерес к гуманитаризации образования, увеличивается потребность в выявлении социально-гуманитарной составляющей становления будущей личности. Это и дает нам противоречия:

1) система преподавания общественно-политических или социально-гуманитарных дисциплин в ССУЗе на сегодняшний день недостаточно разработана;

2) профессиональная подготовка студентов ССУЗов не соответствует современным требованиям к уровню социальной и культурной компетентности будущих специалистов;

Перспективу разрешения подобных противоречий можно увидеть в необходимости пересмотра подхода к гуманитарной подготовке студентов в колледже.

Возможно, здесь нужен именно культурологический подход к обучению гуманитарным дисциплинам, который способствует формированию Я-концепции будущего специалиста, основой которой выступают такие качества, как активная позиция студентов в освоении общей культуры, саморазвитие и самовоспитание; осмысление ценности своих знаний и навыков; осознание себя как личности, способной принести в общество что-то новое. Необходимость гуманитарной подготовки студентам нужно объяснять именно невозможностью существовать без нее в обществе.

К одной из основных задач гуманитарной подготовки относится создание в ССУЗах возможности систематического освоения знаний, переориентации на человеческие ценности. В настоящее время отсут-

ствуется интеграция и взаимопроникновение гуманитарных и общественных предметов, что приводит к тому, что студенты получают фрагментарные и неглубокие знания. С одной стороны, наиболее продуктивным способом обучения гуманитарным курсам является рассмотрение исторических событий и явлений с философской, художественной и экономической точек зрения, что обеспечивает целостное представление о мировой и отечественной культуре и истории. С другой стороны, именно комплексный подход оставляет наибольшее количество «белых пятен» в памяти учащихся. Можно выделить еще третий подход, который совмещает два вышеописанных. Комплексный подход должен дополнять изучение гуманитарных дисциплин (экономика, право, социология, история) внеучебной работой, просвещать с учетом интересов современных студентов. Что интересно, со слов самих студентов, они хотели бы посещать подобные мероприятия. Внеучебная работа выступает реализацией принципов гуманизации и демократизации образования, с помощью неформального общения создаются условия для раскрытия творческих способностей человека, формируется поле для самореализации и социализации. «Проект Просвещение» был нами разработан в 2012 году для участия в Молодежном форуме Республики Татарстан, где подробно были описаны условия реализации «просвещения». Например, один день в неделю посвящается классикам живописи, и два часа посвящены знакомству с картинами, обсуждаются стили, биографии художников. На другом занятии происходит знакомство с национальными блюдами разных стран и так далее. Такой проект помог бы учащимся расширить свой кругозор, заинтересовать их в получении новых знаний. Но, к сожалению, проект не занял какого-либо призового места. Видимо, в обществе не созрело понимание важности совершенствования уровня образования и просвещения в средне-специальных учебных заведениях, где учатся такие же люди, но, из-за неправильного подхода они лишены возможности получить достойную гуманитарную подготовку, которая расширяет горизонты обыденного, эмпирического существования. Качественное преподавание гуманитарных дисциплин повлечет за собой не только заинтересованность всем процессом обучения, но и мировой культурой и историей в целом, благотворно скажется на развитии патриотизма. Если учащийся не знает элементарных событий истории своей страны, история других стран тем более ему будет неинтересна.

Гуманитарное образование делает человека «человеком» в подлинном смысле этого слова: только прослеживая свою неразрывную связь с миром, с историей, с культурой, с обществом (а это невозможно проследить без знания) мы можем полноправно стать частью социума. Нам мало одного лишь существования, нужно уметь не только приобретать навыки, но и творчески использовать все свои знания. Гуманитарное образование пробуждает в человеке стремление познавать, не стоять на месте и развиваться дальше. Только приобретая что-то новое и зная, что это не просто так, человек становится счастливым. Осознание этого дает человеку второе рождение – духовное.

Литература

1. Данные Всероссийской переписи населения 2010. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm. Режим доступа – свободный. (дата обращения: 16.08.2013)

З.Р. Кадырова, Ф.Р. Кадырова, А.Д. Шарипов
**Развитие духовно-личностных аспектов интеграции науки
и непрерывного образования как важный фактор
его гуманизации**

Резкое ускорение глобализационных процессов, стремление многих стран к тому, чтобы приобщиться к общечеловеческому общественно-духовному прогрессу, поиск ими собственных путей его реализации имеют своим общим компонентом осознание важности и необходимости освоения достижений науки и их эффективного использования в процессе образования. Всё это крайне актуализирует проблему интеграции науки и образования, её концептуального осмысления и практического претворения в жизнь.

Прежде всего следует отметить, что, на наш взгляд, традиционная схема образования одной из своих слабых сторон имеет недостаточное учитывание всей сложности и неоднозначности научного прогресса, неспособности ориентировать своих субъектов на более адекватное, а именно гуманистическое использование научных достижений. Данное обстоятельство в числе других порой даже более важных общественно-духовных факторов, о которых в данном случае не идет

речь, способствовало тому, что традиционную систему образования оказывается призванным заменить непрерывное образование, одной из существенных особенностей которого является более эффективная гуманизация образовательного процесса.

В новых исторических условиях непрерывное образование, при всем своем богатом историческом прошлом, выступает одним из символов современности. В Республике Узбекистан решение проблемы непрерывного образования поставлено на уровень государственной политики, преследующей цель формирования гармонично развитой личности, сочетающей в себе духовно-нравственное совершенствование и высокую профессиональную компетентность. В связи с этим особое значение придаётся проблеме интеграции науки и образования. В современных условиях, когда непрерывное образование обретает стратегическую значимость, данная проблема по существу выступает как интеграция науки и непрерывного образования, призванная более эффективно способствовать их взаимной гуманизации.

Один из важнейших факторов успешной интеграции науки и непрерывного образования состоит в сущностной общности их духовно-нравственной составляющей, на формирование и развитие которой они в то же время накладывают свои особенности и специфику. В частности, если наука подводит под неё определенные научные основы, то непрерывное образование направлено на их поэтапную реализацию и дальнейшее совершенствование. В свою очередь, высокие духовно-нравственные устои личности как субъекта научного и образовательного процессов играют важнейшую роль в их интеграции и гуманизации.

В связи с этим, на наш взгляд, предварительно следует обратиться к некоторым методологическим проблемам.

Прежде всего это касается места и роли духовного фактора в системе непрерывного образования. Следует отметить, что зачастую при анализе и интерпретации непрерывного образования преимущественное внимание отводится профессиональному образованию, а порой даже сводится к нему. Несмотря на органическую целостность процесса непрерывного образования, эффективность его реализации в значительной мере связана с тем, насколько дифференцированно подходят к нему, поскольку такой подход способствует более осознанному и полному формированию и развитию отдельных компонентов непрерывного образования, что в свою очередь, позволит более системно и успешно решить общие задачи, стоящие перед ним.

Это особенно касается духовно-нравственных проблем непрерывного образования, прежде всего потому, что процессы глобализации весьма остро поставили вопрос о необходимости более сознательного и компетентного подхода людей к результатам социально-производственного и научно-интеллектуального прогресса. Это ярко проявляется в случае анализа некоторых научных достижений, которые при всей своей выдающейся содержательной значимости могут играть определённую негативную, более того антигуманистическую роль в человеческой цивилизации.

Резкое ускорение темпов общественно-производственного развития выявило необходимость по существу постоянного опережающего духовно-нравственного совершенствования его субъектов, чтобы более компетентно и адекватно подходить к результатам и достижениям цивилизационного прогресса, т.е. на протяжении всей сознательной жизни выступать объектом и субъектом непрерывного образования, уметь своевременно и оперативно понять духовно-нравственную значимость и сущность своей профессиональной деятельности. Такого рода проблемы духовно-нравственного совершенствования человека наиболее успешно могут решаться в рамках непрерывного образования. Об этом ярко свидетельствует опыт непрерывного образования в Республике Узбекистан, где реализация его духовно-нравственных аспектов включена в число приоритетных проблем системы непрерывного образования.

Такой подход к статусу духовности в системе непрерывного образования способствует выявлению не только общих особенностей его реализации, но и особой роли, которую он призван сыграть в процессе интеграции науки и непрерывного образования, его гуманизации в целом.

В рамках проблем непрерывного образования особое значение обретает рассмотрение духовности личности как процесса непрерывного духовно-нравственного совершенствования, связанного с чрезвычайным ускорением и изменчивостью всего общественно-духовного развития.

Духовность характеризует высшие «вертикальные» устремления личности, а нравственность – сфера ее «горизонтальных» устремлений: отношений с людьми и обществом. Органическая взаимосвязь нравственности и духовности является функцией, регулирующей человеческое поведение и общение. Поэтому весьма важным представляется возможность оперативного осознания человеком последствий

своей деятельности, что может быть достигнуто лишь в ходе непрерывного образования, особенно самообразования. Без личности профессиональной, широко образованной, духовно и нравственно богатой, физически крепкой, сформированной в ходе непрерывного образования, не может быть в полной мере осуществлен современный прогресс в экономике, социальной и духовной сферах государства, общества в целом.

Духовно-нравственное образование получило новые возможности в условиях непрерывного образования, поскольку совмещает в себе потенциалы учебного процесса, т.е. образования в учебно-образовательных учреждениях и самообразования в этом направлении. Отсюда следует, что в качестве одной из важнейших основ духовно-нравственного образования особое значение приобретает то, что оно, начавшись в условиях общего и профессионального образования, должно быть непременно продолжено как самостоятельное духовно-нравственное образование в контексте всей трудовой и жизненной деятельности личности, даже после завершения его профессиональной деятельности.

Особую значимость в интеграции науки и непрерывного образования, их гуманизации играет мировоззренческий компонент духовности, который в данном случае представляет собой постоянное совершенствование мировоззрения в контексте крайне ускоренных изменений в социально-производственной, научно-технической и познавательной сферах при сохранении и углублении его гуманистической сущности.

В условиях непрерывного образования наука, как один из важнейших факторов формирования и развития мировоззренческих установок личности, интегрируясь с образовательным процессом, призвана обеспечить не только определенную непрерывность мировоззренческого процесса, его совершенствование, но и правильную направленность, адекватность всё более ускоряющемуся общественно-духовному и научному прогрессу, коренным образом изменяющимся взаимоотношения человека и природы.

Исходя из вышесказанного, на наш взгляд, можно сделать некоторые выводы. Во-первых, дальнейшая оптимизация процесса проблемы интеграции науки и образования предполагает формирование соответствующего личностного и общественного духовно-нравственного потенциала, формированию и развитию которого наиболее эффективно призвано способствовать непрерывное образование, его гу-

манизация. Во-вторых, при всех его изменениях и совершенствованиях системы непрерывного образования необходимы постоянное развитие и углубление его гуманистической сущности, системное единство общедуховных и нравственных компонентов, эффективное воздействие духовно-нравственного самообразования, самосовершенствования и самовоспитания, формирование в образовательных учреждениях в системе общего и профессионального образования мотивов и способности к дальнейшему духовно-нравственному образованию как в его общественных, так и самостоятельных формах, обладание активными социально-жизненными позициями. В-третьих, учитывая, что непрерывное профессиональное образование многими исследователями признается как основная форма проявления непрерывного образования, следует, наряду с этим также признать духовно-нравственное образование как одну из важнейших самостоятельных форм проявления непрерывного образования, которая начинает приобретать все более приоритетную значимость в глобальных, региональных и национальных цивилизационных процессах.

Литература

1. *Каримов И.А.* Концепция дальнейшего углубления демократических реформ и формирования гражданского общества в стране / И.А. Каримов // Доклад Президента Ислама Каримова на совместном заседании Законодательной палаты и Сената Олий Мажлиса Республики Узбекистан. 12 ноября 2010 г. // ЦентрАзия. – URL: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1289999040> (дата обращения: 03.10.2013)
2. Национальная программа по подготовке кадров. – Ташкент: Шарк, 1997. – 80 с.
3. *Абдухалимов А.Б.* Узбекистан – страна межнациональной и религиозной толерантности. Узбекистан – страна толерантности / А.Б. Абдухалимов // Интернациональный культурный центр республики Узбекистан. – URL: http://www.icc.uz/rus/article/uzbekistan_strana_mej_i_religioznoy_tolerantnosti/ (дата обращения: 03.10.2013)
4. *Асмолов А.Г.* Толерантность различные парадигмы анализа // Толерантность в общественном сознании России. – М., 1998. – 93 с.
5. *Кадырова З.Р.* Толерантность как фактор социально-нравственного воспитания подрастающего поколения / З.Р. Кадырова А.Д Шарипов // Материалы Всероссийской научно-практической конференции: «Духовно-нравственное воспитание и развитие личности гражданина России в системе начального и среднего образования». – Казань: «Вестфалика», 2012. – С. 97-101.
6. *Кадырова З.Р.* Толерантность как один из основных путей выхода из конфликтных ситуаций / З.Р. Кадырова А.Д Шарипов // Сборник научных тру-

дов междунар. научно-практич. конф. «Практические аспекты профилактики экстремизма и противодействия распространению его идеологии в молодежной среде». – Москва: МГОГИ, 2013. – С. 133-135.

7. *Кадырова З.Р.* К вопросу о комплексно-интегрирующем анализе проблемы толерантности / З.Р. Кадырова А.Д Шарипов // «Гуманитарные науки». – 2012. – №3(7). – С. 30-35.

8. *Кадырова З.Р.* Концепция глобального эволюционизма и мировоззрение / З.Р. Кадырова., А.Д Шарипов // Сборник. VI Российский философский конгресс: «Философия в современном мире: диалог мировоззрений». – Нижний Новгород, 2012.

З.Р. Кадырова, Н.Х. Хакимов, О.М. Гайбуллаев
Образование как важный фактор формирования
толерантности молодежи

Республика Узбекистан с первых дней независимости выбрала и успешно реализует курс на построение правового демократического государства и гражданского общества, формирование социально ориентированной экономики на основе рыночных форм хозяйствования, современных технологий, духовного обновления общества, интеграцию в мировое сообщество.

Государство явилось инициатором реформ в образовании. Государство и общество, неотъемлемые компоненты Национальной модели подготовки кадров, – «гаранты подготовки и востребованности кадров, осуществляющие регулирование деятельности и контроль над функционированием системы образования и подготовки кадров» [1, с. 14]. Системообразующим компонентом Национальной программы является личность: «Главной целью и движущей силой реализуемых в республике преобразований является человек, его гармоничное развитие и благосостояние, создание условий и действенных механизмов реализации интересов личности, изменение изживших себя стереотипов мышления и социального поведения» [1, с. 4]. Источники выбора стратегического направления развития содержания и организации непрерывного образования, разработки Национальной модели подготовки кадров чрезвычайно многообразны и имеют различную природу. Объясняется это следующим. Образование прямо или косвенно связано почти со всеми видами общественной деятельности: политической, экономической, научной, военной, правовой,

экономической и др. Все виды деятельности в большей или меньшей степени проектируются в образовании. Это свидетельствует о том, что система образования, по существу является «зеркалом» социально-политического устройства страны, критерием оценки её экономического уровня, важным фактором социально-нравственного развития членов социума. В задачах, функциях, организации и содержании образования отражаются стратегические цели государства и общества.

Особо следует отметить нацеленность реформирования системы образования в Узбекистане на нравственное воспитание молодёжи в духе толерантности, о чём свидетельствует ряд основных принципов государственной политики в области образования. Это в частности «гуманистический, демократический характер обучения и воспитания», «светский характер системы образования» [2, с. 20] и др.

Духовно-нравственное воспитание в контексте толерантности следует рассматривать в качестве безотлагательного императива, что обретает особое значение в сфере образования. Политика и программы в области образования должны способствовать улучшению взаимопонимания, укреплению солидарности и терпимости в отношениях, как между отдельными людьми, так и между этническими, социальными, культурными, религиозными и языковыми группами, а также нациями.

Воспитание молодёжи в духе терпимости должно быть направлено на противодействие влиянию, вызывающему чувство страха и отчуждения по отношению к другим. Оно должно способствовать формированию у молодёжи навыков независимого мышления, критического осмысления и выработки суждений, основанных на моральных ценностях. В процессе получения образования молодёжью особое внимание необходимо уделять вопросам повышения уровня их педагогической подготовки. А также учебным планам, содержанию учебников и занятий, совершенствованию других учебных материалов, включая новые образовательные технологии, с целью воспитания чутких и ответственных граждан, открытых восприятию других культур, способных ценить свободу, уважать человеческое достоинство и индивидуальность, предупреждать конфликты или разрешать их ненасильственными средствами.

Воспитание толерантной личности – процесс сложный и осуществляется он всей социальной действительностью, обществом, окружающим учащегося, под влиянием взаимоотношений в семье, сложившихся взглядов её членов на других людей и общество в це-

лом, под влиянием общения со сверстниками и окружающими людьми. Образовательные учреждения как социальные институты имеют большие возможности для воспитания толерантного поведения у учащихся. Эти возможности могут быть реализованы как в учебной, так и во вне учебной деятельности. Именно в сообществе учебных заведений у обучаемых могут быть сформированы гуманистические ценности и реальная готовность к толерантному поведению. Успешность решения проблемы воспитания толерантного поведения во многом зависит от того, как применяются следующие принципы: субъективности, адекватности, индивидуализации, рефлексивной позиции и создания толерантной среды, которые должны найти своё отражение в содержании, формах, методах и приёмах формирования и развития толерантной личности.

В интеллектуальной сфере необходимо прививать у молодёжи знания о ценностях толерантности: идеалы терпимости, принципы отношений с людьми иных социальных и национальных групп. При воздействии на интеллектуальную сферу молодёжи следует использовать, прежде всего, метод убеждения, предполагающий разумное доказательство необходимости толерантного поведения. Убеждаясь в правоте сказанного, они формируют свою систему взглядов на отношения между людьми. Убеждение как метод следует реализовать через литературные произведения, исторические аналоги, библейские притчи, басни и др. Убеждению соответствует самоубеждение – метод самовоспитания, предполагающий осознанный поиск решения какой-либо социальной проблемы самой личностью, формирование у себя комплекса взглядов.

В волевой сфере необходимо формировать нравственно-волевые устремления молодёжи в реализации толерантного поведения: принципиальность, инициативность, смелость, в отстаивании нравственных идеалов. Доминирующее влияние на формирование волевой сферы у молодёжи могут оказать методы требования и упражнения. Для воспитания толерантности эффективным является использование косвенного требования (совет, просьба, намёк, доверие, одобрение и т.д.). Требование существенно влияет на процесс самовоспитания человека, и следствием его реализации являются упражнения – многократное выполнение требуемых действий, доведение их до автоматизма. Результат упражнений – навыки и привычки – устойчивые качества личности.

В сфере саморегуляции молодёжи особое внимание следует уделить формированию нравственной правомерности выбора: совместимость, самооценку, самокритичность, умение соотнести своё поведение с другими, самоконтроль и др. К методам воздействия на сферу саморегуляции можно отнести метод коррекции поведения. Он направлен на то, чтобы создать условия, при которых учащийся внёс бы в своё поведение изменения, способствующие налаживанию взаимоотношений с другими людьми (сверстниками, родителями, педагогами и др.).

В качестве модификации этого метода следует рассматривать пример того, кто выступает эталоном толерантного поведения. Коррекция невозможна без самокоррекции. Опираясь на идеал, пример, сложившиеся нормы, учащийся будет стремиться изменить своё поведение, регулировать свои поступки. Методы воздействия на предметно-практическую сферу направлены на развитие у обучаемых качеств, помогающих им реализовать себя и как существо сугубо общественное, и как неповторимую индивидуальность. К этим методам можно отнести воспитывающие ситуации: постановка педагогической задачи на выбор способа поведения, стратегии жизни и образа поведения, по изменению отношения к учёбе, на оказание помощи в разрешении конфликта, на усиление внимательности и самоконтроля, на рост самостоятельности, самовоспитания, на стимулирование к самовоспитанию. Данные ситуации ставят учащегося перед необходимостью решить какую-либо проблему. Прежде всего, это проблема выбора способа отношений с другими людьми. Применение данных ситуаций способствует формированию у молодёжи определённой толерантной позиции и социальной ответственности.

Исходя из вышеизложенного, были определены основные идеи образовательной стратегии формирования толерантности:

— согласно Декларации принципов толерантности, а также положениям о правах человека, изложенным в Декларации ООН по правам человека, Закона Республики Узбекистан «Об основах государственной молодёжной политики» необходимо создание системы социальных и педагогических условий, способствующих формированию у молодёжи толерантных убеждений, взглядов и навыков толерантного поведения в микросреде – в семье, учебном заведении, на рабочем месте, при участии всех заинтересованных лиц (родителей, педагогов, работников социальной сферы, политиков, СМИ и общества в целом);

— образовательная стратегия должна распространить позитивный подход молодёжи к этническим вопросам и предотвращать любые проявления расизма, шовинизма, экстремизма, ксенофобии, дихотомии (видение мира в бело-чёрных цветах), национальных стереотипов через создание доброжелательной атмосферы в различных молодёжных коллективах, акцентируя внимание на том, что объединяет молодёжь, представителей разных этносов (культурное наследие; вклад в развитие науки, искусства, государства; позитивные черты характера);

— образовательная стратегия должна реализовать идею привития молодёжи многонационального государства открытых и уважительных отношений к другим людям, понимание возможности многовариантного человеческого бытия в разнообразных, отличных друг от друга культурных, религиозных и социальных сферах;

— образовательная стратегия должна способствовать созданию благоприятного, культурного, межэтнического взаимопонимания, в котором каждый молодой человек независимо от этнической принадлежности будет чувствовать себя комфортно, защищённым и будет способен к открытому взаимодействию с миром.

Вышеизложенное характеризует основные идеи образовательной стратегии формирования толерантности у молодёжи:

— реализация идей образовательной стратегии возможна лишь на основе развития личности, нацеленной на диалогичность восприятия окружающего мира. Именно педагогика толерантности раскрывает значимость явления толерантности в системе образования, где она выполняет целый комплекс задач. Одной из основных задач педагогики становится определение путей, методов и способов формирования толерантности как особого, позитивного, личностного качества. Современный специалист должен обладать не только естественнонаучными и профессиональными, но и гуманитарными знаниями, определяющими его духовность и культуру, а также развитой культурой толерантности;

— создание необходимых научно-методических, педагогических условий (как в семье, так и в образовательных учреждениях) даст возможность молодёжи усвоить основные понятия и категории поликультурного образования, будет способствовать социально-духовному её развитию на основе толерантности. И лишь образовательная система может быть основным социальным институтом об-

щества, способным реализовать стратегию толерантности, разработанную на государственном уровне. И для того имеются свои причины [3, с. 171-172].

Во-первых, это происходящие в обществе процессы демократизации, требующие поиска нового подхода к воспитанию как к форме социализации, которая обеспечивает жизнеспособность общества и его воспроизводство. Накопленный положительный опыт отечественной педагогики в области воспитания как целенаправленного формирования личности по сей день является неоспоримым.

Во-вторых, образовательная сфера, являясь частью общества, не может не реагировать на всё более набирающие силу процессы интеграции и глобализации, которые так же, как и откровенное стремление к доминированию со стороны одной культуры над другой, встречают всё большее сопротивление представителей других, особенно традиционных культур.

В-третьих, как свойство отдельной личности, толерантность может сформироваться стихийно в процессе социализации, ибо условия объективной действительности в гораздо большей степени способствуют формированию интолерантности. Следовательно, формирование толерантности как позитивной личностной характеристики требует большой целенаправленной работы, связанной с гуманизацией педагогики и системы образования. Неслучайно Декларация принципов толерантности признаёт приоритет её становления именно за сферой образования.

Литература

1. Национальная программа по подготовке кадров // Информатизация образования и дистанционное обучение. Информационно-образовательный портал Содружества независимых государств. – URL: <http://cis.rudn.ru/document/show.action?document.id=150> (дата обращения 03.10.2013)
2. Закон Республики Узбекистан «Об образовании» // Гармонично развитое поколение – основа прогресса Узбекистана. – Ташкент: Шарк, 1998. – С. 20-52.
3. *Муртазаева Р.Х.* Толерантность в системе образования / Р.Х. Муртазаева. – Ташкент: НУУз, 2008. – С. 174-176.

Д.Г. Кукарников
**Гуманитарное образование в вузе:
вопросы методики и методологии**

Прежде чем обратиться к рассмотрению проблем гуманитарного образования в высшей школе, хотелось бы высказать несколько замечаний относительно содержания концептов, широко используемых в ходе современных дискуссий зачастую как синонимичные – «гуманизация» и «гуманитаризация». Гуманизация относится к внешним сторонам образовательного процесса (в то время как в самой науке гуманизация выступает в качестве внутренней линии, смысловой интенции как ушедшего XX века, так и обозримого будущего). Гуманитаризация же образования – это процесс, означающий перенесение парадигмы гуманитарного мышления в самый процесс обучения в вузе [1, с. 82]. Эта парадигма полностью соответствует целям и задачам вузовского образования – формированию свободной творческой индивидуальности. Чуждое объективистской логике классического рационализма, на которую и ориентировано современное обучение («понимаю, объясняя»), гуманитарное мышление имеет в качестве своей отправной точки не объяснение, а понимание.

Сам термин «гуманизм» используется по крайней мере в двух основных смыслах: во-первых, как обозначение системы ценностей, возвышающих человека и человечность, ставящих в основу любого проекта или действия благо или счастье человека, его неотъемлемые и естественные права на достойную жизнь; во-вторых, для обозначения культурного движения эпохи Возрождения в Европе (особенно в Италии и в Германии). Термин «гуманитарный» появляется позже и отражает стремление обозначить особенности наук, имеющих в качестве своего предмета те или иные проявления человеческой активности. Так, в баденской школе неокантианства обосновывалась идея о существовании принципиального различия между естественными науками, изучающими общее, типическое, универсальное, закономерное, и гуманитарными науками, имеющими дело с уникальными проявлениями человеческой личности, не сводимыми к каким-либо законам (Г. Риккерт).

Таким образом, в исторической традиции понятие «гуманистический» трактуется в более общем плане, как всё то, что касается личности человека в её возвышенном, идеализированном представлении; то есть о гуманизме, гуманном, гуманистическом можно говорить лишь тогда, когда имеется в виду деятельность, учение, поступ-

ки, возвышающие достоинство человека, способствующие его благу, счастью, свободе, справедливости и т.п. Понятие же «гуманитарный» соотносится с определёнными профессиональными знаниями, направленными на понимание и истолкование поведения человека, его культуры, духовной жизни; им, как правило, обозначается весь комплекс гуманитарных наук и искусств.

Вместе с тем, даже наличие общего корневого слова, образующего рассматриваемые термины, говорит о некоторой общности их содержания. Если обратиться к исходной традиции трактовки гуманитарных наук, восходящей к великим гуманистам эпохи Возрождения, то мы увидим, что под гуманитарными занятиями они имели в виду не просто изучение поэзии, риторики, античной философии. Одновременно – это и познание истины через «слово», возвышающее человека. Иными словами, гуманитарные науки лишь тогда отвечают своей изначальной функции, когда открывают в человеке личность, её неповторимость, незаменимость, уникальность, когда они служат гуманистическим идеалам. Именно поэтому в современном употреблении термины «гуманистический» и «гуманитарный» теряют свою противопоставленность и зачастую употребляются как синонимы.

Основной задачей высшего образования является обеспечение специалиста исходным запасом знаний и умений, достаточным для профессиональной деятельности как в сфере материальной, так и в сфере духовной культуры, т.е. выработка у человека умения пользоваться материальными и духовными средствами жизнедеятельности в обществе на уровне требований современной ему цивилизации.

Современное общество имеет явно выраженное как технократическое, так и гуманитарное измерения. В силу этого высшее образование может считаться полнокровным и функционально адекватным лишь тогда, когда оно включает в себя в органическом единстве знания и ценности обоих типов. Степень функциональной подготовленности современного специалиста существенно зависит от того, насколько к синтезу тех и других видов знаний в своей профессиональной деятельности.

Центральная задача методического обеспечения высшего образования – исследование и определение меры в соотношении технократического и гуманитарного запаса знаний; определение такой меры позволяет выявить гуманитарную ёмкость учебных планов и программ обучения и, следовательно, открывает возможности для поиска оптимизации в использовании всех ресурсов учебного процесса.

Согласно традиционным представлениям, знания технократического типа специалист приобретает через естественные или технические науки, а знания и ценности гуманитарного типа – через гуманитарные и общественные науки. Однако, в действительности классическое разграничение наук постоянно размывается; поэтому в методических исследованиях важно учитывать глубину процессов интеграции технократического и гуманитарного типов знания, выявлять формы и закономерности этих процессов, их удельный вес в общем развитии современной науки, что позволит находить правильные акценты в педагогике высшей школы.

В современных условиях основные задачи обеспечения гуманитарного образования могут быть сведены к следующим: 1. поиск путей оптимизации преподавания дисциплин гуманитарного профиля для специальных факультетов; 2. учёт особенностей методики преподавания при подготовке бакалавра/магистра по двум моделям – естественно-технического и гуманитарного профилей.

И в первом, и во втором случае центральное направление деятельности вуза – повышение функционального совершенства студента, расширение возможностей его более быстрой адаптации к будущей профессии. Для подготовки специалиста гуманитарного факультета задача заключается в «дополнении» специального гуманитарного образования более широкими и фундаментальными знаниями.

Гуманитарное образование в условиях открытого, демократического общества должно предложить будущему специалисту обоснование научного понимания критериев отбора ценностей. Сам отбор должен осуществляться на основе внутренних и свободных побуждений личности с учётом объективного понимания смысла этих ценностей, методов их отбора, эксплуатации и продуцирования; выпускник вуза должен быть подготовлен теоретически и методически к самоформированию и развитию своего духовного мира, системы своих личных духовных ценностей, своей гуманитарной культуры. Поэтому гуманитарное образование с необходимостью предполагает преподавание теоретического и аксиологического аспектов содержания знаний, представляющих различные отрасли гуманитарных наук, разъяснение и усвоение понятийного аппарата, принципов построения и законов различных гуманистических учений и теорий.

Особое внимание следует обратить на тот факт, что как методология, так и методика гуманитарного образования не могут эффективно разрабатываться без учёта характеристик данного типа вузов,

с одной стороны, и при отсутствии разработанной именно для данного вуза концепции гуманитарного образования, с другой. Один и тот же потенциал при разных концепциях будет давать различные коэффициенты полезного действия.

Гуманитарный потенциал представляет собой сложное системное образование, состоящее из средств гуманитарного образования, кадрового потенциала специалистов-гуманитариев, гуманитарных функций (услуг различных подразделений данного вуза и совокупного научного и культурно-образовательного результата деятельности всего вузовского коллектива). Гуманитарный потенциал вуза – это совокупная способность всеми имеющимися в его распоряжении материальными и духовными средствами обеспечить духовное развитие личности, раскрытие сущностных сил человека в достижении идеалов и норм современной ему цивилизации.

Концепция гуманитарного образования выступает не только в качестве систематизирующего фактора методологии и методики преподавания гуманитарных наук, но и как решающее условие в определении качества гуманитарной подготовки, уровня её соответствия современным требованиям, степени адекватности духу своего времени.

Особая роль в развитии гуманитарного образования принадлежит классическим университетам. В «Великой хартии европейских университетов», подписанной 18 сентября 1988 года в Болонье 250 ректорами университетов различных стран мира, записано: «...университет создаёт, исследует, оценивает и передаёт культуру последующим поколениям в процессе обучения и научно-исследовательской деятельности [2, с. 47]. Вся система университетского образования должна функционировать так, чтобы обеспечить потребности личности и общества в воспроизводстве интеллекта и культуры – системы знаний и ценностей, навыков и умений в различных областях деятельности.

Литература

1. Мещерякова Н.А. К философским основам гуманитаризации образования // Материалы научно-методической конференции «Актуальные проблемы гуманитаризации высшего образования» 30-31 мая 2000 г. – Воронеж: изд-во ВГУ, 2000. – С. 80-83.

2. Великая хартия европейских университетов // Высшее образование в Европе. – 1991. – Т. 14. – № 1.

Г.Н. Кулагина

**К вопросу о роли университетов в воспитании духовности,
интеллектуальной независимости и критического
отношения к миру**

В 1831 г. Джон Стюарт Милль объявил, что западный мир вступает в переходный период, не имеющий аналогов в прошлом. Темп преобразований общества все ускорялся, и никто из исследователей не мог предсказать, когда общество станет стабильным. Сейчас можно констатировать, что переход в электронный век, в информационный век или эру постгуманизма, новой технокультуры произошел. В XXI в. люди учатся и работают в технологической среде. Они выросли в обществе компьютерной культуры. Компьютерная культура оказывает влияние на их жизнь, разрушает границы их личной жизни. Люди не чувствуют разницы между приватным и публичным пространством.

Компьютерная культура оказала влияние и на образ мышления. Как писал Маршалл Маклюэн, «технологии “расширения себя” ставят вопрос, до какой степени мы станем киборгами, трансгрессивной смесью биологии, технологии и кода» [1]. Сейчас исследователи пишут о нейро-чипах, о соединении человека и машины. «По мере того, как мы погружаемся все глубже в наши собственные технологии, границы между нашими технологиями и нами продолжают взрываться» [1].

Компьютерная культура способствовала дегуманизации общественной жизни. Дегуманизация общественной жизни дала основание величайшему мыслителю Д.С. Лихачеву заявить, что XXI в. должен быть веком гуманитарной культуры.

К. Куигли (Carroll Quigley) утверждал, что западная цивилизация находится в «глубоком кризисе». Куигли (умер в 1977 г.) осудил «коммерциализацию всех человеческих отношений» [1]. Другие историки пришли к аналогичным выводам. Для Мэтью Мелко (Matthew Melko) передовые технологии означают большую специализацию и уменьшение времени у людей «для развития их общего потенциала» и, следовательно, меньше возможностей для «нового творческого этапа» [1].

Таким образом, исследователи критически оценивают последствия техногенного характера нашей цивилизации. Отсутствие эмпатии к Другому, истощение эмоциональных переживаний, деградация нравов, загрязнение окружающей среды, утрата ценностных ориенти-

ров, кризис системы образования – все это последствия техногенной цивилизации. С одной стороны, развитие техники и технологий способствуют продлению жизни, повышают качество жизни человека. С другой стороны, техногенный характер нашей цивилизации разрушает человека. Каким образом ликвидировать этот разрыв? Какую роль в этом могут сыграть университеты и университетские преподаватели, представители интеллигенции?

В современном обществе образование в университетах приобретает качественно новые черты. Одна из задач университета – транслировать духовную культуру. Но образование в университетах не в полной мере выполняет свои культуuroобразующие, интегративные функции, не способствует духовному единению, не оказывает влияния на нравственные составляющие индивидуального и общественного менталитета.

В данном исследовании мы хотим проанализировать, какие преимущества будет иметь российское общество, если будет уделять более глубокое внимание духовному воспитанию студентов; доказать, что только в свободном обществе возможно транслировать духовную культуру, возможно подлинно духовное развитие личности; рассмотреть, какова роль преподавателя в духовном воспитании студентов и какую роль играют академическая свобода и автономия в этом.

Несомненно, преподаватель должен быть глубоко духовным человеком, он должен помочь студенту найти свое место в жизни, вдохновить новыми идеями. Преподавание – это духовный эксперимент, «процесс созидания личности, Человека». Мерой духовности может служить степень свободы и ответственности преподавателя. Свобода понимается как полное раскрытие индивидуальности. Общество, состоящее из индивидуальностей, гораздо более устойчиво и способно к обучению. Свобода состоит в признании необходимости плюрализма и терпимости. Только в свободном обществе возможно создание свободного университета, в котором будут воспитываться свободные граждане своей страны.

Качественное образование способствует развитию духовных сил человека. Творческий диалог, сотворчество преподавателя и студента, а не только передача знаний. Студент усваивает систему идей преподавателя, его мировоззрение и стиль мышления. Поэтому обучение должно быть личностно-ориентированным.

Следует отметить, что преподаватели – не просто «высококвалифицированные специалисты», «носители и генераторы нового знания», они также берут на себя роль «носителей критического разума, исторического, нравственного и иного самосознания» [2, с. 17]. Их должно характеризовать то, что называется состоянием общественной сопричастности, чувством человеческой боли. В советский период российской истории таких людей называли интеллигенцией. Общество всегда возлагало на интеллигенцию большие надежды. Считалось, что общечеловеческая миссия интеллигенции – решать фундаментальные вопросы общественной жизни, культуры, способствовать формированию нового мировоззрения. Д.Н. Овсяннико-Куликовский определяет интеллигенцию как «образованную и мыслящую часть общества, созидающую и распространяющую общечеловеческие духовные ценности» [3, с. 4]. Духовность человека, а не степень его образованности, принимается в качестве определения критерия образованности.

В конце XX в. многие исследователи вообще отказывались употреблять термин интеллигенция и употребляли термины интеллектуалы, «интеллектурии» [4, с. 8] и т.д. Сейчас, в основном, употребляется термин интеллектуальная элита, т.е. нравственная составляющая термина интеллигенция постепенно исчезает. В современной России социологи почти не оперируют термином интеллигенция. Этот термин постепенно выходит из употребления, возможно, скоро станет устаревшим. Доход, власть, образование и престиж определяют положение человека в социальной структуре общества. Интеллигенция в этой структуре, с нашей точки зрения, располагается между средним классом и бедными слоями населения. С выходом на пенсию интеллигенция, в основном, это социальное дно. Низкий доход позволяет отнести интеллигенцию к этой страте. Меняется и социальный состав интеллигенции. Коммерциализация образования делает университет менее доступным бедным слоям населения. Н.А. Винокурова и М.А. Никонова отмечают, что 93% работников науки и образования не в состоянии оплатить обучение своих детей в престижных вузах. Социальный состав студентов, таким образом, меняется не в пользу интеллигенции, изменение социального состава студентов вузов ведет и к нарушению преемственности в сфере науки [5].

В эпоху перестройки интеллигенция переживала тяжелые времена, часть ее уехала за границу. В 1993 г. Э. Радзинский констатировал: «Сейчас интеллигенция – самая непристижная часть общества,

к тому же и абсолютно нищая» [6, с. 4]. В 1997 г. ту же мысль высказал публицист Р. Мустафин: «...сегодня наша интеллигенция на задворках. Невостребованная и в большинстве своем не вписавшаяся в реалии жизни» [7, с. 4]. Сознание части интеллигенции все еще оставалось утопическим, мифологизированным. Этой части населения были свойственны мировоззренческие колебания. Некоторые из них были полирелигиозными: верили в Христа, немного в Кришну, в гороскоп и т.д. Для интеллигенции было свойственно стремление к свободе и медленное погружение в несвободу. Это проявлялось в возникновении различных сект, движений мистического плана. Многие годы российская интеллигенция находилась в состоянии изоляции от всей полноты всемирной общечеловеческой культуры. В эпоху перестройки она оказалась не в состоянии выработать адекватные моменту социальные идеи, быть духовным защитником свободы. Современная интеллигенция отказалась от учительства, от традиционной роли русской интеллигенции – говорить от имени общества, она больше не претендует на особую историческую миссию. В обществе происходил процесс разрушения прежних ролей, реструктуризация общества, формирование совершенно другого социума. Изменилось отношение интеллигенции к уровням престижа, к стереотипам потребления, к собственности и т.д. Появились новые ценности, например, достичь успеха любой ценой.

Возможно, мы будем выглядеть старомодными, выступая за реставрацию «старых добрых нравов» и призывая возродить прежнюю миссию интеллигенции: выполнять мировоззренческую, культурологическую, коммуникативную, образовательную, воспитательную функции и т.д., «сеять разумное, вечное, доброе», способствовать построению свободного общества. Это миссия и преподавателей вузов.

Главная цель образования – научить студентов критически мыслить. Преподаватели должны воспитывать у студентов интеллектуальную независимость и критическое отношение к миру. Лишь в этом случае они станут свободными людьми. Интеллектуальная независимость непосредственно связана с качеством образования.

Только в свободном обществе возможно создание свободного университета, в котором будут воспитываться свободные граждане своей страны. Реформы университета должны содействовать свободе университета. «Свобода – это подлинный долг и истинная задача университета» [8]. Истинная свобода, свобода академическая – это возможность выражать свои взгляды и мнения, не опасаясь санкций

или репрессий. «Академическая свобода – это контракт, который университеты заключили с публикой: университеты производят знания в обмен на свободу, необходимую для производства знания. Академическая свобода предполагает, что сотрудники университетов – это эксперты по производству знания и что свобода исследований и публикаций должна защищаться, так как “первое условие прогресса – это полная и неограниченная свобода проводить исследования и публиковать их результаты”» [9]. Академическая свобода – это «необходимое условие для существования научных исследований в организованной и полноценно обеспеченной форме» [10].

Академическая свобода – понятие многозначное, оно имело различный смысл в разные эпохи и в разных странах, всегда зависело от исторических, политических и социальных контекстов. Академическая свобода – результат длительных процессов взаимодействия между людьми, имеющими власть и теми, кто стремиться к знаниям.

Понятие академической свободы становится все более важным, более актуальным, требующим более осторожного и рефлексивного анализа. Это понятие включает приверженность свободе слова, социальную справедливость и т.д. Мазен Масри утверждает, что оно включает четыре аспекта: свобода научных исследований и распространение его результатов, свобода действий, свобода слова [11].

Автономия университетов необходима для плодотворного обучения, эффективной научной деятельности и творчества. Любая деятельность требует воображения, изобретательности, анализа и синтеза. Одна из миссий университетов – развивать умственные способности. Это невозможно сделать в отсутствие свободы. Главная миссия университетов состоит в поиске истины через свободу.

Сферы университетской автономии напрямую вытекают из самой природы культурной и научной деятельности, которая является сердцем учебного заведения. Это является абсолютной необходимостью, поэтому те, кто способствуют развитию университета, должны пользоваться полной свободой следовать своему вдохновению и выполнить свое призвание. Должна существовать свобода интеллектуальной инициативы без всякого ограничения. Интеллектуальная работа должна выходить за рамки любой политической структуры или догмы.

Университет является транслятором культуры. Он не только сохраняет и транслирует культуру, но и обогащает ее. Университет является привилегированным местом культурного творчества. Культурная автономия университетов заключается в способности поддер-

живать определенную независимость от моды и тем более вульгарного проявления массовой культуры. Эта независимость необходима для сохранения его способности к критическому мышлению. Воля к автономии принимает форму воли к интеллектуальной честности и верности истине. Академические идеалы должны включать уважение к истине, к свободе.

Разумная автономия является неперенным условием существования университета. Университетская автономия является неотъемлемой чертой демократии, потому что это способ институционализации свободы, научных исследований и обучения.

Литература

1. *Russo, J.P.* The Future without a Past: The Humanities in a Technological Society. Columbia: University of Missouri Press. 2005 (электронный ресурс). URL: <http://www.questia.com/read/118524460/the-future-without-a-past-the-humanities-in-a-technological> (дата обращения 09.03.2013).

2. *Баткин Л.М.* Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления / Л.М. Баткин. – М.: Наука, 1978. С.17.

3. *Овсяннико-Куликовский Д.Н.* Из истории русской интеллигенции. Литературно-критические работы. Т.2 / Д.Н. Овсяннико-Куликовский. – М.: Наука, 1989. С.4.

4. *Егоров Н.* Интеллигент-интеллектуал-интеллектурий // Н. Егоров // Независимая газета. – 1994. – 3 декабря. С.8.

5. *Винокурова Н.А., Никонова М.А.* Коммерциализация образования и изменение социального состава студентов / Н.А. Винокурова, М.А. Никонова / Тезисы. XVII-ая конференция (электронный ресурс) URL: <http://www.mce.su/rus/archive/abstracts/mce17/sect286/doc62934/> (дата обращения 28.03.2013).

6. Самое главное – это ирония и сострадание. Интервью. (С драматургом Эдвардом Радзинским беседует корреспондент Л.Винник) // Аргументы и факты. 1993. №30 (667). С.4.

7. *Даутова Р.* Нет среди нас благородных и любомудрых? / Р. Даутова // Вечерняя Казань. – 1997. – 18 ноября. С.4.

8. *Хаймпель Г.* Вина и задача университета / Г. Хаймпель / (электронный ресурс). URL: <http://www.strana-oz.ru/2003/6/vina-i-zadacha-universiteta> (дата обращения 02.02.2013).

9. *Пост Р.* Дискуссии о дисциплинарности / Р. Пост / (электронный ресурс) URL: <http://www.nlobooks.ru/node/2485> (дата обращения 18.03.2013).

10. *Lovejoy, A.O.* Academic Freedom / A.O. Lovejoy // Encyclopedia of the Social Sciences / Ed. E.R.A. Seligman and A. Johnson: 15 vols. N.Y., 1930-1937. Vol. I. P. 384-385.

11. *Mazen Masri.* A Tale of Two Conferences: / Marsy Mazen / On Power, Identity, and Academic Freedom (электронный ресурс) URL: <http://www.academicfreedomjournal.org/index.html> (дата обращения 18.03.2013).

Гуманитарный аспект терминогенеза медицины

Медицина – особая область человеческих знаний о человеке в его связях с окружающим миром, содержание которых выражено в терминогенезе. Статус особенности этой области придает болезнь, которая проходит через всю историю существования человечества. Каждая историческая эпоха вносила свой вклад в становление медицины как особой человеческой деятельности, предназначенной противостать «природе зла, названного людьми болезнью» [1, с. 16].

По словам М. Sendrail, каждая цивилизация посредством своих нравов и обычаев, мировоззренческих принципов создает свою собственную патологию. Согласно типу семейного уклада, согласно педагогическим институтам, согласно аристократическому или плебейскому, авторитарному или анархическому правлению, согласно строгой или легкомысленной морали, согласно спокойному или чувственному эмоциональному состоянию, согласно созерцательной или практической философии, согласно соответствующей значимости, которую она признает за телом или духом, согласно смыслу, которым она определяет смерть, общество выбирает болезни, направляя свою патологическую судьбу. Каждый век характеризуется своим патологическим стилем. Так, хронический остеопороз был преобладающим во времена глубокой архаики; во времена Гиппократы это были преимущественно болезни циклического типа. Средневековье – «эпоха великих коллективных болезней, пандемий, проходящих по нациям как мистическое содрогание ужаса». Ренессанс представляет Европу, захваченную трепонемой, привезенной из Нового Света компаньонами Колумба. В XVII и XVIII веках, когда мастера изображали красоты пышных форм и воздвигали грандиозную архитектуру, зажиточные классы становились добычей тучности, апоплексии, ожирения и особенно подагры, названной английским врачом Sydenham *morbis dominorum et dominus morborum* (болезнь господ и госпожа болезней). Для «этого солнечного человечества... , явно пораженного излишками своих нездоровых жидкостей», подходило лечение, направленное на их уменьшение (кровопускание, клистиры, слабительные). В эпоху романтизма, когда болезнь способствовала возбуждению чувствительности и ощущению привкуса смерти в самой глубине счастья, на первое место выдвигается чахотка. [2, с. 9-10].

В XIX веке на человечество обрушились эпидемии холеры, дифтерии, оспы, тифа, венерических болезней, а спустя век, к ним присоединились рак, диабет, ожирение, сердечно-сосудистые, аллергические, вирусные, бактериальные, психические, нозокомиальные и прочие болезни [3, p. 17–111].

Согласно выводам французских исследователей, сделанным на основании переведенных вавилонских текстов, имена болезням дали вавилонские халдеи. За каждой болезнью стояло конкретное духовное существо, потому классификация болезней основывалась на иерархии злых божеств. Типичными причинами болезни для архаических культур считались духовно-нравственное состояние человека; оставленность добрыми божествами и колдовство. Во всех случаях болезнь связывалась с гневом божества на человека, поэтому воспринималась как божественное наказание. Жрец-врачеватель после молитвы приступал к анамнезу, который включал следующие вопросы: «сеял ли ты вражду между родными и друзьями»; «говорил ли ты “да” вместо “нет”»; «нарушал ли ты границы жилища ближнего своего»; «крал ли ты» и пр. То есть следствием нравственной нечистоплотности являлась болезнь, которая соотносилась с нечистотой физической. Задачей жреца-врачевателя было установить природу болезни, а значит, и причину ее, для чего он обращался к богам, получая ответ посредством гадания; истолкования снов, ключи к которому содержались в храмовых текстах; составления гороскопа больного и астрологического прогноза. Только узнав божественное волеизъявление, жрец приступал к лечению, которое сопровождалось ритуальными жертвоприношениями, либо отказывался от него. [4, p. 91–107.]

Согласно А. Ф. Лосеву, цитирующему Цельса и Оригена, египтяне разделяли человеческое тело на 36 частей, и каждая из них была подчинена одному из 36 демонов или божеств. Знание их имен получали, призывая эти существа и заставляя их произнести свои имена, что означало стремление получить власть над ними и заставить их служить тому, кто их вызывает. Но при этом жрец обязательно призывал по имени верховное божество, ставя себя под божественное покровительство в борьбе против темных сил [5, с. 144–147].

Сакральные знания, на которых базировалось врачевание, наделили жрецов духовной властью в обществе, страдающем от разнообразных болезней. По Геродоту, в Египте была специализация врачевания, следуя которой «каждый врач лечит только один недуг, а не несколько, и вся египетская страна полна врачей» [6, с. 123]. Жрецы Тота занимались глазными болезнями, поскольку он исцелил глаз Го-

ра, раненого злым Сетом; только жрецы Секхмет могли остановить зло, причиняемое ею человеку; Хатхор, которая считалась покровительницей женщин и призывалась ее жрецами для помощи во врачевании женщин и т. д.

Ведические жрецы сохранили связь частей тела с демонами и богами, но они особо выделяли связь частей человеческого тела человека с Вселенной, веря в то, что ее части созданы из частей тела космического Человека (Пуруша), который пожертвовал собой в начале времен. Так формировалась анатомическая номенклатура, включавшая более 300 имен, которые относятся к голове, рту, глазам, рукам и ногам, внутренним органам. Причем некоторые названия, по замечанию G. Mazars, являются метафорами [4, p. 153–163].

Согласно исследованиям французских ученых, установивших общие элементы ведической медицины с авестийской, болезни связывались со Злым духом Анхра Майнью, либо с посылаемыми им демонами. В борьбе против Ахура-Мазды Анхра Майнью создал 99 999 болезней, затем это число сократилось до 4 333. Предпринимаемые попытки интерпретировать названия болезней на основе ведической литературы привели к установлению соответствия только некоторых из них с современными терминами, обозначающими лихорадку, инфекцию и кожное заболевание, соотнесенное с чесоткой. Причем названия инфекции и лихорадки были именами демонов, которые на уровне человека боролись против Ахура-Мазды. Эта демоническая агрессия и следующая за ней борьба символизировала оппозицию порядка и беспорядка. Авеста различает три способа победить болезнь, которым научил Ахура-Мазда: нож, растения (70 классов лекарственных средств растительного происхождения) и сакральное слово (мантра). При этом обращается внимание на обязательность присутствия нескольких врачей: один использует нож, второй готовит лекарственное средство, третий произносит мантру, которая есть «исцеляющее из исцеляющих». [4, p. 164–176.].

Особый интерес представляет термин *pestis*, который обозначает чуму. Следует отметить, что до XVII в. имя *Pestis* использовалось для различных моровых болезней, уносивших жизни тысяч людей, а потому воспринимавшихся как бич Божий, обрушившийся на все общество. Только после выделения и определения других видов инфекционных болезней и выявления возбудителей этого заболевания термин *pestis* стал обозначать собственно чуму, существующую в трех основных формах: бубонной, легочной и септисемической.

В переводе с латинского *pestis* – «зараза, повальная болезнь; дурной запах; гибель, разрушение; несчастье, катастрофа; бич, язва» [7, с. 580.]. Слово существовало в общеупотребительном языке и обозначало событие, имеющее личностные и социальные последствия для человека, общества и государства.

В Вавилоне *pestis* воспринималась как божественное наказание, которое предпочтительнее, нежели потоп. Египтяне приписывали богине болезней и смерти Секхмет власть насылать чуму на людей. В аккадском пантеоне богов присутствует божество чумы – Намтар. В хеттской литературе XIV в. до н. э. содержатся царские молитвы богам о защите от чумы. В Китае в XIII в. до н. э. на лопаточной кости барана сохранились вопросы для владыки Ngan-Yang: «...будет у нас в этом году чума и будут у нас смерти?» [8, р. 69-71].

В Ветхом Завете *pestis* упоминается неоднократно: пятая казнь египтян (Исход 9: 9–14); поражение филистимлян (1 Царств 5:6; 6:18); *pestis* как наказание израильтян (2 Царств 24:14–16); в псалмах это бедствие представляется как Божья кара злым людям, которые не останавливаются в своих злодеяниях [9, 10].

В Илиаде Гомера невидимые стрелы Аполлона поражают чумой воинов [11, с. 29-46]. Стрела стала символом чумы. В V в. до н. э. Фукидид описал событие чумы в Афинах [12, с.104-105], от которой умер Перикл (429 г. до н. э.). Очевидно, что афинская чума имела впечатляющее по своим масштабам последствие, оставшееся в памяти и ставшее основанием для описания его ужасающей картины Вергилием в «Георгиках» [13, с. 116-120] и Лукрецием [14, с. 237-241]. Тит Ливий упоминает чуму в Риме [15, с. 242], которая неоднократно опустошала город. «Божественность» римских императоров не спасает их от чумы: Марк Аврелий и Клавдий II умирают от чумы соответственно в 180 г. и 270 г.

Французские исследователи описывают три пандемии чумы, начиная с первого тысячелетия. С конца VI в. до конца VIII в. пятнадцать последовательных ударов чумы поразили Европу и каждый удар был хуже предыдущего. Демографические потери составили от 50 до 75 % от населения Европы, Африки, Ближней и Средней Азии. Выжившее европейское население пребывало в состоянии ужаса, воспринимая чуму как божественное наказание за идолопоклонство, преклонение перед ложными богами, безверие, религиозные колдовские практики (заклятия, амулеты и пр.). Спустя шесть веков вторая

пандемия вновь охватила всю Европу, следуя торговым шелковым путем между Китаем и Западом. За период 1348–1352 гг. чума уничтожила третью часть населения в Европе. Будучи одновременно эндемичной и реимпортированной с Востока, чума наносила удары каждые восемь лет до 1536 г., затем каждые двенадцать лет до 1670 г. Периодичность эпидемических циклов, как и причины их внезапного прекращения с научной точки зрения необъяснимы. Не имело значения ни состояние, ни общественное положение, ни возраст. Полное вымирание знатных аристократических семейств привело к реорганизации правящего класса. Чума сопровождается ненавистью, питаемой паническим страхом, который приводил к бунтам. Богатые дома, брошенные хозяевами, умершими или бежавшими, становятся достоянием воров и грабителей, перед натиском которых уцелевшие городские службы бессильны. В это мрачное время находятся люди, сделавшие себе состояние, став своеобразными наследниками чумы. Смещение социальных слоев породило новый класс – буржуазию, в большинстве своем состоявшую из невежественных и недалеких людей. Священники, которые обучали людей, погибли во время чумы, а на место этих эрудитов пришли невежды, алчные и неверующие люди, дискредитировавшие Церковь и христианство. Это была эпоха парадоксов, настоящее испытание веры, когда «святые», отвернувшись от Бога, предавались оргиям, а грешники, раскаиваясь, устремлялись в церковь. Чума была коллективным сотрясением, разрушившим нравственные, семейные и социальные устои, глубочайшей раной, отметившей человеческое сознание на последующие века. Во время чумы человеческие страсти разбушевались с развратом и неистовством как никогда, потому что эта неудержимая катастрофа пагубно влияла на нравственность людей. Чума царила во всех сферах жизни средневекового общества, поэтому ее идентифицировали с самой природой зла. Всегда событие *Pestis* сопровождалось войнами, народными волнениями, социальными расстройками, разного рода фальсификациями, которые использовались с целью устранения препятствий для торговли. Третья пандемия началась в Китае и с 1855 г. стала распространяться по странам, ведущим торговлю морскими путями, охватывая все материки [1, 2, 8].

Если термин *pestis* возможно отнести к категории социальной, то термин *typhus* раскрывается как категория нравственная, с характерными чертами: «гордость, надменность, спесь» [16, т. 2, с. 1657].

К этой категории относятся *syphilis*, символизирующий половую распущенность человека, *adipositas* (ожирение) или *obesitas* (полнота, тучность, откормленность) – обжорство, символами которого стали персонажи Рабле (Гаргантюа и Пантагрюэль) и пр.

Таким образом, гуманитарный аспект терминогенеза медицины выступает основанием для осмысления человеческой жизни, в которую вплетена «природа зла» – болезнь, характеризующая патологические процессы, проходящие в человеческом сообществе и диагностирующая динамику общественного развития как *prognosis pessima*. В этом плане терминогенез медицины раскрывается как летопись «истории болезни» человечества, которая сохранила имена болезни, оставшиеся в индивидуальной и социальной памяти как печать значимого, с точки зрения последствий, события. Составленная многочисленными поколениями врачей, эта летопись фиксирует прогресс «природы зла», поражающего все слои общества и отражает действительную картину его состояния. В этом смысле терминогенез медицины разрушает иллюзию благополучия человека, снимая с человеческого «эго» блестящее покрывало чувств, обнажая изъязвленное, израненное и изуродованное тело, все органы которого поражены, делая очевидным и терминальное состояние его души, соотносимое с агонией (одна из стадий терминального состояния, предшествующая клинической смерти), происходящей в процессе «пира во время чумы», что нашло отражение в МКБ-10 (Международная классификация болезней).

Литература

1. *Froment A. Maladie. Donner un sens.* – Paris : CPI éditions des archives contemporaines, 2001. – 235 p.

2. См. *Sendrail M. Histoire culturelle de la maladie.* – Toulouse : Privat, 1980. – 445 p.

3. См. *Crabbé J. M. L'echec de la médecine occidentale. L'idéologie médicale en question.* – Paris : Ellébore, 2005. – 268 p.

4. См. *Histoire de la médecine, de l'art pharmacie, de l'art dentaire et de l'art vétérinaire // Coll. Dirigée par Jacque Poulet et Jean-Charles Sournia, avec la part. de Marcel : Martiny en 8 tomes.* – Paris : Société française d'éditions professionnelles, médicales et scientifiques, 1977. – Т. 1. – P. 49–389.

5. См. *Лосев А.Ф. Вещь и имя. Самое самó.* / А.Ф. Лосев. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2008. – 576 с.

6. *Геродот. История.* – М. : ОЛМА-ПРЕСС Инвест, 2004. – 640 с.

7. *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. / И.Х. Дворецкий – М. : Рус. яз., 1996. – 846 с.
8. См. *Kiener L. M.* Saint Roch et la peste : contexte historique et iconographie : thèse pour le doctorat № 29. – Strasbourg : Université Louis Pasteur, 2004. – 293 p.
9. См. *Biblia Sacra Vulgata. Editionem quintam emendatam retractatam prae-paravit Roger Gryson.* – Deutsche Bibelgesellschaft, 2007. – 1976 p.
10. См. Библия. Книги Священного Писания Ветхого (Септуагинта) и Нового Завета. – М. : Рос. Библейское о-во, 2002. – 1337 с.
11. См. *Гомер.* Илиада. Одиссея. – М. : Эксмо, 2007. – 896 с.
12. См. *Фукидид.* История. – СПб.: Наука, 1999. – 590 с.
13. См. *Вергилий.* Буколики. Георгики. Энеида. – М.: Эксмо, 2007. – 540 с.
14. См. *Лукреций.* О природе вещей. – М.: Изд-во АН СССР, 1958. – 259 с.
15. См. *Ливий Тит.* История Рима от основания города: в 3 т. Т. 1. – М., 2005. – 701 с.
16. *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь : в 2 т. / И.Х. Дворецкий – М.: Гос. изд-во ин. и нац. словарей. 1958.

Е.В. Палей

Гуманизм как ответственность субъектов образования

Образование как явление многоплановое может трактоваться по-разному, но во всех определениях его мы обнаружим существенную особенность – зависимость от представлений о конкретных субъектах образования и взаимодействии между ними. При этом сущность происходящего неизбежно связывается с определенными изменениями в их мировоззрении и поведении.

Наиболее отчетливо эта идея звучит в классической немецкой философии, где образование не просто рассматривается как основа личного совершенствования, но приобретает в рамках идеологии Просвещения вместе с моральным и эстетическим воспитанием значение социально-политической, духовно-нравственной, интеллектуальной основы всего общественного прогресса. При этом в центре внимания философов остается личность – субъект, расширяющий пределы познания и свободы, достигающий посредством образования уровня своей всеобщей природы. Идея образования у И. Канта имеет целью совершенство свободной личности. С точки зрения Ф. Шеллинга, образование «непосредственно направляет нас к ...тождественному с собой мирозерцанию» [1, с. 27]. Анализируя формы

и содержание университетского образования как вершины всей образовательной практики, Шеллинг считает его основной задачей обращение к индивидуальности, вмещающей в себя весь мир. Подлинное духовное образование, по его мнению, должно завершать индивидуальное развитие студента согласно его собственному внутреннему закону, освобождая для этой цели его подлинное и великое Я [2, с. XXIV, LXXXV]. Образовательные и педагогические идеи немецкого Просвещения являются ярким проявлением гуманизма в плане представлений о возможностях человека и масштабах поставленных перед ним задач.

С точки зрения современных авторов, задача образования также заключается в формировании человека как субъекта деятельности и отношений, суть образования может быть выражена как изменение человека, придающее ему определенный вид и образ, формирующее его миропонимание [3, с. 6-7, 9]. Современная отечественная концепция личностно-ориентированного образования указывает на такое его содержание, овладение которым приводило бы к становлению таких личностных функций, как стремление к самореализации (ориентация на творчество, самостоятельность, обеспечение духовного уровня жизнедеятельности), рефлексивность и саморефлексивность [4]. При этом мнения философов вполне согласуются с целями, заявленными государством: по окончании школы получить всесторонне развитую, творчески мыслящую, самостоятельную личность, формирование перечисленных качеств которой может продолжиться и дополниться на следующих уровнях образования [5, с. 160].

Определения целей образования в классической и современной философии показывают его как форму развития человеческого потенциала, и в этом плане образование по сути своей гуманистично. Но смысл возможного перспективного движения человеческого существования серьезно трансформируется в современных условиях. На наш взгляд, одна из важных составляющих гуманизации современного образования лежит в плоскости определения ответственности субъектов образовательного процесса, обусловленного выявлением границ и возможностей их персонального и социального совершенствования. Рассмотрение образовательных идей в контексте философии И. Канта позволяет нам увидеть новые аспекты гуманизации современного образования, связанные с видением роли отдельной личности.

Представителями немецкого идеализма впервые было заявлено гуманистическое обоснование права человека как мыслящего и свободного существа на знание, отражающего важнейшую смысловую конструкцию проекта Просвещения - установку на естественность [6, с. 129]. Для Канта образование – это способность пользоваться своим рассудком, «публичное применение разума», способность критически мыслить. Говоря современным языком, в основании образования и Просвещения должна лежать некая метакомпетенция, «способность судить автономно», подчиненная исключительно законодательству разума [7, с. 70]. При этом суть «реформы образа мыслей» у Канта неизбежно предполагает умение найти *границу* его свободно-го применения.

Эта особенность в кантовской трактовке образования, на наш взгляд, очень актуальна в настоящее время, отчетливо обнаружившего опасность установки на всесилие разума, присущего ориентированному на собственные интересы потребителю, действующему в условиях относительности ценностей и ставящему под сомнение любые моральные, правовые и культурные основоположения. При этом границы целесообразно рассматривать не как пределы (тут можно вполне согласиться с классическим Просвещением в его стремлении увидеть человека как существо безграничное в его стремлении ко всеобщему), а как преграды, стоящие на пути преодоления собственного «несовершеннолетия» – несовершенства – незавершенности. По нашему мнению, в условиях современности таких преград только прибавилось. Виной тому не только внешние социально-экономические или иные обстоятельства, но и существующие правила функционирования образовательной сферы.

Трансцендентальная философия Канта видела сущность человека в свободной воле, указывающей на возможность постижения истинной природы человека и его надындивидуальной природной сущности. Как отмечается, идеи Канта необходимо рассматривать в контексте определенной коммуникативной модели, в которой субъект подчинен трансцендентальным принципам и благодаря этому встроен в некое коммуникативное поле общезначимых смыслов и законов, поэтому категорический императив и допускает совпадение максимы индивидуальной воли и принципов всеобщего законодательства [8, с. 76]. Максима своей воли рассматривалась Кантом как универсально законопорождающая, выступающая «тайной сверхчеловека». Этот принцип преследовал цель избавить людей от страха, сделать их

господами расколдованного мира [9, с. 144, 17], но это в конечном итоге привело к регрессу Просвещения. Кантовская замена реального объекта понятием обернулась страхом перед истиной, саморазрушением гуманистических устремлений Просвещения, когда, по выражению Т. Адорно и М. Хоркхаймера, разум «беспощадно по отношению к самому себе ... выжигает последние остатки чувства собственного достоинства» [9, с. 18].

Современные образовательные реалии вполне могут служить иллюстрацией к разрушению идеологии просветительского гуманизма, не в последнюю очередь связанного с проблемой осмысления новых границ образовательных возможностей и новых преград на пути «несовершеннолетия», признаки которых мы найдем не только в изменении роли конкретных субъектов, но и в формах обучения и контроля знаний. Сегодня образование (в частности, вузовское) концентрируется вокруг «умения учиться» как фундамента многоуровневого процесса личностного развития. Оно наделяется самостоятельной значимостью, выступает как ценностно нейтральный универсальный навык, в качестве инструментального не предполагающий границ и несущий в себе массу опасностей в сфере «частного применения разума». Современные креативные технологии обучения направлены на развитие творческих способностей, но всегда ли учитывают они моральную сторону достигнутого результата? В данном контексте идеи Канта об ограничении разума в познавательной и ценностной сферах приобретают особую актуальность. Проблему нравственного и социально-политического значения полученных знаний современная образовательная практика только начинает осмыслять со всей серьезностью. Как отмечается в статье Г.-М. Герлаха, кантовское согласие разума и воли указывает: не недостаток теоретического знания является причиной нашего несовершеннолетия, а недостаток готовности принимать ответственные решения и мужества отказаться от «опеки со стороны других» [10]. Причем в сегодняшних обстоятельствах конкретный субъект образования эту опеку имеет не столько в лице государства или религии, сколько в форме воздействия на его сознание СМИ, виртуальной информационной среды и массовой культуры. Современное образование формирует компетенции, направленные на развитие мышления (способность к обобщению, анализу и восприятию информации, умение правильно оформить результаты мышления), но ориентация на ценностную нейтральность результатов образования заставляет задуматься о недостаточности этой задачи для

полноправного становления личности. Поэтому призыв Канта «Имей мужество пользоваться собственным умом!» (курсив мой – Е.П.) ориентирует не на обретение оперативных технических навыков, а на гармонию познавательного и ценностного в жизни разумного субъекта, действующего в определенных пределах и завладевшего свободой мысли [10].

Многие формальные правила и установки, применяемые в современной образовательной практике, не предполагают *исследования* границ, либо признавая некоторые методические приемы априорно правильными, либо устанавливая границы в обучении без должного критического осмысления (например, под влиянием прагматических требований). Что касается понимания роли личности, то современные концепции образования уже не предполагают, в отличие от просветительской модели, безусловной зрелости абстрактного субъекта, базирующейся на его рациональности и готовности воспользоваться «священными правами человечества». Более того, как справедливо замечают некоторые авторы, «Болонские принципы» в сфере высшего образования конституируют определенный инфантилизм обучающихся: акцент на контроль процесса усвоения материала, значительная регламентированность общения преподавателя и студента есть явный отход от рассмотрения студента как взрослого самостоятельного субъекта, а стремление к подтверждению индивидуальности педагога проявляется в распространении элементов поп-культуры и поп-науки, в стремлении к внешним эффектам в ущерб качеству ежедневной, подчас незаметной работы. В то же время в институциональной структуре образования преподаватель, являющийся посредником между истинным знанием и обучающимся, по-прежнему обладает непререкаемым авторитетом, продолжая традицию, ориентированную на тезис о существовании *абсолютной* истины [11, с. 10], в то время как современные ценностные реалии скорее можно охарактеризовать как господство субъективизма и релятивизма. Мы уже писали о кризисе самоидентичности современного вуза, который наглядно демонстрирует его образ в медиапространстве, обусловленном неопределенностью ценностно-целевых образовательных установок и противоречивостью самоидентификации в современных условиях [12, с. 71-72, 78]. Данные обстоятельства показывают, что проблема рефлексии и адекватного самоопределения актуальна не только в отношении конкретных людей - участников образовательного процесса, но и образовательных учреждений как коллективных субъектов.

Все вышеперечисленное требует «критики» образования, о которой писал М. Фуко, предполагающей серьезное переосмысление соотношения свободной воли, авторитета и использования разума, в которой современное состояние образования не будет подменяться фантазией или декларацией, а будет рассматриваться как установление необходимой связи между реальностью и возможным идеалом [13]. Современные образовательные реалии – это состояние, которое потенциально содержит возможность различных трансформаций, но их реализация зависит от конкретного человека и состояния общества, конкретного «соотношения воли, авторитета и разума». Мы согласимся с М. Фуко: принимать или отвергать просвещение как определенное состояние критического мышления некорректно [13]. Образование как важнейшая составляющая *пре-образования* человеком мира необходимо предполагает рациональное выяснение «актуальных границ необходимого», а это невозможно без определения ответственности всех конкретных субъектов образования. В этом случае мы можем вести речь о гуманизме и формировании действительно свободного активного субъекта, готового к существованию в условиях постоянной необходимости принимать самостоятельные решения и сохранять свою индивидуальность в противостоянии внешним влияниям как преградам в своем движении к «совершеннолетию». В *таком* гуманистическом контексте образование можно трактовать как формирование способа отношения к себе и миру обучающегося, обладающего различными возможностями и пытающегося определить достойное место этим возможностям в окружающем его природном и социальном пространстве. Подобная критическая рефлексия создает в образовательном пространстве необходимое единство истины и свободы, реального присутствия и потенциальности, выступающих основой для подлинного самоосуществления личности.

Литература

1. Шеллинг Ф.В.Й. Лекции о методе университетского образования / Ф.В.Й. Шеллинг / Пер. с нем., вступ. Ст., примеч. И. Фокина. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. LXXXVIII+352 с.
2. Фокин И. Университетская реформация Шеллинга// Шеллинг Ф.В.Й. Лекции о методе университетского образования/ Пер. с нем., вступ. Ст., примеч. И. Фокина. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. – С. V- LXXXVIII.
3. Кондратьев В.М. Социальность образования: введение в методологию исследования. / В.М. Кондратьев. – М.: МГПУ, 2011. – 144 с.

4. *Шачина А.Ю.* Актуальность педагогического наследия И. Канта / А.Ю. Шачина // Кантовский сборник. – 2010. – № 2. – С. 88-96.
5. *Степанова Г.* Новые технологии в образовании и развитии человека: плюсы и минусы / Г. Степанова // Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 4./ Отв. ред. М.С. Киселева. – М.: ИФ РАН, 2010. – С. 159-171.
6. *Ефремова З.И.* Европейское Просвещение: Кант и Bildung / З.И. Ефремова // Вестник Поволжской Академии государственной службы. – 2011. – № 3. – С. 214-220.
7. *Кант И.* Спор факультетов // Кант И. Сочинения. В 8-ми т./ Под общей ред. А.В. Гулыги. Т. 7. – М.: Чоро, 1994. – С. 58-137.
8. *Масюкова В.М.* Коммуникативная модель классического модерна посредством философии Канта / В.М. Масюкова // Ученые записки Казанского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2008. – Т. 150. Кн. 4. – С. 73-79.
9. *Адорно Т., Хоркхаймер М.* Диалектика Просвещения / Т. Адорно // URL: http://ihtik.lib.ru/2013.05_ihtik_philosophy/ (дата обращения 20.08.2013).
10. *Герлах Г.-М.* Кант и берлинское Просвещение / Г.-М. Герлах // Кантовский сборник. 2010. № 4. С. 13-20.
11. *Брызгалина Е.В.* Философия образования в контексте традиций и инноваций / Е.В. Брызгалина // Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 4./ Отв. ред. М.С. Киселева. – М.: ИФ РАН, 2010. – С. 3-18.
12. *Палей Е.В.* Формирование образа вуза в медиапространстве и проблема самоидентификации / Е.В. Палей // Вестник Ивановского государственного университета. Серия «Гуманитарные науки». Философия. – 2013. – № 2. – С. 70-79.
13. *Фуко М.* Что такое Просвещение// URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000554/index.shtml> (дата обращения 20.08.2013).

Г.С. Прохоров-Малясов

К проблеме гуманизации инженерно-технического образования: философский анализ

Известно, что система образования детерминруется самой культурой и поэтому соответствует ей. Существующая система образования, порожденная потребностями утилитаристской культуры Нового времени, нашла символическое выражение в формуле Ф. Бэкона «знание–сила». «Основными характеристиками этой просвещенческой системы образования являются: сциентизм (ориентация на науку), дифференциация знаний в преподавании (урок, занятие), сту-

пенчатость подготовки (класс, курс), монополизм и авторитаризм (духовное господство учителя-преподавателя), утилитарность (образование для...)» [1].

Человек, подготовленный в условиях такой образовательной системы, не может с должной необходимостью приобрести навыки самостоятельного творческого мышления и поэтому в социум включается, как правило, в качестве функционера, ориентированного на выполнение определенного набора заданных исполнительских функций.

Очевидно, связано это с тем, что человек, получивший среднее образование, опирающееся на достижения науки и научную методологию, и продолжающий свое образование в вузе, где ему также предлагаются для изучения основы науки, непоколебимо убежден, что истина одна, и правильный (научный) ответ на любой поставленный вопрос может быть только один. Это с очень большой вероятностью формирует установку на автоматическое усвоение готовых научных истин без их творческого критического анализа, более того, без формирования гуманистически ориентированного мировоззрения.

Заметную роль в современной системе образования играет образование инженерно-техническое, поскольку во многом именно оно определяет современную техногенную реальность. Исследуем перспективы гуманизации именно этой сферы образования.

Несмотря на сложившиеся десятилетиями, неплохие в целом, традиции преподавания в отечественных вузах, инженерно-техническое образование имеет ряд существенных недостатков.

Первый – узкая подготовка и специализация инженеров. Еще в начале века один из творцов инженерного проектирования и образования А. Ридлер заметил: «Задача высшей технической школы заключается не в том, чтобы готовить только химиков, электриков, машиностроителей и т.д., т.е. таких специалистов, которые никогда бы не покидали своей тесно ограниченной области, но чтобы давать инженеру многостороннее образование, предоставляя ему возможность проникать и в соседние области. В качестве руководителей хозяйственного труда, связанного с социальными и государственными установлениями, инженеры нуждаются сверх специальных познаний еще и в глубоком объеме образования. Хорошее образование – это такое, которое управляет, т.е. смотрит вперед и своевременно выясняет задачи, выдвигаемые современностью, так и будущим, а не заставляет себя только тянуть и толкать вперед без крайней нужды» [2]. К сожалению, эта реформа, как декларировал её Ридлер, в России до сих пор не осуществлена.

Второй недостаток – при подготовке будущего инженера отечественные вузы, по сути, ориентируются на образ инженера, сформировавшийся на рубеже XIX-XX столетий. Дело в том, что современная инженерно-техническая деятельность не только стала более сложной и оснащенной компьютерной техникой, но в ней все чаще ставятся нетрадиционные задачи, требующие нового инженерно-технического мышления.

Для нетрадиционных видов инженерно-технической деятельности и мышления характерен ряд особенностей:

1) связь инженерных аспектов деятельности с социальными, экономическими и экологическими проблемами. Все чаще инженер вынужден проектировать не просто технические изделия (машины, механизмы, сооружения), а сложные системы, включающие, помимо технических подсистем, другие не совсем технические, разработка которых предполагает обращение к смежным, а иногда, гуманитарным дисциплинам: инженерная психология, дизайн, инженерная экономика, прикладная экология и социология и т.д.;

2) необходимость моделировать и рассчитывать не только основные компоненты проектируемого инженерного объекта, но и возможные последствия его функционирования, особенно негативные. По мнению Горохова В.Г. такие последствия, бывают трех родов: изменение под воздействием новой техники среды и природы, изменение деятельности и инфраструктур (например, введение новых авиационных технологий влечет за собой необходимость создания новых заводов, СКБ, учебных программ, выделение ресурсов и т.п.), наконец, «антропогенные изменения», т.е. влияние новой техники на человека: изменение его потребностей, условий жизни и т.д. [3];

3) новый характер инженерного мышления, предполагающего более высокую общую культуру личности инженера, достаточно развитую рефлексию собственной деятельности, использование в работе представлений и методов современной методологии и прикладных гуманитарных наук.

Третий недостаток заключается в преодолении традиционных ориентиров инженерно-технического корпуса на идеалы естествонаучного мышления или, в более широком смысле – на техническую культуру. Традиционное противостояние между технической и гуманитарной культурами известно давно. Представители технической культуры исходят из убеждений, что мир подчиняется законам природы, которые можно познать, а, познав, затем поставить на

службу человеку. Они убеждены, что в мире действуют рациональные отношения, что все (включая самого человека) можно спроектировать, модернизировать, построить. Подобными идеями, в итоге, вдохновляются и специалисты генной инженерии, и проектировщики мега-систем, и политики, обещающие человечеству глобальный научно-технический прогресс и рост благосостояния, наконец, обычные потребители, убежденные в том, что природа нашей планеты – именно для того, чтобы жить в комфорте и изобилии.

В современной цивилизации техническая культура, безусловно, является наиболее массовой, ведущей (буквально на глазах изменяет облик нашей планеты), гуманитарная культура – явно в оппозиции. Гуманистически ориентированный человек отказывается признавать научную и инженерно-техническую обусловленность и причинность, не вообще, а в отношении жизни самого человека, общества и природы. Он убежден, что природа, да и он сам – суть духовные образования, к которым нельзя подходить с мерками техногенной цивилизации. Для него все это – живые субъекты, их важно прочувствовать, услышать, с ними можно говорить (отсюда роль языка), но ими нельзя манипулировать, их нельзя превращать в средства. Гуманистически ориентированный человек ценит прошлое, полноценно живет в нем, для него другие люди и общение не социально-психологические феномены, а стихия его жизни, окружающий его мир и явления не объективны и «прозрачны», а загадочны, пронизаны тайной духа. Глубокая социализация в этих двух культурах, в конечном счете, приводит к тому, что действительно формируются два разных типа людей, с разным видением, пониманием всего, образом жизни. Для инженера гуманитарий нередко выглядит и ведет себя как марсианин (поскольку, живя в мире технической цивилизации, он не хочет признавать этот мир), для гуманитария технически ориентированный человек представляется не менее странным («технический человек» погруженный в технический мир напоминают рациональное устройство, устрашающую или, напротив, «удобную машину»).

Как же сегодня ставится вопрос о гуманизации инженерно-технического образования? Одна позиция состоит в том, что в технических вузах нужно преподавать философию, социологию, теорию и историю культуры, психологию и другие дисциплины гуманитарного цикла. Другая, выраженная не столь отчетливо как первая, состоит в утверждении, что гуманитарное образование – не столько изучение гуманитарных дисциплин, сколько особый подход к дей-

ствительности, особый способ мышления, особое мировоззрение. [3]. Однако обе эти позиции имеют слабые стороны. Во-первых, неясно, почему преподавание «случайных» гуманитарных дисциплин поможет инженеру мыслить и видеть по-другому, кроме того, как показывает уже существующий опыт преподавания, студенты плохо понимают, зачем им нужны подобные гуманитарные знания. Во-вторых, нет однозначного ответа на вопрос о том, какие именно гуманитарные дисциплины необходимы, и как их необходимо преподавать, чтобы формировалась гуманистически ориентированная личность инженера, новое мировоззрение.

Очевидно, постановка вопроса о гуманизации инженерного образования не должна сводиться исключительно к вопросу преподавания в инженерно-технических вузах гуманитарных дисциплин, в частности философии. Данный вопрос формулируется в более широкой плоскости, а именно, каким должно быть инженерное образование, чтобы отвечать современным требованиям инженерной профессии, характеру и тенденциям современной инженерии, особенностям современного образовательного процесса, идеалам и ценностям человека постиндустриальной культуры? Как следствие, возникает смежный вопрос: в каком смысле можно говорить о гуманизации технического образования? Вероятно, если обособление технической и гуманитарной культур становится нетерпимым, что способствует углублению кризиса современной цивилизации, то необходимо работать над их сближением, стремиться к формированию *целостной гуманитарно-технической личности*. В идеале – человек, умело ориентирующийся в обеих культурах, являющий собой «ростки» новой культуры, в которой уже не будет самой оппозиции «гуманитарное – техническое». По сути, приведение подобного рода идей формируют одну из существенных причин *обновления* как инженерно-технического, так и гуманитарного образования в целом.

По мнению Горохова [3], проблема не сводится к тому, чтобы будущие ученые и инженеры проходили какие-то гуманитарные предметы (или темы), как это имеет место в современной практике. Необходимо другое: прежде всего, понять инженеру свою ограниченность, а также то, что есть другой мир (другая культура), которую он не знает, к которой он предвзято относится. Инженеру необходимо встретиться с ней, вступить в контакт, начать диалог. Кстати, и гуманитариям следует учесть, что его традиционные ценности (дух, человек, язык, сознание и т.д.) не учитывают своей технической обуслов-

ленности, не учитывают, что современный человек, по выражению Хайдеггера, превратился в Gestell, некий функциональный элемент техносферы (человек отвечает зову Gestell своим техническим отношением к миру), он давно уже не свободен [4]. Следовательно, человеку следует уяснить, что нет какой-то одной гуманитарной культуры, что судьба нашей цивилизации тесно связана с развитием науки, инженерии, проектирования, технологии, что сами гуманитарии – плоды такой цивилизации. Соответственно технически ориентированный представитель культуры должен понять свою ограниченность, частичность, которые сегодня угрожают самому существованию жизни на земле. Он должен осознать, что лавинообразно множась сегодня ошибки его профессии (техногенные кризисы) происходят не столько из-за низкой профессиональной культуры, сколько из-за отсутствия гуманитарной культуры, отсутствия нужных ценностей, адекватного времени мироощущения. В сфере инженерно-технического образования это означает, во-первых, рефлексию своей профессии и ее границ, осознание и критический анализ культуры (технической или гуманитарной, к которой человек принадлежит), во-вторых, знакомство с противоположной культурой – общение и диалог с ее представителями, уяснение проблем и задач, которые в ней решаются, в-третьих, анализ присущих этой культуре способов мышления, форм жизни и видов деятельности.

Следующий аспект гуманизации инженерно-технического образования – выявление в нынешней технической культуре *гуманистической обусловленности*. Инженерное образование предполагает разбор кризисных ситуаций, создаваемых инженерией, анализ отрицательных последствий (для природы, общества или человека) технической деятельности, начиная с научного изучения, заканчивая промышленным производством, предполагает анализ ценностей, картин мира, представлений, которые определяют эту деятельность и различные массовые ошибки ученого, инженера, проектировщика или технолога. Именно на этом уровне действительно необходимо обращаться к гуманитарным дисциплинам (наукам), но не вообще, вне контекста, как это происходит в настоящее время, а именно для целей уяснения инженером отрицательных последствий для человека или природы его деятельности, причин, обуславливающих типичные ошибки, антигуманистический характер технической деятельности.

Естественно, гуманизация технического образования не должна сводиться только к указанным проблемам, она предполагает определенное содержание, включающее в себя несколько уровней. Приведем их, опираясь на идеи Горохова [3], на примере инженерно-технического образования, предназначенного для цикла строительных специальностей (проектирование, строительство, эксплуатация объектов и др.). Первый слой – это, вполне очевидно, «Профессиональная ориентация» или «Введение в специальность». Вторым слоем – «Специальное инженерное образование», который предполагает освоение дисциплин специального содержания, необходимых для данного цикла профессиональной ориентации. К примеру, для специалиста в области строительного менеджмента могут понадобиться знания теории организации и планирования, экономические знания, некоторые разделы социологии и психологии, знания из области теории принятия решений, конфликтологии и др. Третий слой можно назвать «Философско-методологическая практика». Здесь будущий специалист мог бы знакомиться с блоком из трех дисциплин: философией, методологией, наукой и делать это, прежде всего, в рефлексивной манере, формируя конкретный стиль мышления. Другими словами, это должно представлять собой гуманитарное и методологическое введение в предлагаемые в образовательном цикле вуза инженерно-технические дисциплины. В этом процессе, на мой взгляд, философии отводится системно-интегративная и методологическая роль в формировании *социокультурной парадигмы инженерии*, которая должна ориентировать будущего инженера не на ближайшие утилитарно-технологические цели, а на дальние исторически значимые последствия на пути к самосохранению человечества.

Литература

1. *Конев В.А.* Человек в мире культуры / В.А. Конев // Культура, человек, образование: Пособие по спецкурсу. – Изд. 2-е, испр. и доп. – Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000. – 109 с.
2. *Ридлер А.* Германские высшие учебные заведения и запросы двадцатого столетия./ А. Ридлер. – СПб., 1900.
3. *Горохов В.Г.* Философия техники: история и современность. Монография. / В.Г. Горохов. – М.: ИФ РАН, 1997. – 283 с.
4. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике / М. Хайдеггер // Время и бытие. - М.: Республика, 1993. – 238.

Шейн Райан / Shane Ryan
WHY BE MORAL? Humanism in education system

In my paper I attempt to show the significance of the question «why be moral» and provide an answer to that question. I begin by clarifying the problem that is raised by the question, and, in doing so, distinguishing the problem from similar yet different problems. I explain the significance of the challenge it poses and lay out a range of possible responses to the problem before running through the *prima facie* plausibility of each such response. In pursuit of an answer I examine the problem as it's explained in the Republic and I explore the particular response offered to the problem upon its being raised. Having argued that each of these responses is inadequate, I offer alternative possible responses. The responses I ultimately argue for is one that draws on a virtue theoretic explanation as to why one should be moral. Given the challenge facing humanists, amongst others, to the question posed, that a virtue theoretic approach provides a basis for answering this question gives the humanist reason to support the virtue theoretic framework and encourage the education and training of virtues.

Why be moral? The question more fully spelt out asks, why should one be moral? This question can be interpreted as a prudential question, why is it good or self-interested for one to be moral, or at least a question that demands an explanation as to why the moral should trump the prudential. In asking the question we're asking for a reason one way or another. We're not asking for a causal explanation as to why one might be moral. The question may be thought of as asking for a general explanation as to why one should be moral or asking why one should be moral across particular instances.⁶ It is the latter reading of the question with which I'll initially engage. More specifically my paper will first focus on trying to answer why one should act as morality requires in particular cases when not doing so appears to bring big benefits to the person involved.

A different though related debate is whether we should strive to be as morally good as possible, or, as Susan Wolf (1982) puts it, “moral saints”. I take there to be a non-empty distinction between what is morally required of an agent and what is morally supererogatory for that agent. Morally supererogatory just means that which is beyond the morally required but is still

⁶ A further possibility is that the question is asking why one should always be moral.

morally good.⁷ For example, I take it that morality generally requires us not to act with the intention of hurting another person, while it would be good but is not required of us not to spend our free time helping the infirm cross the road. Here I'm interested in examining why one should do what's morally required in a particular instance rather than whether one should do what's superogatory in a particular instance.

There are a limited number of possible general answers to the question asked: (i) that as the question suggests, one should do what morality requires, perhaps for prudential or trumping ethical grounds; (ii) in contrast to what the question suggests, one should not do what morality requires; (iii) what one should do may vary from case to case such that one should sometimes act as morality requires and in others act in violation of the requirements of morality⁸.

Plato considers the question "why be moral?" in the *Republic*. The discussion that concerns us here is the difficulty that is raised by the story given about the ring of Gyges. The story itself is preceded by one of Socrates' interlocutors arguing that justice is merely what is in the interests of the stronger in society and as such is a form of social control. Another of Socrates' interlocutors, Glaucon, introduces the story of the ring of Gyges and argues that it seems to show that the protagonist of the story is better off not doing what morality requires.

The ring of Gyges is a ring that allows the wearer to become invisible. The story of the ring of Gyges is the story of a shepherd who acquires this ring and uses it to seduce the queen and kill the king so as to become king. Glaucon argues that it seems there's no one who would stay just when he could take property at will, have sex with anyone he wanted, or kill anyone he wanted, all without fear of reprisal. He goes on to claim that anyone who didn't do injustice in such circumstances would be praised in public but thought wretched and stupid in private. So the suggestion is that not only are there circumstances when we should violate what is morally required of us, but that there are circumstances such that, we'd be foolish not to do so.

⁷ It should be noted that some ethicists deny the distinction, for example arguing that morality always requires us to bring about the best possible consequences. (Contrast this with consequentialists who argue for a satisficing requirement.)

⁸ Another possible response is to argue that the question itself is somehow problematic.

There are circumstances when we should do what morality requires, for example and according to Glaucon's suggestion, when we have reason to fear that we will be punished by others for not doing so. Obviously if there's a significant enough risk of punishment for a particular immoral action then it clearly may be the case that an agent should do what morality requires. Of course human detection of wrong doing is imperfect and the mere risk of detection by itself isn't a sufficient basis upon which to say that one should not sometimes violate what is morally required of one. Furthermore, it may be the case that one may be punished by one's society for doing what is morally required. A person in Nazi Germany would likely have been punished if they were caught trying to hid Jewish people.

While one might have reason not to do something that violates what is morally required of one because of the risk of reprisals by other agents, one may also have reason not to do such an action if one face internal sanction for doing so. In other words, the shepherd might be better off not killing the king and taking his place if by doing so he would be made miserable with guilt for the rest of his life. This answer seems problematic in that there may be cases in which one would not face internal sanction for wrongdoing, and perhaps even pleasure, and so we'd get the result that in such cases one should violate what is morally required of one.

While human detection of wrongdoing may be imperfect, if there is a God who is an all knowing, all powerful, and just, then one has reason to fear sanction, whether it be in this world or the next, for any wrongdoing; therefore a ground is provided for never violating what is morally required of one.⁹ So, for example, even if the shepherd in the story of the ring of Gyges has the opportunity to kill the king and take his place without fear of human reprisal, if there's a God then we can say that there is a trumping reason not to take that opportunity. Of course one can't appeal to such an answer to our question "why be moral?" if one doesn't think that there's such a God or even that there is a significant chance of there being such a God. All the same the justification for doing what morality requires of one just because otherwise then one will face divine sanction seems a somewhat unsatisfying answer. Before setting out to answer our question, one would have thought that there's a better motivation to do what's morally required of one than that if one doesn't then one will be punished.

When we consider the case of the shepherd who has the opportunity to make himself king and what he should do, a number of possible answers

⁹ We'd have a similar ground not to wrong do if karma exists.

stand-out. One answer is just that he should do it. One way to defend this answer is to say that when there's a conflict between what morality requires and what best promotes our own interests, then we should do the latter.¹⁰ An alternative answer when considering this particular case is simply to deny that killing the king and taking his place is in the first place morally wrong. Perhaps one could argue rule by kings is always illegitimate and that it's not wrong to dispose of an illegitimate ruler. My concern, however, is to answer the question "why should one be moral?", when it conflicts with one's apparent interests. Rather than a case of killing a king so as to take his place, if someone is unsure as to the morality of such an action, one may think of a case of killing or enslaving the innocent so as to promote one's apparent self-interest.

If one wished to deny that the shepherd should kill the king and take his place, one might attempt to justify not doing so on the basis that, despite appearances, it is not in fact in one's self-interest to do so, and that this is not so because of some risk of sanction.¹¹ Why might becoming king by murder not be in the shepherd's best interest? The shepherd will gain much materially by the action, so it can't be on these grounds. For the sake of argument we can stipulate, though this in any case even seems likely, that the shepherd's enjoyment/pleasure will be overall much higher if he lives out the rest of his life as a king rather than as a shepherd. Subjectively, at least in terms of enjoyment, and materially his life will be better if he murders the king and takes his place. We can even further stipulate that of all the choices available to the shepherd, this is the one that will result in the best material and subjective outcome.

If we are to preserve the judgement that it is not in his best interests to do wrong in killing the king so as to take his place, then it looks like we must appeal to some other criterion or criteria which can trump the material and subjective. But this seems possible. A life of enjoyment and material wealth does not seem better, even for the relevant person, than a life of

¹⁰ The answer assumes that the cost of any guilt that the shepherd might feel is outweighed by the gains made by performing the action.

¹¹ Another possible answer is that despite it being in the shepherd's best interests to kill the king so as to take his place, he still shouldn't do so. This assumes that we can have reason to do something or not do something that's in our best interests. I won't explore this answer further here, except to say that the answer I ultimately provide is close in spirit to this.

noble fulfilled purpose, love, friendship, and intellectual enrichment.¹² But won't we imagine the shepherd doing the evil deed and having a life with both the former and the latter? While such an action doesn't seem consistent with noble purpose and love, we could imagine an uncharacteristic action for the sake of argument. I say uncharacteristic as the value of noble purpose and love is surely greatest when they are rooted in one's character. But if this is right, then we're left in a position where we have to say that it was good for the shepherd that he acted uncharacteristically and killed the king so as to take his place. And to the question, why should one be moral?, we're left with the odd answer that one should only be moral as long as it is in one's self-interest. While this may generally be the case, if we think that being moral requires being virtuous, the answer leads to the judgement that if the shepherd can kill the king without sacrificing his virtuous character then he should.

The virtue ethicist can argue that such a choice won't be available to the virtuous agent. Part of being virtuous is acting in virtuous ways and also having the appropriate reactive attitudes to good and bad. The virtuous will be repelled by an evil action, such as killing a king so as to take his place, so it's not realistic that a virtuous agent would do it. Does this mean that an agent would be better off not being virtuous given that it results in them missing out in particular instances on promoting their interests? This needn't be the case. The virtuous person, by being virtuous is locked into certain ways of behaving and seeing the world. Being virtuous is a necessary condition for enjoying the good life so while being locked into these ways of behaving and seeing the world might mean missing out on one-off opportunities to promote one's self-interest, being virtuous still comes out as being best for a person overall.

While the argument I've offered here provides a basis for saying that we should be moral and why we should be moral, it doesn't provide the unconditional answer that we should always be moral. For example, it doesn't provide the grounds to say that the vicious person should not violate what is morally required of them in a particular instance. It also provides what might seem a somewhat odd result as to why we should be moral; because it's in our self-interest. But here «self-interest» is perhaps misleading given that it suggests a stasis. Really, we have reason to be virtuous as it puts us in a position to live the good life, an becoming virtuous

¹² Here my argument is informed by moves made in the debate about theories of the good life against the hedonist position and in support of the objective list system position.

is transformative – it involve change in an agent’s character. The upshot of the latter is that the virtuous person doesn’t act morally out of a calculation as to what’s in her best interests, the virtuous agent does it because, being virtuous, she loves the good.

Шейн Райан

Зачем быть моральным? Гуманизм в системе образования

В своей статье я хочу показать значимость вопроса «Зачем быть моральным?» и дать ответ на этот вопрос. Для начала я проясню проблему, которая связана с этим вопросом, и затем выделю ее среди сходных, но отличных проблем. Я объясню значимость трудности, которую представляет эта проблема, и предложу ряд ее возможных решений, прежде чем непосредственно оценить правдоподобность каждого. В поисках решения я рассмотрю проблему, как она ставится в диалоге «Государство» и исследую предлагаемые в нем ответы. После того, как я покажу, что каждый из ответов не является достаточным, я предложу альтернативные варианты. Решения, которые я, в конце концов, буду защищать, основываются на теоретическом подходе этики достоинства к вопросу о том, «Зачем быть моральным?». Для гуманиста данный вопрос является одним из важнейших вопросов. И то, что теоретический подход этики достоинства позволяет дать ответ на него, является основанием для того, чтобы принимать этот подход и поощрять обучение и воспитание достоинства.

Зачем быть моральным? Более конкретно, зачем конкретному человеку быть моральным? Этот вопрос может быть интерпретирован как апелляция к благоразумию: «Почему быть моральным для кого-то в его интересах или полезно», или, по меньшей мере, вопрос, «Почему мораль должна быть выше благоразумия». Задавая вопрос, мы так или иначе спрашиваем о причине. Мы не спрашиваем о каузальном объяснении того, почему некто мог бы быть моральным. Вопрос можно интерпретировать как вопрос, требующий общего объяснения, «зачем быть моральным» или вопрос о том, зачем быть моральным в конкретных случаях¹³. Именно с последнего прочтения этого вопроса

¹³ Другая возможность интерпретации – вопрос о том, почему человек всегда должен быть моральным.

хотелось бы начать. Более конкретно, в статье я начну с вопроса о том, почему некто должен поступать в соответствии с моральным требованием в конкретных случаях, когда нарушение этих требований очевидно приносит большие преимущества для этого человека.

Другая проблема, хотя и связанная с рассматриваемой, состоит в том, следует ли нам стремиться быть настолько моральными, насколько это возможно, или, как это формулирует Сьюзан Вульф (1982), быть «моральными святыми». Я полагаю, что существует не пустое различие между тем, что является обязательным с точки зрения морали для субъекта и тем, что является моральным сверх-обязательством для этого субъекта. Моральное сверх-обязательство означает нечто сверх того, что требует мораль, но также является моральным благом¹⁴. Например, я считаю, что мораль в общем случае требует от нас поступать так, чтобы не причинять страдания другим людям, хотя было бы хорошо, если бы мы помогли в свое свободное время инвалиду перейти через дорогу. Здесь меня интересует, прежде всего, то, что является обязательным с моральной точки зрения в конкретном случае, а не то, следует ли человеку делать нечто сверх-обязательное в конкретном случае.

Есть ограниченный набор возможных общих ответов на поставленный вопрос: 1) человек должен поступать в соответствии с моральными обязательствами, возможно из благоразумия или этических соображений; 2) человек не должен поступать в соответствии с тем, что требуют мораль; 3) в каждом конкретном случае поступки человека могут определяться моральными обязательствами или решением поступать вопреки им¹⁵.

Платон рассматривает вопрос «зачем быть моральным?» в «Государстве». Обсуждение, которое нам интересно здесь, касается трудности, возникающей в связи с мифом о перстне Гига. Этому мифу предшествует речь одного из собеседников Сократа, в которой обосновывается следующая мысль: справедливость есть лишь интерес сильнейшего в обществе и является, таким образом, формой общественного контроля. Другой из собеседников Сократа, Главкон, рас-

¹⁴ Необходимо ответить, что некоторые специалисты в области этики отрицают это различие, и полагают, что мораль всегда требует от нас стремиться к тому, чтобы следствия наших поступков были наилучшими (Сравните этого с конвенционалистами, которые выступают за удовлетворительное условие).

¹⁵ Другой возможный ответ заключается в том, чтобы утверждать, что сам вопрос проблематичен.

сказывает миф о перстне Гига, чтобы показать, что герой находится в более выгодном положении, если не поступает в соответствии с требованиями морали.

Перстень Гига – это кольцо, которое позволяет надевшему его стать невидимкой. Миф о перстне Гига – это миф о пастухе, который получает этот перстень и использует его, чтобы соблазнить царицу, убить царя и самому стать царем. Главкон доказывает, что не существует такого человека, который бы воздержался, если бы у него была возможность безнаказанно брать все, что захочешь, иметь любовные утехи или убить кого угодно. Он продолжает далее, что всякий, кто не стал бы творить несправедливость в таких обстоятельствах, получил бы публичное одобрение, но про себя другие думали бы, что он глупец. Т.е. аргумент состоит в том, что не только бывают обстоятельства, в которых мы должны поступать вопреки требованиям морали, но что эти обстоятельства таковы, что было бы глупо не поступать так.

Существуют обстоятельства, когда нам следует быть моральными. Например, как предлагает Главкон, когда мы имеем основания полагать, что будем наказаны за неморальное поведение. В этом случае субъекту надлежит поступать в соответствии с моральными требованиями. Конечно, люди не всегда обнаруживают совершение плохого поступка, и сам по себе риск, что это станет явным, не является достаточным основанием для соблюдения моральных норм. Более того, общество может наказывать за моральный поступок. Тот, кто помог бы еврею в фашистской Германии, был бы наказан, если бы это вскрылось.

Помимо боязни наказания со стороны других, требование поступать морально может исходить изнутри. Например, пастуху было бы лучше не убивать царя и не занимать его место, если бы он потом всю жизнь раскаивался от сознания собственной вины. Этот ответ кажется проблематичным, так как могут быть случаи, в которых у человека нет внутреннего осуждения за неправильный поступок, и наоборот, это приносит ему удовольствие. Так что в таком случае мы приходим к выводу, что нужно нарушить моральную заповедь.

Но, хотя человеческие способности выявить зло могут быть несовершенными, если есть Бог, который все знает, который всемогущ и справедлив, тогда есть причина бояться наказания в этом мире или следующем, за любое злодеяние. Таким образом, предлагается основание, чтобы никогда не поступать вопреки морали. То есть, даже если пастух в мифе о перстне Гига имел возможность убить царя

и занять его место, не боясь возмездия со стороны людей, то, если Бог существует, то можно возразить, что это убедительная причина не поступать так. Конечно, если кто-то не считает, что Бог существует, или не верит, что есть вероятность, что он существует, то к такому аргументу нельзя апеллировать в поисках ответа на вопрос «зачем быть моральным». В любом случае представляется неудовлетворительным оправдание морального поступка только страхом перед божественным воздаянием. Прежде чем ответить на наш вопрос, хотелось бы найти более совершенное основание поступать морально, чем страх перед наказанием.

Когда мы рассматриваем случай с пастухом, который имел возможность сделать себя царем, и спрашиваем, что ему нужно сделать, возможно несколько вариантов ответа. Первый ответ: он должен стать царем. Этот ответ аргументируется тем, что при наличии конфликта между моральным требованием и потребностями личности, мы должны предпочесть последнее.

Еще один ответ состоит в том, чтобы отрицать аморальность убийства царя. Возможно, кто-то скажет, что власть царя никогда не легитимна, и было бы правильным избавиться от нелегитимного правителя. Меня, однако, заботит вопрос, почему стоит быть моральным, когда это противоречит собственным интересам человека. Вместо рассмотренного примера, если кто-то не уверен в моральности убийства царя, можно рассмотреть пример с убийством или порабощением невинного человека ради удовлетворения собственных интересов.

Если кто-то все же настаивает, что мы не должны отказываться от мысли, что убивать царя и занять его место – не в интересах пастуха, то мы должны обратиться к некоторому другому критерию или критериям, которые могут превзойти материальное благополучие и субъективное удовольствие. Но это кажется возможным. Жизнь в удовольствии и материальном благополучии не кажется лучше, даже для такого человека, чем жизнь, наполненная служению благородной цели, любовью, дружбой и духовным обогащением. Но разве нельзя представить пастуха, делающего злое дело и имеющего все сразу? В то время как такое действие не кажется совместимым с благородной целью и любовью, мы могли вообразить, ради спора, что поступать так для пастуха не характерно, не в соответствии с его характером. Я говорю нехарактерно, так как ценность благородной цели и любви является, конечно, самой большой, когда стремление к ним является частью достоинства личности. Но если это верно, то

нас оставляют в положении, где мы должны сказать, что для пастуха было хорошо, что у него не было качеств моральной личности и что он убил короля, чтобы взять его место. И к вопросу, почему нужно быть моральным? Нас оставляют со странным ответом, что нужно быть моральным только пока это в наших личных интересах. В то время как это может вообще иметь место, если мы думаем, что быть моральным требует быть добродетельным, то этот ответ приводит к суждению, что, если пастух может убить короля, не жертвуя своим достоинством, то он должен сделать это.

Но теоретик этики достоинства может возразить, что такой выбор не будет доступен достойному человеку. Иметь достоинство – значит выбирать добро и вырабатывать соответствующее отношение к хорошему и плохому. Достоинство будет отталкивать зло, такое как убийство царя с целью занять его место. Таким образом, не реалистично, что достойный человек мог бы так поступить. Означает ли это, что для субъекта было бы лучше не быть добродетельным в некоторых случаях, когда это не в его личных интересах? Это не обязательно должно иметь место. Достойный человек, будучи добродетельным, нацелен на определенные способы поведения и видения мира. Иметь достоинство является необходимым условием для того, чтобы жить благополучно, поэтому, нацеленность на определенные способы поведения и видения мира может означать упущение каких-то возможностей, но в целом быть для субъекта наилучшим выбором.

В то время как аргумент, который я предложил здесь, дает основание для того, чтобы быть моральным, но это основание не безусловно. Например, оно не отвечает на вопрос, почему человек, который не имеет достоинства, должен поступать морально в конкретном случае. Также отсюда следует несколько странный результат, что быть моральным – это в наших личных интересах. Но «личный интерес» тут, возможно, вводит в заблуждение, поскольку предполагает отсутствие развития. Действительно, причина быть добродетельным в том, что это трансформирует нас – влияет на изменение в характере личности. Результат последнего – то, что достойный человек не действует морально из подсчета того, что находится в его интересах, субъект, имеющий достоинство, поступает морально, потому что, будучи добродетельным, он любит добро.

(Перевод А.Р. Каримова, В.А. Казаковой)

А.Г. Сабиров

Гуманизация и гуманитаризация образования в современном российском обществе: механизмы реализации

Проблемы гуманизации и гуманитаризации современного образования в Российской Федерации активно обсуждаются в социально-философской литературе. В ней подчеркивается необходимость дальнейшей гуманизации и гуманитаризации современного образования, выявляется их сущность, особенности ее проявления в российском обществе, указывается на преобладание в образовании технократической составляющей над гуманитарной составляющей, определяются методы и формы его гуманизации и гуманитаризации и т.д. [см.:1]. Вместе с тем, в данной литературе в недостаточной степени выявлены конкретные механизмы реализации гуманизации и гуманитаризации образования, их общие и особенные свойства, формы их взаимодействия и взаимовлияния. Все это не позволяет современному образованию решить те задачи, которые ставит перед ним общество, новый закон РФ об образовании (в нем гуманистический характер образования определяется как принцип государственной политики в сфере образования) [2]. Рассмотрим данные аспекты этой проблемы подробнее.

Гуманизация современного образования – это процесс, характеризующийся:

- признанием человека главным объектом, предметом и целью изучения всего комплекса математических, естественно-технических и особенно социально-гуманитарных наук, преподаваемых в различных образовательных учреждениях;

- рассмотрением человека как высшей самоценности, самоцели развития общества в целом, образования в частности,

- определением основной целью образования формирование и развитие культурного и духовно развитого человека;

- формированием благоприятных межличностных взаимоотношений между всеми людьми, участвующими в образовательном процессе, переходом во взаимоотношениях от формулы «обучающий – обучаемый» к формуле «человек – человек»;

- демократизацией взаимоотношений обучающего и обучаемого;

- использованием человеческого потенциала обучающего и обучаемого в повышении качества и результативности образования.

Гуманитаризация современного образования – это процесс, характеризующийся:

- оптимизацией соотношения технократического и гуманитарного начал в образовании, являющихся двуедиными составными частями в образовании;

- введением в перечень изучаемых наук в различных образовательных учреждениях определенного количества актуальных, практически значимых наук о человеке, культуре, обществе;

- усилением гуманитарных функций преподаваемых в различных образовательных учреждениях комплексов математических, естественно-научных, социально-политических дисциплин;

- введением в перечень изучаемых наук ряда интегративных, обобщающих дисциплин (например, гуманитаристики или человековедения), обладающих наибольшими гуманизационными и гуманитарными возможностями.

Гуманизация и гуманитаризация образования предусматривают, как писал А. Печчеи, выполнение трех основных задач: во-первых, формирование у человека чувства глобальности судьбы любого человека (связь человека со всеми людьми), во-вторых, формирование чувства справедливости (взаимоотношения людей на основе социальной солидарности, партнерства, рационального распределения), в-третьих, формирование нетерпимости к насилию (воспитание толерантности, допуска инакомыслия, уважения к людям) [3, с.183].

Гуманизация и гуманитаризация современного образования обладают как общими, как и особенными свойствами.

Общим для гуманизации и гуманитаризации является следующее:

- сфера реализации: оба процесса касаются одного и того же социального института (образования), который является важнейшим фактором социализации человека;

- человек как главный объект: оба процесса направлены на очеловечивание наук, изучаемых в различных образовательных учреждениях;

- глобалистский характер: оба процесса являются всеобщими и общезначимыми, касаются всех систем и уровней образования во всех странах мира;

- цели и задачи: оба процесса преследуют цели развития культурного и духовно развитого человека, с появлением которого связывается решение глобальных проблем человечества;

– необходимый характер: без гуманизации и гуманитаризации образование не сможет выполнить социальный заказ общества на формирование определенного типа человека и др.

Особенным для гуманизации и гуманитаризации является следующее:

– определенные сущностные характеристики: гуманизация – это определение человека главным предметом всех наук, гуманитаризация – это введение ряда наук о человеке и обществе в перечень изучаемых наук;

– значимость: гуманизация является стратегической целью, гуманитаризация – механизмом ее реализации;

– основные ориентиры: гуманизация направлена, в основном, на сознание человека, гуманитаризация – на знание человека, на содержание, методику образования;

– причинно-следственные, последовательные аспекты реализации: гуманизация является ведущей причиной, обуславливающей необходимость гуманитаризации, выступающей следствием;

– сложность: гуманизация является задачей, наиболее трудной для решения, так как предусматривает изменение некоторых сущностных характеристик человека; гуманитаризация, как введение общекультурных дисциплин, осуществляется проще.

Важнейшей задачей реформирования современного образования является полная реализация в нем процессов гуманизации и гуманитаризации, обеспечение их единства. Гуманизация и гуманитаризация обладают различной значимостью в образовании. Гуманизация выступает ведущей закономерностью развития образования, она определяет стратегию и концепцию реформирования образования. Она направлена непосредственно на человека, на его сознание, духовность и определяет сущность, основные цели и задачи образования, затрагивает всю систему образования в целом, включая взаимоотношения людей в этой сфере. Гуманитаризация образования в свою очередь является подчиненной закономерностью образования, она определяется необходимостью гуманизации образования. Она является инструментом, механизмом, технологией достижения гуманизации образования.

Для обеспечения полной гуманизации и гуманитаризации современного образования необходимо осуществить следующее.

1. Создать общую гуманистическую и гуманитарную среду в российском обществе, так как в настоящее время в РФ построено либерально-рыночное общество, в котором, как писал Э. Фромм, «человек не заинтересован ни в собственной жизни, ни в собственном счастье, он озабочен тем, чтобы не утратить способность продаваться» [4, с. 67].

2. Определить основными целями российского образования формирование и развитие человека и как компетентного специалиста, и как культурного и духовно развитого человека.

3. Разработать комплексную программу поэтапной гуманизации и гуманитаризации современного образования в Российской Федерации и немедленно приступить к ее реализации.

4. Обеспечить баланс между предметами естественнонаучного цикла, решающими, в первую очередь, задачу профессиональной подготовки человека, и общекультурными, социально-гуманитарными предметами, решающими, прежде всего, задачи личностного развития человека.

5. Повысить социальный статус и качество преподавания социально-гуманитарных наук, преподаваемых в различных образовательных учреждениях и обладающих наибольшими гуманизационными и гуманитарными возможностями.

6. Демократизировать в системе образования все взаимоотношения обучающего и обучаемого в различных образовательных учреждениях, сформировать в них благоприятный, социально-психологический климат.

7. Полнее реализовать гуманизационные и гуманитарные функции предметов общекультурного (например, литературы, истории, географии, физкультуры и т.п.) и естественнонаучного циклов, изучаемых в различных образовательных учреждениях.

8. Ввести в перечень изучаемых предметов во всех образовательных учреждениях интегративный предмет «человековедение», имеющий задачей, во-первых, рассмотреть окружающий мир в человеческом измерении, во-вторых, выявить место и роль человека в данном мире, в-третьих, объяснить человеку его смысл жизни, предназначение в данном мире.

Гуманизация и гуманитаризация современного образования в Российской Федерации являются задачами, которые быстро решить не представляется возможным. Культурный и духовно развитый человек – это постепенно становящийся человек. Тем не менее, если сегодня не ставить задачи формирования такого человека, то он не по-

явится и в будущем. Общество должно решать данную задачу, так как, прежде всего, гуманизация и гуманитаризация образования могут привести, как писал М. Хайдеггер, к началу процесса «возвращения к человеку, к человечности» [5, с. 319].

Таким образом, во-первых, гуманизация образования – это процесс признания основным предметом и целью изучения всех наук человека, оптимизации межличностных отношений людей в сфере образования, формирования и развития человека-гуманиста; а гуманитаризация образования – это процесс введения ряда предметов о человеке в перечень наук, изучаемых в различных образовательных учреждениях, усиления общекультурных возможностей данных и других наук, во-вторых, гуманизация и гуманитаризация современного образования должны быть реализованы в полной мере, так как именно они позволят формировать и развивать человека не только как компетентного специалиста, но и как культурную и духовно развитую личность, в-третьих, основными механизмами успешной гуманизации и гуманитаризации современного образования являются гуманизация современного российского общества и смена технократической парадигмы российского образования на гуманитарную парадигму.

Литература

1. *Газман О.С.* Содержание гуманистического образования / О.С. Газман. – М.: УВД «Ипноватор», 1995. – 103 с., Кузнецова А.Я. Социально-философский аспект гуманизации образования. Автореферат на соиск. уч. степени д.филол.н / А.Я. Кузнецова. – Новосибирск, 2005. – 42 с., Мейдер В.А. Концепция гуманизации и гуманитаризации образования: сущность, направления, проблемы / В.А. Мейдер В.А. – Волгоград, 1998. – 56 с. и др.
2. Федеральный закон от 29.12.2012.№ 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации». URL: zakonrf.info/ob-obrazovanii/ (дата обращения: 29.08.2013).
3. *Печчеи А.* Человеческие качества / А. Печчеи – М.: Прогресс, 1980. – 320 с.
4. *Фромм Э.* Бегство от свободы / Э. Фромм. – М.: Мысль, 1998. – 345 с.
5. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1990. – С. 314 – 356.

Ж.В. Федорова
**Становление толерантности молодежи:
гуманитарные стратегии**

Толерантность – это одна из характеристик, определяющих характер современного этапа развития общественных отношений. Она является важным системообразующим фактором жизни общества, влияя на состояние социальной и психологической атмосферы в нем, на межличностные отношения, политику и этнополитику.

Важность этого феномена в современной жизни огромна, что проявилось, в частности, в том, что ЮНЕСКО принята Декларацию принципов толерантности. Среди этих принципов – уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, форм самовыражения и способов проявления человеческой индивидуальности, гармония в многообразии, направленность на достижение мира и содействие замене культуры войны культурой мира. Поэтому формирование толерантности является актуальной задачей воспитания современного студенчества.

В содержании понятия «толерантность» современные исследователи [1, с. 7] выделяют различные аспекты, такие, как устойчивость, выносливость, терпимость, допустимость, самоограничение. Однако очень часто указывают и на то, что российскому сознанию феномен толерантности остается подчас чуждым: «Наше мышление характеризует скорее полярность, категоричность, нетерпимость» [2, с. 156-157].

Особенно ярко эти проявления заметны в современной России. Постоянная миграция различных этносов на ее территорию вызывает у русских опасение, страх перед возможным ущемлением «национального достоинства». Проявления таких эмоций различны – от индифферентности, агрессии и безразличия до ксенофобии (страха и ненависти по отношению к людям иной нации). Так или иначе, интолерантность ведет к усилению агрессивности, распространению шовинистских и фашистских идей. Ближайшими следствиями могут стать войны, погромы, терроризм. Следовательно, воспитание толерантности следует рассматривать в качестве важнейшей социальной задачи.

Если исходить из буквального значения понятия «толерантность», то оно восходит к латинскому слову «*tollo*» – «считать своим ребенком, воспитывать, пестовать» и связано с воспитанием челове-

ка, с его образованием. Поэтому толерантность – это, в первую очередь, воспитанность, требующая самоограничения и позволяющая относиться к другому (иному, не такому, как я) с позиции равного. Она предполагает принятие другого таким, какой он есть, предполагает мысленное движение к пониманию, без отказа от собственной позиции, но и без навязывания ее партнеру. Человеку может быть что-то непонятно в плане других нравственных норм, другой культуры, но это не дает ему право чувствовать свое превосходство [см.: 3, с. 5-7].

К базовым принципам толерантности следует отнести:

- отказ от насилия;
- добровольность выбора, акцент на искренности убеждений, «свобода совести»;
- подчинение законам, традициям и обычаям общества, к которому принадлежишь;
- принятие Другого, который может отличаться по разным признакам – национальным, расовым, культурным, религиозным.

Таким образом, уже в основе самого процесса воспитания заложена идея добровольного и осознанного отношения к поведению и поступкам другого. И если воспитание – это процесс взаимодействия, то связан он именно с толерантностью – с терпением и терпимостью, это обучение таким способам поведения и реагирования, которые не наносят вреда Другому, которые учитывают его интересы.

Сегодня, вероятно, необходимо подумать о формировании новой культуры отношений в обществе, построенной на определенных принципах толерантности.

Этому, в первую очередь, могут помочь гуманитарные стратегии, связанные с различными образовательными программами для молодежи, которые могут быть реализованы как в учебное, так и во внеучебное время. Такие программы должны способствовать улучшению взаимопонимания, укреплению терпимости в отношениях как между отдельными людьми, так и между различными группами (возрастными, этническими, социальными, культурными, религиозными). С этой целью важно ввести в программу соответствующих курсов вузовских дисциплин (философии, педагогики, психологии, социологии, политологии, правоведения, культурологии, религиоведения) соответствующие аспекты рассмотрения толерантности.

Для примера рассмотрим курс общей философии, который преподается у студентов всех направлений подготовки. По окончании курса студент, в том числе, должен знать условия формирования личности, ее ответственности за сохранение жизни и культуры; понимать роль ненасилия в истории и человеческом поведении, нравственных обязанностей человека по отношению к другим и самому себе. А почему бы не включить в программу философского образования раздел по формированию толерантного сознания, который должен быть направлен на противодействие влиянию, вызывающему чувство страха и отчуждения по отношению к другим? Такой раздел способствовал бы формированию у молодежи навыков независимого мышления, критического осмысления и выработки суждений, основанных на моральных ценностях. Что в эпоху всемирных миграций может быть актуальней? И кто, как не преподаватель высшей школы, может привить ростки терпимости и устойчивости?

Идея толерантности должна стать одной из основных и во внеучебное время. Известно, что вузы проводят определенное количество культурно-массовых мероприятий. Их организаторы могли бы продумать систему обучающих факторов, способствующих культивированию идеи толерантности и включать их в свои проекты. Например, в Казанском государственном энергетическом университете уже не первый год с большим успехом проводится День иностранного студента, в котором участвуют студенты с Африканского континента, из Монголии, Вьетнама, Китая и других стран, обучающиеся в различных вузах г. Казани. Или другое мероприятие – «Между Волгой и Уралом», проводящее межкультурные параллели, показывающее ценность сосуществования славянских и финно-угорских народов и культур. Подобные мероприятия формируют настоящую дружбу народов, культивируют взаимопомощь, показывают культуру различных стран, учат бережно относиться к традициям и ценностям народов мира.

Что может сделать в этом направлении отдельный кафедральный коллектив? Приведем пример из опыта работы кафедры философии Казанского государственного энергетического университета. В рамках научно-исследовательской работы студентов (НИРС) развивается направление «Толерантность как философская, социальная и психологическая проблема: взгляд молодых». Например, Кутлубаев И. разрабатывает тему «Толерантность и религия», Айдемирова Р. – «Формирование толерантного сознания», Краснова А. – «Толерант-

ное отношение к детям с ограниченными возможностями»; Кузнецов А. – «Толерантность как составляющая характеристика человеческой природы». Отметим, что все перечисленные студенты учатся на технических специальностях.

Студенты делают доклады и презентации, выступая с ними на университетских научных мероприятиях – на Международной Молодежной конференции «Гинчуринские Чтения», на Аспирантско-магистерском семинаре, а также участвуют во внеуниверситетских мероприятиях: во Всероссийской научно-практической конференции «Мы строим свое будущее сами: традиции и инновации студенческого самоуправления» (Уральский государственный педагогический университет), в Межвузовской научно-практической конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Общество, государство, личность: проблемы взаимодействия в условиях рыночной экономики», в Международной Молодежной конференции «Туполевские Чтения» (Казанский государственный технический университет), в Аспирантско-магистерском семинаре Казанского государственного аграрного университета. Ряд работ оформляется в виде статей в соавторстве с научными руководителями (Например, Фёдорова Ж.В., Кутлубаев И. Толерантен ли ислам? // Вестник КГЭУ. 2013. №4.). Нам кажется, что участие в подобных мероприятиях не только формирует навыки научной работы и самостоятельного критического мышления, но и учит студентов продуктивному мышлению, искусству правильной полемики, внимательному отношению к слову и мнению Другого.

Итак, в настоящее время имеет большое значение осознание важности феномена толерантности для российского общества. Проблема воспитания толерантности должна объединить специалистов разных направлений и уровней – руководителей, преподавателей, психологов, воспитателей, кураторов, лидеров молодежных организаций и объединений, а также представителей разных возрастных групп.

Литература

1. *Асмолов А.Г.* На пути к толерантному сознанию / А.Г. Асмолов. – М.: Центр социальных инноваций, 2000. – 255 с.
2. *Цветкова И.В.* Идея толерантности и русская культура / И.В. Цветкова // *Философия культуры-97: Человек в культуре и культура в человеке: Тезисы Всероссийской научной конференции.* Самара: СамГУ, 1997. – 184 с.
3. *Валитова Р.Р.* К истории понятия толерантности / Р.Р. Валитова. – М.: МГУ, 1994. – 194 с.

V. ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ – УТОПИЯ ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ?

В.В. Бушуев, В.С. Голубев

Социогуманизм – эволюционно обусловленное будущее России и мира

В рамках исследований, проводимых в Институте системного анализа РАН, Институте энергетической стратегии и Институте глобальных проблем энергоэффективности и экологии, была разработана методика и проведены расчеты национального богатства и показателей качества жизни для стран мира, которые обобщены в ряде монографий [см.: 1-3].

Россия по величине производства человеческого капитала занимает 168 место в мире, а по производству социального капитала – 100 место [2]. Столь неблагоприятное положение связано с низкой рождаемостью и продолжительностью жизни, высокой суицидностью и преступностью, большим социальным расслоением и рядом других факторов. Вывод: страна переживает острый социогуманитарный кризис – кризис человека и модели развития. Эволюционно обоснованный выход из кризиса – социогуманитарный переход, строительство социогуманитарного государства [1-4]. Данные результаты основываются на новой естественно-гуманитарной науке – эргодинамике [3,4].

Эргодинамика изучает эволюционирующие системы, их функционирование и развитие с самых общих энергетических позиций: трансформации различных видов энергии в процессе совершения работы («эрг» – работа). Естественно-гуманитарный синтез реализован на основе введения в аппарат эргодинамики величины «человеческий капитал».

Одним из приложений эргодинамики является учение социогуманизма [1-3], являющегося распространением гуманизма на социум. Учение социогуманизма имеет научный базис, составляющие которого: теория социоприродного развития; системная теория капитала; оригинальная концепция национального богатства и качества жизни; теория социогуманитарного государства; мировоззрение социогуманизма.

Теория социоприродного развития рассматривает с общих энергетических позиций функционирование и эволюцию систем, неравновесных относительно окружающей среды («устойчивое неравновесие») в допущении внутреннего равновесия в самих системах («поддерживающее равновесие»). Принципиальное значение при этом имеет введение и использование понятия «структурная энергия». Она соотносится с работой термодинамически обратимого процесса образования («сборки») системы из простых веществ. Структурная энергия является потенциалом системы: чем она больше, тем больше совершаемая системой работа (при прочих равных условиях). Впервые дан обоснованный критерий прогресса – рост структурной энергии системы. Широко используется метод триалектики. Развитие включает в себя две противоположности, которые разрешаются рождением «нового», являющегося гармоничным синтезом противоположностей.

Экологический кризис. Сущность феномена жизни состоит в том, что жизнь неизбежно изменяет среду обитания, приспособлявая ее под себя. Не является исключением и человек, отличаясь лишь существенно большими масштабами преобразования среды. Поэтому преобразование биотической среды сопровождается прогрессом социумов, но лишь до определенного предела («антропогенный предел Земли»). При превышении этого предела дальнейшее преобразование биотической среды неизбежно приводит к социальному регрессу. Проблема охраны окружающей среды фактически сводится к проблеме ее гуманизации.

Системная теория капитала рассматривает капитал системно, учитывая его составляющие: физический капитал, человеческий, социальный, природный и др. Остановимся особо на теории человеческого капитала.

Теория первоначально развивалась западными учеными. Идеологи либерализма рассматривали (и продолжают рассматривать) человека только как существо социальное, для них человек – это в первую очередь работник. В их интерпретации человеческий капитал – интеллектуальный капитал, который характеризует качество человека как работника. Но человек – существо не только социальное, но еще и биологическое, и духовное. Поэтому человеческий капитал имеет три составляющих: витальную (характеристика физического здоровья), интеллектуальную и духовную (характеристика качества человека как носителя нравственности). Такая трактовка человеческого капитала потребовала введения нового понятия – социогуманитарное государство [4].

Концепция национального богатства и качества жизни позволяет объективно судить о развитости стран мира и регионов. Национальное богатство (страновой, региональный капитал) является важнейшей характеристикой социумов – потенциалом развития. Национальное богатство стран мира оценивается в разработках Всемирного банка, а качество человека – в рамках Программы развития ООН (ПРООН). Всемирный банк [5,6] оценивает будущее потребление в странах мира за среднее время жизни одного поколения, которое составляет 25 лет. Эта величина не имеет прямого отношения к национальному богатству. В рамках же новой концепции [2,3] рассчитывается весь накопленный в странах мира капитал. Индекс развития человека (ИРЧ), используемый в работах ПРООН [7,8], вводится субъективно и имеет частный характер. Нами [1-3] рассчитывается индекс качества жизни (ИКЖ), который выводится дедуктивным методом и учитывает наиболее существенные составляющие качества жизни. Предложенный метод расчета национального богатства – альтернатива методу Всемирного банка, а ИКЖ – развитие подхода ПРООН.

На основе разработанной методики проведен расчет национального богатства (странового капитала) и индекса качества жизни всех стран мира и субъектов Российской Федерации [1-3]. Установлен их рейтинг по данным показателям.

Теория социогуманитарного государства [1-4] построена дедуктивным методом – на основе общей теории социоприродного развития. Социогуманитарное государство является закономерным этапом развития в ряду либеральное-социальное-социогуманитарное государство. Если в либеральном государстве функционирует «человек экономический», а в социальном – «человек социальный», то в социогуманитарном – «человек социально-духовный». В центре социогуманитарного государства стоит человек, его гармоничное развитие, означающее опережающий сопряженный рост составляющих человеческого капитала – витальной, интеллектуальной и духовной. Экономика перестает быть целью, а становится средством гармоничного развития человека. Оптимальным на современном этапе является государство с регулируемой рыночной экономикой, ориентированной через систему налогов и социальную политику на развитие человека.

В социогуманитарном государстве реализуется, согласно триалектике, сопряжение противоположностей (издревле известный принцип «все в меру»). Авторитаризм и демократия. Права (свободы) сопряжены с обязанностями. Прогресс обеспечивается сопряженным гармоничным ростом составляющих странового капитала. Рост материального богатства (физического капитала) индивидов - одна из составляющих прогресса, но до определенного предела, выше которого такой рост становится фактором регресса. Главный субъект прогресса – средний класс.

«Общество потребления» является прогрессивным лишь до определенного предела удовлетворения потребностей, при превышении которого происходит регресс. Современность отвечает такому пределу (имеются в виду в первую очередь развитые страны). Поэтому переход от «общества потребления» к «обществу социального гуманизма» эволюционно обоснован.

Социогуманизм – идеология социогуманитарного государства. Согласно социогуманизму жизнь – высшая ценность бытия. Основное богатство человека заключено в нем самом, а не во внешних обстоятельствах его жизни. Гуманитарные ценности приоритетны по сравнению с материальными (во всяком случае, они должны гармонично сочетаться).

Установка вульгарного материализма «бытие определяет сознание» не содержит обратной связи, ответственной за устойчивость социальных систем. В устойчивом социуме должны быть задействованы одновременно противоположные установки: не только «бытие определяет сознание», но и «сознание определяет бытие». Человеку социогуманитарной цивилизации не нужно «все». Ему нужно лишь то, что способствует его самореализации и раскрытию творческого потенциала. Вульгарный материализм, установка «служение себе» разрушает цивилизацию изнутри. В социогуманизме духовность приобретает особый оттенок: духовный человек тот, кто осознает что жизнь – высшая ценность. И в соответствии с этим он ведет строй своей жизни.

Социогуманитарный проект для России. Может быть, впервые теория социального развития выведена на основе естественно-гуманитарного синтеза, с использованием аппарата естественной науки [3,9].

В отличие от большинства проектов социального переустройства, которые строятся индуктивным методом, Социогуманитарный проект основан на дедуктивном методе – от теории социоприродного

развития к теории социогуманитарного государства. Поэтому проект обладает необходимой научной базой. Индуктивный метод имеет ряд существенных недостатков, среди которых: субъективизм, невозможность учета существенных факторов, преувеличение или преуменьшение роли других и т.п. Индуктивный метод необходимо контролировать и корректировать дедуктивным.

Российский Социогуманитарный проект включает в себя следующие разделы. 1. Цель и задачи проекта. 2. Почему не приемлем «либерализм по-русски»? 3. Научная основа и принципы социогуманизма. 4. Национальное богатство и качество жизни: мир и Россия. 5. Социогуманитарное государство. 6. Общество, государство, личность: проектируемое состояние. 7. Предпосылки построения в России социогуманитарного государства. 8. Об общественном социогуманитарном движении. 9. Манифест социогуманизма.

Главные составляющие социогуманитарного перехода:

- от общества потребления» к обществу социального гуманизма;
- от социального к социогуманитарному государству;
- от «человека социального» к человеку «социально-духовному».

Новый путь включает в себя: цель – национальная идея гармоничного развития человека; средство реализации цели – социогуманитарное государство; практическая реализация цели – социогуманитарное строительство как «Народное Дело». Или кратко: духовность-гуманизм-народность.

Мировой социогуманитарный проект. Между тем, неблагоприятная ситуация в мире в целом: глобальные проблемы, войны, отставание гуманитарной составляющей развития от техногенной, низкая рождаемость в развитых странах и многое другое. Мир в целом также переживает острый системный кризис. Мир по-прежнему развивается стихийно. Мир не знает, куда идти.

Кризис развития обусловлен ресурсными и экологическими ограничениями на экономический рост. Но капитализм всегда стремился к получению максимальной прибыли, и требование ограничений на нее ему противоестественно.

Кризис поставил перед человечеством вызов – как изменить существующую модель развития. Чем же ответил на этот вызов коллективный разум человечества?

Наиболее эволюционно продвинутая часть западного общества в лице ученых и политиков выработала такой ответ. Гуманитарная наука пошла привычной дорогой индуктивного анализа, а политики –

дорогой «здорового смысла». В результате появилась глобальная концепция устойчивого развития (Sustainable Development), озвученная в 1992 г. на Всемирном форуме «Конференция ООН по окружающей среде и развитию».

Фактически концепция устойчивого развития выносит обвинительный приговор капитализму, «обществу потребления». Но в ней не делается следующего шага – признать необходимость эволюционного преобразования существующего социального строя. Этот шаг осуществлен в учении социогуманизма.

Недостаточность концепции устойчивого развития, необходимость научного прогноза будущего мира побудили нас обобщить Социогуманитарный проект, разработанный для России, перенеся его на мир в целом [10].

Главный порок существующей «материальной» цивилизации – низкая «цена» человека, недопустимо низкое место гуманитарных ценностей в их системной иерархии. В новом столетии предстоит социогуманитарный переход – переход к новому цивилизационному укладу, где функционирует «человек социально-духовный». Научная основа Мирового проекта аналогична российскому проекту. По-новому написан раздел «Общество, государство, личность: проектируемое состояние». Вместо последующих разделов российского проекта составлены другие: от «общества потребления» - к «обществу социального гуманизма»; как вырастить «поколение счастья»; о программе действий.

Авторы рассматривают данный проект в русле современного цивилизационного процесса – как дальнейшее развитие и конкретизацию концепции устойчивого развития.

Литература

1. Бушуев В.В., Голубев В.С. Социоприродное развитие / В.В.Бушуев – М.: Энергия, 2007. – 326 с.
2. Бушуев В.В., Голубев В.С. Эргодинамика-экоразвитие-социогуманизм. / В.В.Бушуев. – М.: Ленанд, 2010. – 336 с.
3. Бушуев В.В., Голубев В.С. Основы эргодинамики. Издание второе, исправленное и дополненное. / В.В. Бушуев – М.: Ленанд, 2012. – 320 с.
4. Бушуев В.В., Голубев В.С. Основы эргодинамики. / В.В. Бушуев. – М.: Энергия, 2002. – 228 с.
5. Where is the Wealth of nation? Measuring capital for the 21st Century. – Washington: World Bank, 2006. – 29 p.

6. The Changing Wealth of Nations. 2011. Measuring Sustainable Development in the New Millennium. – Washington, World Bank, 2011 – 212 p.
7. Доклад о человеческом развитии 2011. – М.: Весь мир, 2011. – 176 с.
8. Доклад о развитии человеческого потенциала в Российской Федерации 2009. – М.: Дизайн-проект «Самолет», 2010. – 180 с.
9. Будущее России. Социогуманитарный проект. – М.: Ленанд, 2011. – 72 с.
10. Голубев В.С., Олейник О.В. Будущее мира. Международная социогуманитарная программа. / В.С.Голубев – М.: Русский научный клуб, 2012. – 63 с.

Г.Э. Галанова

О гуманистических перспективах постсоветского российского общества

Текущее общественное состояние развитых стран, как правило, определяется в качестве ситуации «пост»-: постмодерн, постсоциализм, постсоветское общество (в случае, в том числе, России). Осмысление российского общества в качестве постсоветского подразумевает, с одной стороны, выявление кризисных явлений, которые исследователь может связывать с закатом «советской империи» и уходом преимуществ социализма, с другой – выявление интегративных процессов, общих и для постсоветской России, и для мирового постмодерного контекста. В статье речь пойдет о тех тенденциях, которые позволяют, несмотря на противоречия сегодняшней российской реальности, скорее увидеть гуманистические перспективы постсоветского российского общества, нежели сетовать по поводу утопичности таких перспектив.

Социальная структура постсовременной России расслоена по имущественному критерию. Однако, что касается средних слоев общества, то внутри них преобладают горизонтальные стратификации, о которых пишут различные исследователи¹⁶. Представители средних слоев при равном имущественном достатке различаются по своим убеждениям и ценностям, досуговым предпочтениям, стратегиям потребления и другим критериям образа жизни настолько, что их нельзя объединить в единый «класс». Указанные общественные слои представляют собой зачастую собрание крайних индивидуалистов, которые не осознают себя единым классом, различаясь по многим важ-

¹⁶ О новой классовой структуре см: [1, гл. 3; 2; с. 168 – 171]; [3].

ным параметрам. Новые общности определяются в качестве различных субкультур, появляется мультикультурная социальная концепция в постмодернистской философии, когда на смену осознания общенациональной культуры и идеологии приходят идеи «кризиса больших нарративов» (Ж.-Ф. Лиотар), идея различения (Ж. Деррида), утверждение культурного, этического, эстетического, гносеологического плюрализма и релятивизма.

Для определения классовой принадлежности важна профессиональная принадлежность человека (на этот факт указывает, в частности Р. Флорида, давая определение «класса»), ведь профессия – это и основной источник материального состояния, она же определяет стиль жизни, предпочтения, идеи, ценности, корпоративную, а значит и просто жизненную этику человека. Если судить о состоянии организационной культуры, то при всем желании увидеть сходство российских и европейских тенденций, здесь больше различий. Корпорация, подчиняющая себе индивида, имеющая статус альтер-государства в сознании человека – это продукт зрелого модерна (начало XX века – 1950-е годы XX века). Существующие в России корпоративные культуры – это культуры западного современного типа. Сама навязчивость дискурса о необходимости построения таких культур свидетельствует о том, что «организационная эпоха» в России еще не окончена. Однако, тенденции, которые наметились в сфере обслуживающих профессий, другие общественные тренды позволяют увидеть перспективы гуманистической культуры постсоветского общества.

Во-первых, повышение ценности человека в постиндустриальной экономике связано с тем, что, любая деятельность интеллектуализируется, качество выполнения служебных обязанностей зависит от личности, ее культуры, интеллекта, навыков, образования, повышается доля «нематериального» труда. Конечно, можно критиковать современную цивилизацию за «церебрализацию» жизни (как это делает видный отечественный философ В.А. Кутырев), обнаруживать появление новых, на этот раз ментальных, культурных, символических форм эксплуатации (такова концепция «когнитивного капитализма»), но можно, вслед за Р. Флоридой увидеть настоящую революционность ситуации, перспективную в гуманистическом отношении. Приведу слова этого автора: «В известной степени Карл Маркс был прав, предсказывая, что когда-нибудь трудящиеся получат контроль над средствами производства. Это уже начинает происходить, однако не по тому сценарию, который представлял себе Маркс, –

с восстанием пролетариата, захватывающего фабрики. Сейчас люди в большей мере, чем когда-либо, контролируют средства производства, потому что последние находятся у них в голове; мозг и есть средство производства» [3, с. 52]. В развитых обществах культура, которая «у человека в голове», осуществляет осознанное обратное влияние на базис. Задачей «маленьких людей» российской современности, представителей мультикультурных, но средних (в имущественном плане) слоев нашего общества, сегодня является переосмысление своей роли в обществе, в организациях и корпорациях, в структурах разного рода. Повышение доли нематериального труда в информационной экономике приводит сегодня к повышению значимости таких ресурсов, как личностные качества, персональное уникальное образование, интеллектуальная собственность. Человек становится главной экономической ценностью, и это не лозунг, а факт. Однако мы не всегда понимаем, чем владеем, и привычно понимаем лозунги о ценности человека в качестве абстрактных философских сентенций, отражающих желаемое, но не реальное положение вещей. Этот факт является препятствием для формирования гуманистической культуры в постсоветской России.

Во-вторых, результатом политики общества «всеобщего благоденствия» в Европе стало состояние «постматериализма» (термин Р. Инглхарта), когда творческое самовыражение, помимо заработка, становится важной целью труда. Постматериальные потребности (спрос) порождают культурные, фантазийные предложения, провоцируя символическое потребление и творческий потенциал личности. Критическое отношение к практикам потребления не всегда позволяет увидеть его гуманистический потенциал, который, тем не менее, существует. Например, М. Фуко вслед за Гэри Беккером переформулирует потребление в терминах производства: «человек потребления, поскольку он потребляет, есть производитель... он производит свое собственное удовлетворение» [4, с. 285]. Теория потребления Г. Беккера состоит в том, что предметы потребления комбинируются с частью собственного свободного времени «потребителя», что и составляет момент производства, а значит и творчества. В результате человек – «антрепренер самому себе» или «инвестор» в случае миграции (М. Фуко) предстает не объектом подчинения (субъекции) и даже не партнером отношений обмена, но подлинным центром и владельцем своей собственной жизни. Понимание потребления как присвоения противостоит деструктивной трактовке потребительской культуры

в терминах бессубъектности, вульгарно понятого гедонизма и безответственности, порожденной кредитом. В области творческой занятости, которая порождает символические, культурные продукты, будь то информационная технология или концепция торжества, неизбежно преобладает прекаритет, то есть нестабильная с точки зрения сторонника наемного труда, занятость: не трудовой, а авторский контракт, не длительные, а краткосрочные условия сотрудничества. В этом есть определенная опасность в условиях российской действительности. Российское государство в любом случае вынуждено нести бремя социальных гарантий и быть социальным, так как разорение граждан сделает невозможным существование ТЭК, без которого мы просто не выживем длинной и холодной зимой. Однако отрыв от корпораций, которые неизбежно подавляют личность, повышает ценность отдельной творческой личности фрилансера и в этом смысле составляет еще одну гуманистическую перспективу.

В-третьих, казалось бы негативные тенденции общественного развития тоже вносят вклад в гуманистическую перспективу. Именно кризисные периоды дают импульс к самоосмыслению человеком себя, смысла собственной жизни, биографических перспектив. Так было на заре Нового времени, в период зарождения новоевропейской субъектности. Рождение субъектности как универсального социального опыта в эпоху Нового времени стало возможным в силу того, что социальный опыт утраты традиционных ценностей, экзистенциальный опыт боли, одиночества и страха стали массовым явлением, так как Новое время – это время если еще не глобальных, то поистине массовых, общемировых социальных процессов (мировых войн, господства единого капиталистического типа хозяйствования и т. д.). Р. Флорида заметил нечто подобное применительно к кризису в США конца XX века. Массовый рост безработицы в 1990-х, когда люди просто теряли работу, полностью подчинявшую себе их жизни до этого, позволил им по-новому взглянуть на самих себя, переосмыслить ценность частной жизни, дать самим себе обещание больше никогда не воспринимать всерьез «большие организации» с их претензиями, требованиями, ведь, в конце концов, в плане карьеры всегда можно оказаться «обманутым вкладчиком». И здесь начинается самое важное: разидентификация с обществом обладает большими гуманистическими задатками. Современнику приходится иметь дело с последствиями догоняющей идентификации, идеологией перманентного саморазвития личности (векторы которого, как правило, заданы

совсем не самим человеком). Искусственная стимуляция исконно человеческого стремления к трансцендированию, характерная для обществ «организованного капитализма», уводит человека в сторону от осмысленной жизни, и сегодня в постсоветской России эта тенденция как никогда сильна. Но именно здесь и содержится гуманистический потенциал, подвигающий человека к поискам самого себя уже в стороне от «главной дороги истории», на обочине которой возможна новая сборка социальности.

Таким образом, основной перспективой развития гуманистической культуры в постсоветской России видится тот факт, что *в условиях постиндустриальной (высоко модернизированной) экономики морально-нравственная составляющая жизни (предмет традиционной этики) становится производительной силой*. Это уже не позволяет говорить о морали как о «всего лишь» надстройке, так как *сознание человека становится поистине новым средством производства*. Вот почему гуманистические перспективы неизбежны. Вот почему многие не только философы, но и экономисты, и политические деятели сегодня стали всерьез исследовать тему счастья, возникли призывы измерять уровень благосостояния общества не в ВВП, а в ОБ (индекс «общего благополучия» был предложен Д. Кэмероном в 2006 году), создаются общественные движения в поддержку идеи благополучия граждан. Усиление эвдемонистических механизмов морального регулирования внесет дополнительный вклад в гуманистическую перспективу. Счастье – это, казалось бы, всего лишь тема этики, которую воспринимают (есть такая тенденция) в качестве нереалистической «науки», содержание которой – спекулятивные рассуждения о заведомо недостижимом общественном состоянии. Однако в условиях постиндустриальной (высоко модернизированной) экономики, когда сознание и морально-психологическое состояние человека становятся производительной силой, этические исследования получают дополнительный социально-философский потенциал.

Литература

1. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну./ У. Бек. Пер. с нем. В. Седелника и Н. Федоровой. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
2. Ионин Л.Г. Социология культуры: Учеб. пособие для вузов. / Л.Г. Ионин. – М.: Изд. дом. ГУ ВШЭ, 2004. – 427 с.

3. *Флорида Р.* Креативный класс. Люди, которые меняют будущее. / Р. Флорида. Пер. с англ. А. Константинова. – М.: Издательский дом «Классика – XXI», 2011. – 432 с.

4. *Фуко М.* Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Колледже де Франс в 1978 – 1979 учебном году. / М. Фуко. Пер. с фр. А.В. Дьяков. – СПб.: Наука, 2010. – 448 с.

Р.Р. Гарифуллин
**Психологический манифест о кредитомании,
игромании и взяткомании экономики**

Наши исследования показали, что особое место среди личностей-коррупционеров занимают взяточники, имеющие психологическую зависимость – взяткоманы. Поэтому, с нашей точки зрения, взяткомания как специфическая форма клептомании является болезнью со всеми признаками, которые имеют место при наркомании, алкоголизме, игромании и других деструктивных патологических зависимостях.

Мозг содержит в себе структуру, отвечающую за зависимости. Не существует локальных зависимостей, например, от курения, а есть один центр, который за них отвечает. Мир зависимостей огромен. Это целый космос. В силу того, что в процессе наших исследований нам приходилось часто консультировать людей разного социального уровня, в том числе руководителей, мы, в рамках естественного эксперимента, получали информацию от них и делали выводы. Кроме того, в процессе психоаналитических исследований оказывалось, что получение взятки некоторыми личностями-пациентами приобретало форму «взяткомании». Это выражалось в стойкой психологической зависимости, по своим характеристикам аналогичной другим зависимостям.

Взяткомания имеет те же характерные этапы, те же психические процессы, которые имеют место при других зависимостях. Если взяточник перестает брать мзду, то часто возникает депрессивный синдром, синдром «отмены», когда ввиду отсутствия дозы появляется высокий уровень тревожности, состояние недовольства. С другой стороны, когда «доза» получена, наступает состояние эйфории и радости.

В процессе наших исследований мы пришли к выводу о существовании четырех степеней взяточности. Первая степень носит характер разового получения вознаграждения, и далее взяточник может не думать об этом и даже забыть. При второй степени уже возникает зависимость. Взяточник ждет этого события, прокручивая в голове образ ситуации получения взятки. Симптомом третьей степени является появление депрессивных признаков (плохое настроение по утрам, нарушение сна, изменяются ценности, многие из них перестают радовать). Приоритетной остается только одна ценность — взятки, которые превращаются в некий допинг, позволяющий испытывать ощущение комфорта. В этом случае имеет место стойкая периодичность, проявление активности в поиске взяткодателя и разработке эффективных коррупционных схем. И, наконец, возникает последняя четвертая степень, когда человек постоянно существует в потоке этих финансов, отрывается от реальности, теряет чувство сопереживания и уже не радуется тому, что получает. К сожалению, подобная личность возвращается в реальность, образно говоря, только, оказавшись за решеткой.

Очень важно в этом случае не забывать, что такое «мания». Это психический процесс влечения к какой-либо ценности, которая дается без работы воли, то есть получение радости от приобретенной ценности без преодоления и называется «манией». Наоборот, если человек испытывает радость от приобретения благодаря какой-то работе, то он получает состояние нормальной радости, заслуженной, полученной в процессе переживания. «Взяточность» возникает тогда, когда чиновники и руководители получают очень большие суммы, не соответствующие затратам их труда.

С другой стороны, если какой-нибудь врач принимает подарки, то разговор о «мании» не идет. Он работает много и считает приобретенное подобным образом хоть какой-то компенсацией за труды. «Мания» возникает, когда появляются не заслуженные гигантские суммы, не соответствующие затратам по преодолению воли.

Не всегда взяточничество является заболеванием, так же, как и потребление алкоголя не всегда является алкоголизмом.

Наши исследования проводились в рамках естественного эксперимента в течение десяти лет, когда клиент даже не подозревал, что является испытуемым. Это были руководители разного уровня. Кроме того, мы подвергли социологическому обследованию людей, которые общаются с руководителями, и выяснили, что настроение

этих начальников часто зависит от того, была ли им получена взятка. Многие из подчиненных уже отмечали периоды, когда можно подходить к шефу, а когда лучше держаться в стороне. Когда мы в процессе своих исследований знакомили их с признаками взяточности и её степенями, они соглашались с нашей оценкой.

Таким образом, низкая эффективность борьбы с коррупцией связана, в том числе, и с тем, что не учитывается фактор взяточности как заболевания. Просто наказывать и судить – этого мало. Поэтому тем, кто уже отбывает наказание, по-видимому, обязательно надо проходить курс психотерапии от взяточности, чтобы в дальнейшем не было рецидивов.

Мы уже проводим профилактические индивидуальные и групповые антикоррупционные сеансы, тренинги, встречи для топ-менеджеров и руководителей разного уровня (авторские права защищены). При лечении взяточности нами используются такие психологические методы, как когнитивная психотерапия, психоанализ, арт-терапия (поэтическая арт-терапия, наполненная «кодами» духовности), нейролингвистическое программирование, социально-психологические тренинги, стрессотерапия, гипноз и другие методы. С помощью группового психоанализа рассматривается и обсуждается когнитивный, психоаналитический, бихевиористский, манипуляционный, гуманистический смысл феномена чести и совести в процессе субъект-субъектных отношений, которые возникают в рамках коррупционной схемы. В результате постепенно создаются внутренние психологические условия для возникновения ценностей, замещающих ценность переживания от получения взяток.

Современная мировая экономика — игроман, которого хотят вылечить. Но игроман не излечивается, когда его продолжают стимулировать деньгами. Он опять играет и всё проигрывает. Поведение игромана — иждивенца и паразита – сильно зависимо от близких, которые постоянно проплачивают его проигрыши. Поэтому в мировой экономике сложилась забавная ситуация: проигравших игроков хотят поддержать финансово с помощью ответственных и неиграющих налогоплательщиков. Больных игроманов (ипотечников, безответственных людей, вечно живущих в долг, и т.п.) хотят поддержать благодаря кошелек здоровых и ответственных граждан. Сейчас начнутся многомиллиардные вливания на поддержку игроманов (авантюрных банков и других финансовых субъектов), а это значит, что ответственные и не больные игроманией субъекты

почувствуют, что их ответственность ни к чему, так как государство может всегда подстраховать авантюру, и, поэтому, они тоже начнут играть. Этот прецедент со страховкой проигравших ещё больше подстегнёт игроманию мировой экономики.

Таким образом, игромана мировой экономики очередными финансовыми вливаниями не вылечишь. Более того, это лишь усугубляет игроманию, вовлекая в неё ранее ответственных финансовых субъектов, которые начинают понимать, что их ответственность нужна только для того, чтобы стать козлами отпущения экономики. Эта обида может привести к тому, что последние также станут игроками, а это крах. *Полная изоляция от финансовых вливаний – необходимое условие излечения игромании мировой экономики.* Это приведёт к краху и шоковой терапии, но после неё возникнет основа для выздоровления от этой болезни. Но, увы, уже совершена грубейшая ошибка — страховочные финансовые вливания уже начались.

Иного пути нет. Этот путь развития уже давно спрогнозирован первооткрывателем современной *культуры катастроф* великим философом Жаном Бодрийяром. Экономика обречена на своё развитие через катастрофы. Необходимо научиться выбирать меньшие из них, но для этого нам необходимо осознать некоторые пункты:

1. Несмотря на многочисленные потуги (заигрывание с религией, армией, спортом) нашего президента и правительства, в России так и не удалось сформировать идеологию. Она отсутствует уже так долго, что на её место спонтанно вползло нечто, что уже давно направляет и настраивает россиян на будущее. Поэтому это нечто мы по праву можем называть идеологией. В основе её лежит феномен игры, в которую ввязалось большинство россиян. Игра всё чаще становится первичнее всего остального в России.

2. Хотя кто-то может сказать, что, дескать, это мы уже проходили во времена «халявчиков» и «м-м-мов». Но тогда была нищая и обанкротившаяся Россия и тяга к игре была защитной реакцией от инфляции и нищеты. Сейчас, наоборот, Россия и россияне играют от наличия большого количества денег, которые некуда девать, разве что складировать в стабфонд. Мы сидим на нефтяной наркотической игле, и нет нужды напрягать трудовую волю россиян и инвестировать деньги в экономику. Игроки стали значительным социальным слоем России. Зачем нам деньги, заработанные нами самими, когда их можно выкачать из-под земли. Всё большее количество россиян уже давно не

работает во благо России, а просто заняты, то есть играют роль работающих, получая свою зарплату, как дотацию, выделенную из нефтяных денег, а не из прибыли, полученной самой «деятельностью».

3. Большинство профессий, должностей и понятий в России потеряли свой изначальный статус (всё перемешалось и вышло в тираж, потеряв свой начальный смысл). Попробуй их не займи – сразу начнутся забастовки. Именно в этом основная причина роста бюрократии. Если сейчас начать сокращение бюрократов, то будут волнения. Бюрократы стали социальным слоем. Бюрократы — «актёры», играющие роли «работающих во благо России». Как-то один мой знакомый похвастался мне, что он инвестирует деньги в экономику России. Играет на акциях. Он покупает и продаёт акции на ММВБ, а они всё растут и растут в своей цене. Дескать, и ему выгодно, и России полезно. Ему, как спекулянту это выгодно, а России вряд ли. Наше правительство и без инвестиций этих спекулянтов не может справиться с потоком нефтяных долларов, вывозя их в стабфонд. Деньги этого спекулянта, очевидно, возвращаются по карманам таких же спекулянтов, как и он сам, и России от этого ничего не перепадает.

Рынок акций живёт сам по себе, и российские организации, акции которых продаются, иногда никакого отношения к этим акциям не имеют. В акциях используется только знак или симулякр этой фирмы, которая уже давно бесперспективна, но благодаря проплаченному блефу в СМИ и Интернете, на плаву держится знак этой фирмы, а не сама фирма. Такова политэкономия знака, такова эпоха постмодернизма. Люди покупают знаки, но способствуют ли эти финансовые пузыри росту экономики России? Вряд ли. Поэтому рост индексов РТС — это не показатель роста экономики России. Разбухание стабфонда — это рост, но чьей экономики – нашей или американской? Заявления первого заместителя премьер-министра Жукова о росте экономики России являются обыкновенным политическим блефом. Мы уже придаток Запада, только делаем вид, что между нами и американцами нет «пуповины». Наш стабфонд и есть эта пуповина, а мы играем в «самодостаточную Россию».

4. Нет инвестиций в экономику, но есть много лёгких нефтяных денег. Что с ними делать? Либо играть на рынке, переваливая их из одних карманов играющих россиян в другие, либо раздавать их занятым россиянам, играющим роль работающих на благо России (Именно поэтому в Татарстане построили новый ипподром и собираются построить Тат-вегас).

5. Самое интересное то, что играют в эти акции всё большее и большее количество россиян, но их всё же значительно меньше, чем тех, кто стоит у «одноруких бандитов» — игровых автоматов, страдая игроманией. Игра для них стала главной ценностью жизнью. Именно она направляет и вдохновляет на «великие подвиги». Игра становится главной отдушиной россиян, но для некоторых из них и способом выживания.

6. Подрастающее поколение, видя, что их родители являются игроками — людьми, которые без напряжения воли делают деньги, всё чаще и чаще отказываются заниматься какой либо трудовой деятельностью, где требуется работа воли. Растёт поколение, мечтающее выгодно играть как их родители. Поэтому теряют престиж многие профессии. Растёт число молодых людей, которые при появлении денег сразу же несут их в казино или к игровым автоматам.

7. Россияне чаще становятся религиозными не благодаря росту духовности, а вследствие возможности помолиться Фортуне, которая может подмахнуть в игре и принести прибыль. Многие часто ходят молиться за успех игры на бирже, на рынке акций. Всегда найдутся свои «святые валентины», которые благословят на грехи и большие прибыли в игре. Игра священников, которые вышли в тираж в эпоху постмодерна — это отдельная тема.

8. Есть ли какие-либо особенности у феномена этой игры в России, по сравнению с Западом? Россия ввергается в игры без наличия развитой и самодостаточной экономики. Иными словами, мы не умеем зарабатывать, а играем. В казино ходят люди, умеющие зарабатывать деньги за пределами казино. То есть на Западе существует страховка — это возможность вновь и вновь зарабатывать после проигрыша. Мы же с вами играем, надеясь на вечный поток нефтяных долларов. Пока мы научились у Запада только его способности играть в деньги. Но ведь Запад умеет их и зарабатывать, делая из нас сырьевой придаток, превращая нас в игроков с зелёными знаками. Да и то уже проигравшихся.

США в триллионных долгах. Из криминальной психологии известно, что субъекты, имеющие значительные долги, чаще имеют криминальные установки (к ограблению и мошенничеству).

С другой стороны, США научили человечество жить в долг (отравили этим Европу). Субъекты-должники теряют свободу и легко становятся жертвами манипуляции и эксплуатации (если бы об этом знали незрелые Чингисхан, Бонапарт, Гитлер). США, благодаря своим

«зелёным» поставили в зависимость весь мир. Эта страна советует всему миру жить в долг, как они сами, дескать, расплачиваться не придётся (либо расплатятся будущие поколения, либо нагребим в «войнах за свободу развивающихся стран»). Таким образом, каждый субъект (страна или отдельный человек) цивилизации должен осознавать, что, живя в долг, он подписывается под криминальными знамёнами США, занимающихся авантюрой, которая будет оплачена жертвами (сырьевыми странами, в том числе России, грабительскими войнами и т.п.) Отказ от жизни в долг — это ваш маленький вклад в борьбу против авантюрной политики США (банки перепродают вам доллары, взятые в долг на Западе).

Большинство должников (по статистике) мечтают о кризисе или катастрофе, которые бы списали их долги. Многие из них совсем недавно мечтали о конце света (некоторые из них его организуют, благодаря суициду). Должникам выгодно, чтобы США развязывали войны и грабили сырьевые страны.

Когда-то К. Маркс провозгласил: «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!»

Сегодня актуален призыв: «Люди всех стран, соединяйтесь против кредитомании и игромании мировой экономики!»

П.В. Георгиев

Демократия как основание гуманизма: «Alle menschliche Gebrechen Suhnet reine Menschlichkeit»? (Размышления над книгой «История афинской демократии» В.П. Бузескула)

В том богатом наследии, которое дошло до нас от античности, идея народоправства или демократии представляет неизменный интерес. Наследие античной демократии неотъемлемо связано с современными политическими ценностями как западной, так и отечественной культуры. Одной из таких ценностей, несомненно, является гуманизм. В 1909 году в России вышла книга известного русского антиковеда Владислава Петровича Бузескула «История афинской демократии». В своей работе Бузескул попытался на примере древних Афин показать неразрывную связь между демократической формой правления и гуманизмом. Понимая все несовершенство первой в мире демократии, и демократии вообще, Бузескул все же видел нераз-

рывную связь между демократией и гуманизмом. Бузескул рассматривал древние Афины как некое зеркало Европы, и даже больше – как некую модель мира, в котором все уже было и в котором можно увидеть и собственное бытие-отражение. «Едва ли надо говорить, – замечал Бузескул, – о том, какой интерес может представлять история афинской демократии ... С этой точки зрения античный мир является нам не миром *suī generis*, далеким и чуждым, а близким и понятным, имеющим много аналогий с так называемыми средними и новыми веками и современностью» [3, с. V; 1, с. 3]. Афинскую демократию времени правления Перикла Бузескул рассматривал как пример свободного развития общества. «Часто говорят, – отмечал Бузескул, – что в античном мире личность поглощалась государством. Но положение это требует оговорок и ограничений. В Афинах уже были некоторые гарантии свободы личности, ее неприкосновенности. Тут личность развивалась свободно» [3, с. 184-185]. Бузескул называл афинское государство правовым и, ссылаясь на Аристотеля, видел в нем разделение властей (Aristot. Polit. IV, 11, 1 сл.), выделял законосовещательный орган (Совет 500), должности, а также судебные органы. В афинской демократической системе Бузескул видит идею представительства и, притом, пропорционального, имея в виду Совет 500¹⁷. [3, С. 184-185, 277]. Наряду с идеей разумного ограничения демократии, другим важнейшим ее принципом для Бузескула является идея «гарантии свободной личности и ее неприкосновенности». Эту гарантию Бузескул видит, ссылаясь на Аристотеля (Arist. Ath. Polit. 22,2), в клятве членов Совета 500, вступавших в должность, согласно которой булевты обязывались не заключать в тюрьму ни одного афинского гражданина, если тот не представит трех поручителей из своего класса, за исключением случаев государственной измены, заговора против демократии или злоупотребления относительно государственных сборов¹⁸. Такую клятву Бузескул оценивает как своего рода «*Nabeas corpus*» афинского права [3, с. 89]. Прямым следствием осуществления принципа личной свободы в афинском демократиче-

¹⁷ Совет пятисот или булэ контролировал принятие новых законов. Без его ведома ни один закон не мог быть принят. Члены булэ избирались по жребию из граждан не моложе 30 лет, по 50 человек от каждой из 10 фил, территориальных единиц того времени.

¹⁸ Правда, надо заметить, эта присяга известна нам только в общих чертах по отрывочным цитатам, например, у Демосфена, XXIV, 144.

ском государстве и была, по мысли Бузескула, его человечность, гуманизм. Но что вкладывает в это понятие Бузескул? Конечно, Бузескул вовсе не рассматривает гуманизм как самоцель афинской демократии, афинская демократия была и оставалась рабовладельческой и национальной. Бузескул вовсе не оправдывал тех притеснений, которые испытывали союзники Афин и замечал, что «гегемония Афин являлась господством меньшинства привилегированных граждан над массой подчиненных ему союзных поданных... Централизация, которую проводили афиняне в отношении к союзникам, – отмечал он, – глубоко противоречила исконным греческим воззрениям и стремлениям; она была не в духе народа» [3, С. 234]. Однако гуманизм, по мысли Бузескула, это неизбежное следствие любой демократической системы, несмотря на все ее отрицательные стороны. В.П. Бузескул всегда с особой симпатией отмечал «индивидуализм грека и в особенности афинянина», замечая, что давно уже пора «оставить ходячую, общепринятую формулу о всемогуществе государства в античной Греции, о подавлении им личности, об отсутствии всякой гарантии для последней...». [4, с. 419]. Отсутствие жесткой иерархии и централизованной власти, а также непосредственное участие народа в управлении и гарантии личной свободы способствовали, по мнению Бузескула, смягчению нравов. Гуманность демократии в Афинах, по мнению Бузескула, сказывалась даже на положении рабов. «Положение рабов в Афинах, – отмечал Бузескул, – было гораздо лучшим, чем во многих других государствах древнего мира. И тут сказывалась гуманность и благоразумие афинян, побуждавшие их щадить рабов, не доводить до ожесточения такой многочисленный класс; и тут царство закона и демократическая свобода были в пользу рабов» [3, с. 219]. Бузескул замечал, что в пользу этих доводов свидетельствуют те обстоятельства, что в Афинах господину не позволялось самому убивать раба, рабы имели доступ в святилища и участвовали в религиозных празднествах. Могли рабы при определенных обстоятельствах даже добиваться успехов наравне со свободными. Бузескул иллюстрирует это утверждение судьбой некоего Пасиона, бывшего раба, сумевшего стать богачом [3, с. 221]. Даже свидетельства противников демократии, например, Платона, по мнению, Бузескула, не могли не констатировать некую безусловную личную свободу, присущую демократии [3, с. 185]. Платон в 8 книге «Государства» говорит, что в демократическом государстве каждый устраивает свою жизнь самостоятельно, сравнивает жизнь в демократиче-

ском государстве с пестрым платьем, а демократического человека называет «пестрым человеком». Разбирая имеющиеся в 8 книге Государства Платона выпады против демократического устройства, [3, с. 428-429] Бузескул с присущей ему иронией приводит и такие слова Платона о демократии: «В демократии свобода проникает и в частную жизнь... Метэк¹⁹ – все равно что гражданин, а гражданин – все равно что метэк... Между мужчинами и женщинами здесь господствует равенство... Даже животные в таком городе чувствуют себя гораздо свободнее, и собаки там бывают таковы, каковы их господа, а ослы и лошади привыкают ходить свободно и важно, сталкивая тех, кто не посторонится. Как нежны здесь граждане! Малейший намек на рабство их раздражает, и они не могут этого терпеть» [3, с. 430]. Бузескул, как уже было сказано, вовсе не идеализировал афинскую демократию. В «Истории афинской демократии» он посвятил отдельную главу «тёмным сторонам» афинской демократии, где особое внимание уделит вопросу о соответствии основных черт, заявленных афинской демократией – свободы и равенства – той действительности, которая существовала в Афинах. И здесь Бузескул, прежде всего, указывал на значительное социальное неравенство, которое было присуще демократии в Афинах, «несмотря на всю их исономию и исегорию» [3, С. 277-289]. Примечательно, что именно из экономического и социального неравенства, по большей части, Бузескул в «Истории афинской демократии» выводит все политические катаклизмы афинского государства [3, с. 195]²⁰. Не случайно, что в одной из своих работ В.П. Бузескул замечал следующее: «Бедность порождает мятежи и преступления, и главная задача государственной мудрости удовлетворительно распределить имущественные блага... В демократиях нужно, чтобы демос не был беден. В то же время, надо

¹⁹ Метэками называли лично свободных лиц, не принадлежащих к числу граждан данного полиса. Метэки, как правило, не имели политических прав, это были, говоря современным языком, иностранцы.

²⁰ Примечательна в этом смысле и критика Бузескулом «Истории Греции» Дж. Грота, о которой он замечает, что это «не столько история, сколько апология Афин», а Дж. Грот в этой работе не столько историк, сколько «адвокат афинского демоса». Грот, по словам Бузескула, «не замечал той противоположности между политической свободой и действительным положением массы, того фактического неравенства в обществе, той борьбы общественных классов и существования пролетариата, которые характеризуют Грецию в конце V века». (См.: Бузескул В.П. Введение в историю Греции. С. 278-279).

щадить богатых..., но придумать средства, чтобы благосостояние массы было постоянным, хроническим»[1, с.66]. И все же, человечность афинской демократии для Бузескула имела перевес над многими ее темными сторонами. Говоря современным языком, Бузескулу была глубоко симпатична в афинской демократии ее толерантность и терпимость к иному мнению, к инакомыслию. А это один из базовых принципов и современной демократии. Это вполне относится к рассуждениям Бузескула о свободе слова, которая, по его мнению, существовала в демократических Афинах. Пример такого свободомыслия Бузескул видит в комедиях Аристофана. «Отсюда уже можно видеть, – замечает Бузескул, – какая свобода слова господствовала в Афинах и как вообще терпима была афинская демократия к нападкам на неё» [3, с. 189]. Некоторые моменты из политической истории древних Афин у Бузескула непосредственно перекликаются с его мыслями о современном ему времени. Так, рассуждая об эффективности смертной казни в России как наказания, Бузескул отмечал, что «казни не достигают цели и часто не способны предотвратить преступления» [2, с. 71]. В доказательство этих доводов он ссылается на знаменитую речь Диодота из «Истории» Фукидида (Thuc. III, 41-49), «первое известное нам из истории возражение против системы устрашения» [2, с. 74]. Действительно, в речи Диодота впервые в истории можно найти аргументы против такого вида наказания как смертная казнь. Вот какие аргументы выдвигает Диодот против высшей меры наказания (Thuc. III 45.): «За многие преступления... государства карают смертной казнью. Однако люди все-таки не оставляют надежды на успех своих предприятий, даже с риском для жизни. Действительно, никто не пойдет на рискованное предприятие, зная заранее, что его постигнет неудача. ... По своей натуре все люди склонны совершать недозволенные проступки как в частной, так и в общественной жизни, и никакой закон не удержит их от этого. Государства перепробовали всевозможные карательные меры, все время усиливая их, в надежде, что будут меньше страдать от деяний преступников. В древности кары даже за тягчайшие преступления, вероятно, были более мягкими, но со временем почти все наказания были заменены смертной казнью, так как законы постоянно нарушали. Однако и от этой меры преступления не уменьшились. Итак, следовало бы либо придумать еще более страшные кары, либо признать, что вообще никакими наказанием преступника не устрашить: то бедность, угнетая человека, внушает ему дерзкую отвагу, то избыток,

в сочетании с высокомерием и самомнением возбуждает в нем стремление искать еще большего. Точно так же и в других житейских обстоятельствах, в каждом в отдельности, снова и снова с некой неодолимой силой разжигаются в человеке слепые страсти и заставляют его рисковать. Ко всему присоединяются увлечение и надежда: первое влечет человека вперед, внушая преступные замыслы, а вторая, следуя за ним, манит щедростью судьбы. И эти невидимые силы гораздо сильнее действуют на человека, чем зрелища страшных казней... Одним словом, просто невозможно и глупо было бы предположить, что суровыми законами или другими средствами устрашения люди в силах удержать других людей от поступков, к которым они склонны по своей натуре» (Перевод Стратановского). Одной из особенностей работ Бузескула об афинской демократии явился философско-этико-гуманистический подход к данной проблеме, который нашел свое отражение в попытках обозначить общие проблемы демократии, понять ее природу и отличие от других форм государственного устройства через призму отношения к человеческой личности. При этом Бузескул явно пытался на примере демократии в Афинах осмыслить как положительный, так и отрицательный опыт строительства и функционирования данной системы. Каковы же уроки афинской демократии для Бузескула? Попробуем представить эти выводы в следующих положениях. На наш взгляд, одним из принципиальных выводов, которые делает Бузескул в своих работах, является мысль о том, что важнейшим приоритетом для любого государственного устройства является принцип свободного развития личности. Как только в обществе начинает превалировать принцип доминирования коллективного, отдельная человеческая личность теряет свою ценность, и начинается тирания большинства (класса, нации, религиозной общины). По сути, для Бузескула демократией является, таким образом, не столько «принцип правления большинства», сколько возможность меньшинства высказывать свои суждения, не боясь быть уничтоженным. Не случайно такое большое внимание Бузескул уделил в «Истории афинской демократии» суду над Сократом как знаковому событию для истории развития демократии в Афинах [3, с. 374–388]. И все же, по словам Бузескула, «афинская демократия «впервые в истории сознательно и ясно поставила идеалом свободу и равноправие и свободу не необузданную или анархическую, а в сочетании с законом ... афинская демократия имела свои недостатки, на ее памяти немало грехов и даже преступлений.

Но чтобы правильно оценить эту демократию, надо судить о ней с точки зрения того времени, современных ей порядков и условий тогдашнего мира. Она его часто смягчала, вносила в эти отношения человечность. Вообще, несмотря на некоторые печальные исключения, человечность – одна из наиболее характерных черт афинской демократии, особенно в лучшую её пору. А чистая человечность искупает все человеческие недостатки» [3, с. 464]. *Alle menschliche Gebrechen / Suhnet reine Menschlichkeit*». Этими словами Гете Бузескул заканчивает свой главный труд, посвященный истории демократии в Афинах.

Да, афинская демократия, как и всякое государственное устройство, имела свои недостатки. Афины в пору своего расцвета притесняли союзников, зачастую навязывая им свое политическое устройство. Именно демократические Афины казнили Сократа. Но если вдуматься, то лишь в Афинах мы видим наиболее гуманную форму казни – смерть от цикуты. А где еще в древности спорили об эффективности самой смертной казни? В Афинах не было тех жестокостей, которые были свойственны древнему миру – кровавых гладиаторских боев, жестоких казней. Зато были олимпийские игры, театр, скульптура и архитектура. И, возможно, Бузескул не так уж и не прав в отношении к демократии. Однако все же вопросы о том, насколько связаны демократия и гуманизм, и оправдывает ли человечность все человеческие грехи, несомненно, остаются открытыми. И в этой связи книга В.П. Бузескула «История афинской демократии» современна сегодня как никогда.

Литература

1. *Бузескул В.П.* Античность и современность. Современные темы в античной Греции / В. П. Бузескул. – Спб. : [Б. и.], 1914. – 210 с .
2. *Бузескул В.П.* Исторические этюды / В. П. Бузескул. – Спб.: [Б. и.], 1911. – 407 с.
3. *Бузескул В.П.* История афинской демократии / В. П. Бузескул.– Спб., 1909 (Тип. М. Стасюлевича). –VII. – 468 с.
4. *Бузескул В.П.* Французская книга об античных демократиях / В. П. Бузескул // Журн. М-ва нар. просвещения. – 1909. – Ч. 21. – № 6. – Отд. 2. – С. 413–420.

В.Б. Жиромская
**Роль демографического знания в нравственном воспитании
молодого поколения**

По сложившейся традиции демографическое знание является частью экономического образования. Однако мы явно недооцениваем значения демографии в гуманизации образования, которая, прежде всего, предполагает нравственное воспитание молодежи.

Нравственное воспитание молодого человека невозможно без здорового образа жизни, который включает в себя прежде всего культуру репродуктивного поведения. Преподавание демографии могло бы способствовать решению этой проблемы. Демография должна быть включена в комплекс предметов гуманитарного профиля, преподаваемых в вузах.

Репродуктивное здоровье в России было традиционно связано с семьей и браком. В настоящее время наблюдается кризис семейных ценностей в обществе, происходит падение престижа семьи и брака. В этом отношении на менталитет молодежи оказывает негативное влияние пропаганда нетрадиционных форм семейно-брачных отношений, которая ведется в СМИ. Подобные законы приняты во многих странах Европы. Актуальность борьбы с распространением альтернативных форм брака ясно видна по результатам социологических исследований.

В 1990-е гг. результаты социологических исследований, проведенных С.И. Голодом, показали, что 64,3% респондентов были убежденными сторонниками незарегистрированных, так называемых «гражданских браков», то есть сожителств. 82,5% респондентов высказались за свободу сексуальных отношений между мужчинами и женщинами, не состоящими в браке [1, с. 60].

Кризис семейно-брачных отношений выражается в нестабильности браков и в увеличении числа одиноких, не состоящих в браке мужчин и женщин, – 11,7 млн. (по данным переписи 2002 г.). Одиноких было больше в городах, чем в селах, причем значительно: в 3 раза. Любопытно, что самую большую долю одиноких людей зафиксировали переписи в Москве – 27% и Санкт-Петербурге – 24,3%. Печально, что одинокие мужчины и женщины в основном находятся в трудоспособных и репродуктивных возрастах.

По общему признанию демографов, Россия с 1999 г. по 2002 г. пережила «эпидемию разводов», когда число зарегистрированных разводов увеличилось на 70%. [2, с. 65]. В 2006-2007 гг. число разводов повысилось на 16,2% (5 на 1000 населения) [2, с. 66]. По расчетам С.В. Захарова большая часть мужчин разводится в самом репродуктивном возрасте – 25,03 года. Тоже можно сказать и о женщинах – 23,90 года. Именно на молодой возраст приходится пик разводимости. После 40 лет разводы сокращаются. Особенно зыбки незарегистрированные союзы. 42% их распадается, в то время как из зарегистрированных браков – 26% [2, с. 67]. Эта тенденция – общая для многих стран – Швеции, Франции и т.д. Существует миф о сверхнеустойчивости браков в России. В действительности уровень разводимости в России на фоне других стран – средний. Однако это не снимает остроты проблемы, а лишь демонстрирует ее глубину. Трагическим итогом падения престижа семьи и брака является рост числа неполных семей и матерей-одиночек. Об этом свидетельствуют переписи населения.

В РФ в новом тысячелетии на укрепление семьи было обращено особое внимание. Проводится активная политика защиты и укрепления молодых семей.

Но есть и еще один искусственно навязываемый населению фактор – пропаганда с экранов телевизора, со страниц прессы случайных половых связей, не ориентированных на деторождение («секс ради секса»), ранней половой жизни (в подростковом и детском возрасте).

Эта пропаганда сильно влияет на менталитет молодежи. Возросло число подростков с первым опытом сексуальных контактов. Обследование десятиклассников, проведенное на рубеже 2000 гг. в элитных школах крупных городов показало, что более трети опрошенных девочек из разных типов семей одобрительно относились к сексуальным отношениям между сверстниками в школе, и более 70% мальчиков придерживались того же мнения. Более того, одна десятая часть опрошенных одобряла сексуальную жизнь в возрасте до 16 лет [3, с. 18-19].

Понизился возраст вступления в сексуальную жизнь у молодежи. Это особенно видно по результатам обследований, проведенных в Санкт-Петербурге и Москве. Доля подростков, начавших сексуальную жизнь до 16 лет, составляла 12,2% среди опрошенных, однако это в 2,5 раза больше, чем в 1960-е гг. Число подростков, получивших сексуальный опыт в возрасте 16-18, лет составили более половины опрошенных, а в 1960-е гг. их была одна треть [3, с. 18-19].

Ранняя половая жизнь молодежи при отсутствии сексуальной культуры имеет трагические последствия: распространение разного рода инфекций, в том числе ВИЧ, СПИДа. Часто наблюдались случаи беременности в раннем возрасте, которая прерывалась в самые разные сроки, в том числе не рекомендуемые медициной. Нередко аборт совершался без соблюдения санитарных норм, приводили к хроническим заболеваниям и даже к летальным исходам. Надо заметить, что по числу аборт Россия находится на одном из первых мест в мире.

Самым тяжелым последствием сексуальной свободы и добрачных отношений является бесплодие. Это бич нашего времени, кроме того, это глобальная проблема. На международном уровне ведущим подразделением ООН ЮНФПА ведется контроль над ходом осуществления Программы действий, принятой на Всемирной конференции по народонаселению и развитию (Каир, 1994 г.). Программа была пересмотрена в 1999 г. на специальной сессии Генеральной Ассамблеи. Программа предусматривает меры по профилактике подростковой беременности, сокращению числа аборт, предотвращению ВИЧ – СПИДа и венерических заболеваний.

К бесплодию ведет распространение СПИДа и ВИЧ-инфекций. По экспертным оценкам ВОЗ в России в 1996 г. числилось больных от 1 до 1,5 млн больных. 90% от их количества заражены половым путем [4, с. 422].

В последние годы – 2000 и далее – 90% больных СПИДом – наркоманы в возрасте от 15 до 30 лет. В России с 2001 г. действует Подпрограмма АНТИ-ВИЧ/СПИД. Эта Подпрограмма является частью Федеральной целевой Программы «Предупреждение и борьба с заболеваемостью социального характера» (2002-2009). Объем финансирования этой Подпрограммы составляет 2,7 млрд. долларов в год. Такой объем финансирования явно недостаточен для борьбы со СПИДом.

К тяжелым последствиям ведет распространение наркомании. Число зафиксированных в нарколечебницах наркоманов среди молодежи, в том числе несовершеннолетней, увеличилось по сравнению с 1980 г. к началу 2000-х гг. более чем в 40 раз. По данным Федеральной службы по контролю по обороту наркотиков основная масса больных наркоманией составляет в России от 3 до 8 млн человек, а по данным ВОЗ до 11 млн.

Основная масса наркоманов имеет возраст от 14 до 25 лет. За последние 5 лет число наркоманов возросло в 2,5 раза. У нас в стране ведется активная борьба против контрабанды наркотиков и их распространения. В 2005 г. принята целевая Федеральная программа «Комплексные меры противодействия злоупотреблению наркотиками и их незаконному обороту на 2005 и 2009 гг.». Однако наркотики распространяются среди школьников от 12 до 17 лет особенно активно.

Немалый вред приносит здоровью молодежи злоупотребление алкоголем. В 2003 г. было зарегистрировано обратившихся за медицинской помощью около 3 млн. больных алкоголизмом. Печально, что пятую часть их составляли дети до 14 лет. В 2000-2001 гг. в клиники обратились больные с отравлением алкоголем, 38,8% – с летальным исходом [5, с. 3].

Потери от отравления алкоголем исчисляются в 700 тыс. человек в год [5, с. 3]. В 2004 г. от отравления алкоголем погибло больше людей, чем от суицида, убийств и вследствие ДТП. К этому надо добавить, что среди погибших в ДТП было немало находившихся под действием алкоголя. Кроме того, под влиянием алкоголя совершаются 20% самоубийств [5].

В 2003 г. больницами было зафиксировано 2 млн. 900 тыс. больных алкогольным психозом. Среди них – 60 тыс. детей до 14 лет.

При социологических опросах молодежи о причинах употребления алкоголя часто встречались ответы: «Захотел – и напился». Таких ответов было 46,7% от опрошенных [4, с. 359]. В основном такие ответы давала молодежь. Особенно опасен женский алкоголизм. У 62% женщин-матерей, употребляющих алкоголь, зафиксировано рождение детей с умственной отсталостью, психозами, эпилепсией и др. болезнями. Употребление алкоголя вредно и само по себе для человеческого организма, но этим вред его не исчерпывается. Под влиянием алкоголя усугубляются и провоцируются заболевания сердечно-сосудистой системы, органов кровообращения и дыхательных путей, и туберкулеза. Особую опасность представляет пивной алкоголизм, чрезвычайно трудно поддающийся лечению. Этому типу алкоголизма подвержены многие подростки, в том числе девочки, начиная с 13-14-летнего возраста.

Трудно убедить современную молодежь во вреде курения. Никого не впечатляет поговорка, что «Капля никотина убивает лошадь». Но, может быть, молодежь более убедят научные данные: у курильщика рождаются дети с недостатком веса в 250 г. Печально, что ку-

рение широко распространено среди женщин. Курит более 15% женщин. Особенно вредно курение во время кормления ребенка, поскольку закладывается основа для заболевания дыхательных путей младенца и даже для туберкулеза.

Гуманистическое содержание информации, которую содержит демография как научная отрасль знания и как образовательная дисциплина, по обеспечению активного здорового образа жизни, в том числе репродуктивного здоровья, позволяет реализовать жизненный потенциал, заложенный в поколениях молодых людей, создать условия для их физического и нравственного совершенствования. Демография должна быть включена в перечень базовых дисциплин, преподаваемых в университетах. Было бы целесообразно ввести преподавание демографии в вузах любого профиля. Необходимо восстановить демографический журнал, прекративший свое существование в 1928 г. Такие журналы научно-популярного характера, ориентированные на молодежь, могут издаваться на региональном уровне.

Литература

1. *Голод С.И.* Семья и брак: историко-социологический анализ / С.И. Голод. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 272с.
2. Население России. 2008. 16 ежегодный демографический доклад. – М. – 2010. – 352 с.
3. *Кучмаев М.Г.* Традиционное и инновационное в культуре семейных отношений / М.Г. Кучмаев. – М., ГАСК, 1999. – 112 с.
4. Государственная политика по выводу России из демографического кризиса. – М.: Экономика. Научный эксперт, 2007. – 888 с.
5. *Иванец И.Н.* Актуальные проблемы алкоголизма / И.Н. Иванец, И.П. Анохина // Психиатрия и психофармакотерапия. – 2004. – Т.6. – 123 с.

Д.Н. Конаков

Безопасность и гуманизм в обществе риска

Безопасность является одной из наиболее интересных и изучаемых в последнее время категорий социально-гуманитарного знания. Первые исследования понятия «безопасность» мы можем встретить ещё в античности, в философском наследии стоицизма. В значительной степени результаты осмысления проблем безопасности присутствуют в трудах философов эпохи Просвещения, в работах Ш.Л. Монтескье,

Ж.-Ж. Руссо и др. В рамках политического сознания понятие «безопасность» зарождается в западноевропейской социально-философской мысли. Безопасность как ценность и право человека начала рассматриваться в период революционных движений западного мира. Наиболее значимые правовые акты, ознаменовавшие победу третьего сословия (торговцев и ремесленников) западного социума, выдвигали безопасность как естественное право человека, наравне со свободой, правом обладания собственностью и сопротивлением угнетению.

Всплеск интереса к теоретическим и практическим аспектам безопасности обусловлен резким увеличением политических и террористических рисков, которые становятся насущным фактором жизнедеятельности человека в начале XXI века. События, происходившие в мире в XIX – XX вв., стимулировали эволюцию в человеческом сознании и послужили изменению понимания безопасности, теперь безопасность стали рассматривать шире, а именно не как состояние отдельного индивида, а как состояние отдельного государства, а также международного сообщества. Отдельным вопросом изучения становится переосмысление ценностных приоритетов жизни личности и общества, находящее отражение в усилении стремления к увеличению безопасности повседневного существования даже в ущерб тем правам и свободам, которые со времен формулирования концепции «общественного договора» воспринимались как фундаментальные для личности.

Общеизвестно, что после событий 11 сентября 2001 г. американское общество, консолидируясь в противостоянии угрозам терроризма, отказалось от тех правовых презумпций, на которых строились гуманистические воззрения философов Возрождения и Нового времени. С социально-философской точки зрения, подобная ценностная трансформация ставит вопрос как о социальном контексте происходящих изменений, так и в более фундаментальном смысле – об иерархии ценностей человеческого бытия.

Следует отметить, что за прошедшие века смысл понятия «безопасность» неоднократно менялся, он эволюционировал параллельно трансформации, которая происходила в обществе: от слабо осознаваемого представления о безопасности, понимаемого как внутреннее самоощущение человека, в сторону большей рационализации, определенности данного понятия. В ходе такой эволюции происходило закрепление понятия «безопасность», означающего право человека и условие его индивидуальной свободы, закрепляемых в нормативно-

правовых документах, возникших в период буржуазных революций в Западной Европе и Америке. Рассматривая эволюцию человечества, можно выделить ряд характеристик и функций безопасности:

- социальный прогресс не искореняет опасностей существования личности, общества, государства;
- освоение человеком природы сопровождается увеличением масштабов угроз человечеству;
- по мере усложнения социальных связей и организации общества увеличивается число социальных опасностей;
- социальные угрозы обладают гибкостью и модифицируются параллельно развитию общества;
- игнорирование проблем безопасности на каждом уровне социальной организации не только приводит к различным потерям, но и неизбежно ведет к спаду жизнеспособности, следствием чего становится гибель ее элементов (субъектов) [1, с. 28].

Безопасность является сложным социальным явлением, многоплановым и многогранным по своей структуре, составляющим элементам и проявлениям, которые отражают противоречивые интересы в отношениях между социальными субъектами. Некоторые из них пытаются обеспечить собственную безопасность за счет остальных или не принимают во внимание интересы безопасности других людей, социальных общностей, придерживаются устаревших категорий и эгоистических ценностей, игнорируют тот факт, что безопасность в условиях нарастающей глобализации неделима. Здесь мы видим субъективную сторону проблем безопасности. Современные исследователи вопросов безопасности предлагают различные подходы к толкованию смысла понятия «безопасность». Одни из них рассматривают понятие «безопасность» как многоуровневое состояние, отражающее положение социума или государства во внешней среде. Такой подход к понятию «безопасность» характеризуется отсутствием опасности, данное представление считается безопасностью в узком смысле. В реальности такое понимание достаточно условно, так как в жизни ситуации с совершенным отсутствием угроз мы можем встретить очень редко. Более интересным представляется понимание безопасности в широком смысле, оно следует из фактических взаимодействий индивидов и социальных объектов с множеством обстоятельств и факторов, которые оказывают отрицательное и деструктивное воздействие. Предупреждение, ослабление и нейтрализация таких действий, угрожающих существованию, благополучной и нормаль-

ной жизнедеятельности человека, а также поддержание его функций на положительном уровне, позволяет рассматривать безопасность в широком значении. Деятельность, направленная на обеспечение безопасности и противодействие угрозам по отношению ко многим социальным объектам должна предусматривать создание сложно организованной системы. В связи с этим безопасность необходимо рассматривать как системно-организованную деятельность по предупреждению и устранению как внешних, так и внутренних угроз в отношении разнообразных социальных объектов. Относительно государства и общества система безопасности формируется в органах различных ветвей власти (законодательная, исполнительная, судебная), государственные, общественные и другие организации, обеспечивающие безопасность, регламентируются законодательством. Примером тому является федеральный закон РФ от 28 декабря 2010 года № 390-ФЗ «О безопасности», где понятие «безопасность» считается состоянием защищенности жизненно важных интересов личности, общества и государства от внутренних и внешних угроз. Основными объектами выступают: безопасность личности (ее права и свободы), общество (его материальные и духовные ценности), государство (его конституционный строй, суверенитет и территориальная целостность).

«Основными принципами обеспечения безопасности являются:

- 1) соблюдение и защита прав и свобод человека и гражданина;
- 2) законность;
- 3) системность и комплексность применения федеральными органами государственной власти, органами государственной власти субъектов Российской Федерации, другими государственными органами, органами местного самоуправления политических, организационных, социально-экономических, информационных, правовых и иных мер обеспечения безопасности;
- 4) приоритет предупредительных мер в целях обеспечения безопасности;
- 5) взаимодействие федеральных органов государственной власти, органов государственной власти субъектов Российской Федерации, других государственных органов с общественными объединениями, международными организациями и гражданами в целях обеспечения безопасности» [2].

Ряд исследователей, рассматривают «безопасность» в комплексе представлений, которым присущи сравнения характеристик, выявляющих действительное и желаемое состояния человека и социума. Состояние безопасности связано с осуществлением функции защиты жизненно важных интересов личности, общества и государства или с ее результатами. В данном контексте безопасность выступает результатом сложного процесса обеспечения безопасности, как постоянно реализуемая задача, которая связана с поддержанием оптимального параметра жизнедеятельности объекта, прогнозированием и устранением различных угроз. В соответствии данному подходу к безопасности выделяют трансформирующиеся условия, алгоритмы и ступени (этапы) реализующие меры по обеспечению безопасности при определенных обстоятельствах. Кроме того, такой подход даёт возможность анализа понятия «безопасность» как комплекса взглядов, появляющихся в результате рассмотрения определенных социальных отношений, характеризующихся взаимным доверием, отсутствием у сторон агрессии и враждебных устремлений. Отношениям безопасности свойственен субъект-объектный характер, они выражают требования людей к безопасности разных объектов собственности стратегического, государственного и иного предназначения. В условиях усиливающейся глобализации, взаимозависимости государств и народов, наличия значительных арсеналов оружия массового поражения безопасность в рамках социальных отношений становится единой. Актуальным сегодня выступает равенство безопасности в отношении всего мира. В связи с этим отдельным индивидам и некоторым социальным группам необходимо подавлять свои инстинкты, бороться с эгоизмом и агрессией, учиться поддержанию правил мирного сосуществования.

Существует еще один подход, где понятие «безопасность» считают ценностью и целью, для достижения которой человеку, обществу или государству следует предпринимать определенные действия. При таком подходе понятие «безопасность» выводят, анализируя естественные потребности человека, удовлетворяя которые достигается цель его жизнедеятельности. Человеку свойственно ощущать свою безопасность (небезопасность) при помощи восприятий органов чувств, инстинктов, интуиции, здесь безопасность выступает как субъективное представление индивида об отсутствии или наличии угрожающих факторов. Данное представление вырабатывает линию индивидуального поведения и помогает избежать опасностей. Возможность жизни, в которой опти-

мизированы различные риски и опасности, выступает ценностью в современном социуме. Что в свою очередь придаёт безопасности форму внутренней ценности, которая реализуется как в индивидуальном, так и общественном сознании. Данная ценность обладает универсальным характером и получает признание в качестве фундаментальной каждым здравомыслящим человеком. Безопасности свойственен объективный характер, так как все люди уязвимы, вне зависимости от их физиологических данных, обладания богатством, властью и другими ресурсами. «Потребность в безопасности реализуется на уровне государства и общества. Причем, относительно многих других потребностей, нужда в безопасности полностью не удовлетворяется. Она присутствует неизменно и требует к себе постоянного внимания, поскольку в различных ситуациях мы можем подвергаться самым разным опасностям» [1, с. 30]. Осознание субъектом потребности в безопасности выражается в виде интереса, дающего стимулы и направление деятельности человека. Интерес может выступать многопланово и на разных уровнях, отражая различные потребности социума. К числу таких потребностей относят и потребность в безопасности, которую следует считать базисной и первоочередной потребностью человека и социума.

Рассматривая подходы к трактовке понятия «безопасность», следует отметить, что немаловажными элементами, в формировании целостной системы рациональных представлений о безопасности являются понятия «субъект» и «объект» безопасности (создающие безопасность и использующие её). В виде субъекта, равно как и объекта безопасности могут выступать: человек, общество, государство или сообщество государств. При этом некоторым из них свойственно играть одновременно несколько ролей, к примеру, человек может выступать в качестве отдельной личности, и одновременно являться членом социальной группы, а также и общества в целом. Другой пример – государство, оно может быть представлено как отдельное, самостоятельное национальное государство, а может выступать элементом наднациональных образований, сообщества государств.

Особое значение, по мнению В. П. Барышкова, в настоящее время приобретает теория личной безопасности как составная часть национальной безопасности [3]. Национальная безопасность включает в себя безопасность социальную, гражданскую.

Конструктивные перемены в области национальной безопасности, с данных позиций, состоят в формировании действительно необходимых социальных норм для широкого использования. Субъектом

безопасности в таком контексте выступает персонифицированная личность, во всей уникальной совокупности социальных связей. Личная безопасность отличается и от индивидуальной безопасности. Индивидуальная безопасность является мерой физической, моральной и психической неприкосновенности при внешних посягательствах в ограниченные рамки физического пространства. Личная безопасность определяется В. П. Барышковым как комплексное состояние человека и совокупность условий, обеспечивающих ему целевое саморазвитие. В центре внимания исследователя находится личная безопасность. Он разграничивает понятия личной безопасности и безопасности личности. По существу, в данных понятиях фиксируются различные аспекты проблемы безопасности человека. Безопасность человека можно определить как состояние его жизнедеятельности, а также как комплекс свойств личности, которые характеризуют ее возможности в обеспечении собственной безопасности и безопасности систем, в которые она включена [3, с. 7-8]. Личная безопасность является мерой физической, моральной и психической неприкосновенности при внешних посягательствах в ограниченных рамках физического пространства, которая обеспечивается применением индивидуальных средств защиты и самообороны.

Таким образом, постановка вопроса о соотношении гуманистических ценностей и ценности личной безопасности в современном социальном контексте позволяет констатировать, что становление общества риска приносит кардинальную трансформацию в ценностные структуры человеческого сознания. Происходит не только переосмысление ценностной иерархии, но и выстраиваются компромиссные концепты «гуманизма» и «прав личности», позволяющие сочетать следование основополагающим социокультурным детерминантам европейской цивилизации с обеспечением безопасности существования как отдельного индивида, так и общества в целом.

Литература

1. *Родачин В.М.* Безопасность как социальное явление / В.М. Родачин // *Право и безопасность.* – 2004. – № 4 (13). – С. 28-35.
2. Федеральный закон РФ от 28 декабря 2010 года N 390-ФЗ «О безопасности» Статья 2.
3. *Барышков В.П.* Личный уровень национальной безопасности / В.П. Барышков // *Национальная безопасность России в перспективах современного развития.* – Саратов.: Научная книга, 2005. – С. 3-15.

Женский вопрос и идеи гуманизма в работах джадидистов

Важнейший социальный и моральный аспект анализа мировой цивилизации – реализация гуманистических идеалов, а именно, положение личности в обществе. Какова степень экономической, политической и духовной свободы человека? Есть ли социальные условия для его полноценного развития, реализации его многообразных интересов и потребностей? Ответы на эти вопросы дают возможность определить цивилизованности и гуманности того или иного сообщества [1, с. 198].

Эти вопросы захватывали и татарскую общественно-философскую мысль начала XX века. Работы татарских мыслителей того периода были пронизаны идеями гуманизма, которые, в первую очередь, были четко определены в отношении женского вопроса, без которого невозможна была модернизация общества в целом. «...состояние общества есть зеркало состояния в нем женщины», – писал философ М. Бигиев [2, с. 73].

Женский вопрос представляет собой комплекс специфических проблем, обусловленных положением и ролью женщины в обществе и семье. Понимание роли женщины и отношения к ней формировалось на протяжении всей истории человечества и занимало значительное место в творчестве многих писателей, мыслителей, философов разных эпох и направлений.

В татарском обществе начало этого процесса заложили писатели-просветители конца XIX – начала XX в.: М.Акъегет-Задэ, З.Бигиев, З.Хади, Ф.Амирхан, Г.Ибрагимов, М.Гафури, Г.Тукай, Р.Фахретдинов, Г.Исхаки, З.Кадыри и др. Все чаще героями их произведений становилась мусульманская женщина. В их литературных произведениях мы встречаемся с прекрасно образованными, рассудительными, обладающими красотой и даром красноречия женщинами [3, с. 161].

В татарском обществе впервые начиная с третьей четверти XIX в. эти вопросы в научном контексте затронули джадидисты. Свою главную цель они видели в воспитании нового типа человека, полезного для общества, играющего важную роль в его обустройстве. Для преодоления национальной отсталости, застоя в общественном развитии, прежде всего, необходимо было раскрытие духовной сущности народа; в результате объективно на первый план выходят во-

просы воспитания и нравственности, которые, традиционно, в рамках семьи входили в круг обязанностей женщины. Таким образом, в воспитании нового человека женщине отводилась основная роль.

Исходя из целей национального обновления и духовного прогресса, по вполне понятным причинам представители джадидизма – видные ученые и педагоги И. Гаспринский, М. Джарулла Бигиев, Р. Фахретдин, Г. Буби – во главу угла ставили задачу воспитания женщин – «матерей нации». В своих трудах они изложили свое видение решения этой приоритетной проблемы.

В своем труде «Знаменитые женщины», изданном в 1903 г., Р. Фахретдин с горечью отмечает: «Если раньше были матери, способные воспитать своих детей великими людьми, то сегодня такие женщины среди мусульман исчезли. Если бы сегодня были такие матери, то среди мусульман появились бы глубоко мыслящие, деятельные, с чистой душой и прекрасной нравственностью ученые, служащие во имя гуманности новаторы и изобретатели» [4, с. 16].

Джадидисты выступили с резкой критикой существующего положения женщины-татарки и пытались показать путь к эмансипации последней. При решении женского вопроса они призывали в первую очередь исходить из глубокого понимания и правильного осмысления сущности Ислама. Это естественно, потому что в XIX – начале XX вв. образ жизни мусульман определялся исламскими канонами вообще, и нормами шариата в частности. Реформаторы сыграли «огромную роль в поднятии уровня элиты татарского общества, подготавливая его умы для принятия нового образа мышления в связи с наступлением эпохи Нового времени» [5, с. 97].

В конце XIX – начале XX вв. религиозное реформаторство достигло своей наивысшей фазы. Особо ярко это проявилось в отношении к Исламу с культурной и политической позиции. Именно в этот период благодаря усилиям представителей радикального реформаторства в мусульманском обществе происходят кардинальные позитивные изменения. Об этом свидетельствует и то, что на первый план во всей полноте выходит вопрос о месте и роли угнетаемой столетиями женщины.

Решению женского вопроса М. Бигиев придавал самое большое значение. Он рассматривал женский вопрос как проблему, присущую не только миру Ислама, но затрагивающую интересы всего человечества. Цивилизация, достигнувшая невиданных высот в технологиях

и науке, не может игнорировать того, что ее существование омрачено и наличием серьезных проблем по данному вопросу. По мнению Бигиева, этот вопрос стоит в одном ряду с такими проблемами цивилизации XX в., как мировые войны, культурный кризис, растущая социальная дифференциация и др. [6, с. 122].

М. Бигиев уверенно заявляет, что Ислам, по сравнению с другими религиозными системами, имеет определенные превосходства, одним из которых он называет уважение и почитание женщины. Он считает, что благополучие мусульман всего мира, а в особенности мусульман российских – в религиозном и мирском плане, зависит от воспитанности женщины, ибо хорошее воспитание есть основа целомудрия и непорочности. Образованность женщины он рассматривает как необходимый атрибут и основу ее воспитания [7, с. 129].

В защиту прав женщин с научно-педагогической и теоретической точек зрения выступил также ученый, просветитель, религиозный деятель, педагог-джадидист Риза Фахретдин. В свое время его смелые религиозно-философские взгляды по женскому вопросу вызвали широкий резонанс. Для решения этой проблемы он призывал обратиться к Корану и Сунне, подверг критике ортодоксально-консервативные каноны. Правильным и верным будет, полагал Р. Фахретдин, возврат к идеалам первых столетий ислама, когда женщины и в семье, и в обществе занимали высокое положение [8, с. 162]. Женскому вопросу он придавал огромное значение. Стремясь к объективности в констатации и интерпритации отношения ислама к женщине, ученый в своем труде «Жэвамигуль-кэлим шэрехе» (Оренбург, 1916г.) посвятил ей 50 (из 344) хадисов; в них через призму обязанностей раскрывается суть и значение женщины как супруги, матери и т.д.

Действительно, в исламе семья рассматривается прежде всего как необходимый институт для продолжения цепи поколений, основания рода и воспитания детей. Естественно, ключевое место в ней отводится материнским обязанностям женщины. При этом, что весьма важно, следует помнить – семья составляет основу общества, являясь его ячейкой. Поэтому джадидист Риза Фахретдин связывает судьбу нации непосредственно с женщиной (женой), и подчеркивает: «Добротная нация та, в которой жены воспитанные; невоспитанная нация – нация, в которой жены невоспитанны» («Хатыннары тэртипле булган миллэт – тэртипле миллэт, хатыннары тэртипсез булган миллэт – тэртипсез миллэт») [9, с. 3].

В конце XIX в. он начал публиковать главы этого объемистого труда отдельными брошюрами. Так появились «Воспитанная девочка», «Воспитанная мать», «Воспитанная жена», «Только для детей», «Хозяйка», в которых автор стремился изложить свой взгляд на воспитание женщины-татарки. Только воспитанная, нравственная женщина-мать, по мнению Р. Фахретдина, способна возродить нацию.

«Мать нации» наряду со своей воспитанностью должна еще обладать знаниями. В педагогической деятельности ученый призывает сочетать религиозное воспитание с научным. Без знаний женщина не проникнет в суть понятия «воспитание», а потому не сможет воспитывать детей, считает ученый.

Мыслитель высоко оценивает труд женщины-матери, воспитывающей будущее человечество: «К хорошим или плохим качествам народа во многих случаях имеют отношение матери... Воспитанные матери являются матерями не только для своих детей, но и уважаемыми матерями для всех мусульман. Труд матерей – это самый тяжелый и хлопотливый труд, его невозможно ни описать, ни объяснить» [10, с. 169].

Таким образом, джадидисты возлагали на женщин самую главную социальную роль, которая заключалась в воспитании нового гуманного человека. Для этого женщина должна получить хорошее воспитание и, наряду с религиозным, светское образование.

Литература

1. *Боголюбов Л.Н.* Человек и общество / Л.Н. Боголюбов. – М.: Просвещение, 1999. – 414 с.
2. *Бигиев М.* Халык назарына берничэ мэсьэлэ / М. Бигиев. – Казан, 1912.- 93с.
3. *Тухватуллина Л.И.* Проблема человека в трудах татарских богословов / Л. Тухватуллина. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2003. – 208 с.
4. *Фәхретдин. Р.* Мәшһүр хатыннар / Р. Фәхретдин. – Оренбург: Кәримов матбагасы, 1903. – 448 с.
5. *Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н.* Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте / Т.К. Ибрагим, Ф.М. Султанов, А.Н. Юзеев. – Казань, 2002. – 312 с.
6. *Хайрутдинов А.Г.* Последний татарский богослов (жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева). / А.Г. Хайрутдинов – Казань: Изд-во Иман. 1999. – 154 б.; Бигиев М. Корьән Кәрим аят кәримәләренен нурлары хозурында хатын / М. Бигиев. – Берлин, 1933. – 112 с.

7. *Хайрутдинов А.Г.* Последний татарский богослов (жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева). / *А.Г. Хайрутдино.* – Казань: Изд-во Иман. 1999. – 154б; см.: Бигиев М. Избранные труды: в 2 т. Т.2. / Сост. А. Хайрутдинов. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2006. – 256 с.

8. *Тухватуллина Л.И.* Проблема человека в трудах татарских богословов / Л. Тухватуллина. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2003. – 208 с.

9. *Фәхретдин Р.* Тәрбияле хатын / Р. Фәхретдин. – Оренбург: Гыйльман бине Ибраһим Кәримов матбагасы, 1902. – 35 б.

10. *Тухватуллина Л.И.* Проблема человека в трудах татарских богословов / Л. Тухватуллина. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2003. – 208 с.

И.М. Настявин

Политическое сознание и гуманизация общественных отношений

Политическое сознание – довольно сложное духовное образование, генезис которого обусловлен всем ходом развития гомо сапиенс. Оформляясь в различные формы, виды политической идеологии, оно составляет мировоззренческую основу жизни человека (группы, класса, нации и т.п.) и оказывает влияние на его политическое поведение.

Биосоциальный процесс развития человека сформировал в его сознании два основных типа политического сознания, которым соответствуют и два основных типа политической идеологии – индивидуалистический и коллективистский. Все остальные идеологии, в какие бы «одежды» они ни рядились, склоняются либо к первой, либо ко второй. «Середины тут нет, ибо никакой «третьей» идеологии не выработало человечество ...» [1, с. 44].

При этом идеология коллективизма, если только она действительно таковая, т.е. действительно основывается на глубинных, общечеловеческих интересах и ценностях, тождественна принципам гуманизма. Идеология же индивидуализма в самой своей индивидуалистической основе никакого отношения к гуманизму не имеет и иметь не может. Практика общественных отношений показала, что соединить индивидуализм с гуманизмом невозможно: первое противоречит второму, а второе исключает первое.

Тем не менее, следует заметить, что в конкретном человеке всегда наличествуют одновременно как чувство эгоизма, так и чувство коллективизма. Вопрос лишь в том, какие чувства, принципы, преобладают в тот или иной момент его жизни. В соответствии с этим он

и выступает то как индивидуалист, то как коллективист (гуманист). Его конкретное поведение зависит не только от окружающих его обстоятельств, но и от воспитания, образования, сложившегося в процессе социализации типа мировоззрения, воли, приверженности тем или иным материальным и духовным ценностям и т.д.

Полемика борьбы этих двух, фактически противоположных друг другу чувств, принципов становится каждая отдельно взятая личность. Эта борьба и определяет тот или иной тип политического сознания человека.

Огромную роль в этой борьбе играют внешние условия жизнедеятельности человека. В одном случае эти обстоятельства помогают ему справиться со своим эгоизмом. В другом случае они становятся провокатором всего того индивидуально измененного в человеке, что делает его «глухим» к судьбам и личным проблемам других людей. В этом случае его поведение и поступки направлены только на удовлетворение своих личных, индивидуальных потребностей. Потребности же других людей для него не представляют интереса, а если и представляют, то только в той мере, в какой они согласуются с удовлетворением его собственных потребностей.

Вот как, например, описывает проявление этих чувств и поступков бывший «власовец» Л. Самутин в своих воспоминаниях о пребывании в фашистском плену. «Ни вид этих ужасных пленниц из человеческих трупов, ни их число уже не вызывали никаких эмоций и переживаний. Всем казалось, что так и должно быть, раз кругом такие условия» [2, с. 125].

Разумеется, что в этих же условиях находились и другие, те, кто не потерял своего человеческого достоинства и помогал выжить другим. Одним из таких людей, о стойкости которого в лагере ходили легенды, Самутин называет генерала Зотова. Он смог устоять. Но многие этого сделать не смогли. Хотя до плена они не были способны на нечеловеческие поступки. Но условия, в которых они «жили», провоцировали этих людей на преступления. Автор воспоминаний при описании причин бандитизма в фашистском плену замечает, что «в нормальных условиях существования эти люди никогда не стали бы бандитами, но в том нечеловеческом состоянии, в которое привел их немецкий плен, они ими стали» [2, с. 124].

Конкретные условия жизни человека, особенно при неустойчивой психике, мировоззрении, слабой воле, недостаточном социальным опытом, очень часто становятся определяющими в совокупности

причин, формирующих эгоистический, индивидуалистический характер его поведения. Следовательно, чем меньше в обществе условий, провоцирующих в человеке низменные чувства, тем меньше вероятность их проявления.

Сегодня в нашем российском обществе таких факторов более чем достаточно – от частной собственности, стимулирующей индивидуальную, частную инициативу, до задачи воспитания школой конкурентноспособной личности, которая была поставлена министерством образования РФ еще в начале 90-х годов.

Кроме внутренних факторов существуют еще и внешние. В условиях глобализирующегося мира в нашем обществе наряду с ориентацией российских граждан на исторически сложившиеся в нём обычаи, традиции, культуру заявляет о себе и другая ориентация – ориентация на культурные ценности, традиции и отношения Запада. От того, насколько сильным будет это влияние, во многом зависит и вектор развития России в условиях глобализации.

Являясь по существу объективным процессом образования единого мирового экономического, информационного и других «пространств», глобализация означает вступление человечества в новую фазу своего развития.

Вместе с тем, современная форма глобализации отражает особенности мировой капиталистической системы со всеми её противоречиями, характерными для общественных отношений. Сегодня этот процесс уже глубоко проник в духовную жизнь российского общества и оказывает всевозрастающее воздействие на формирование духовных потребностей и ценностей, содержание и характер политического сознания россиян.

Процесс глобализации привёл к формированию и функционированию не только глобального экономического, информационного пространства, но и к созданию предпосылок для возникновения единого мирового политического и культурного пространства. Главной движущей силой, способствовавшей возникновению таких пространств, являются транснациональные организации – субъекты глобализации.

Интересы этих организаций глобальны и тесно связаны с перспективами развития современного общества. Иницилируемые ими социальные отношения, политические идеи о глобальном открытом обществе и рынке, правах человека и т.д. оказывают воздействие с помощью информационно-коммуникационных технологий на политическое сознание граждан всего мира, в том числе и россиян.

Цель политики транснациональных организаций заключается в управлении процессом мировой экономической и политической интеграции. Реализация этой цели отвечает индивидуалистической сущности этих организаций. Поэтому весь процесс глобализации приобретает соответствующую этой цели неолиберальную форму глобализации, что, в свою очередь, предопределяет возрастание влияния этой идеологии на содержание и характер развития политического сознания глобализирующегося общества.

Поскольку объективно дисбаланс финансово-экономического, политического и информационно-коммуникационного потенциала сложился в пользу государств – лидеров глобализации (это страны Северной Америки, Европейского Союза, Япония), то остальные страны мира превратились в объекты этой глобализации, к которым относится и Россия. С помощью неолиберальной идеологии и политики эти страны стремятся управлять процессом глобализации в своих интересах. В силу этого социальные интересы российских граждан, объективно проистекающие из отношений, складывающихся в российском обществе, подменяются транснациональными интересами лидеров глобализации, которые (и это очень важно) зачастую не просто не совпадают, а находятся в противоречии с интересами развития нашего общества.

Особенно ярко эта тенденция проявляется в духовной жизни общества. Духовная атмосфера российского социума находится под возрастающим влиянием глобального информационного пространства, контролируемого транснациональными организациями.

Производство и трансляция духовных ценностей, основанных на идеях глобального рынка, «открытого общества» и прав человека, которые являются результатом исторического развития западной цивилизации и составляют ядро неолиберальной идеологии, оказывают всевозрастающее влияние на граждан российского общества. В нем появляются социальные группы, задействованные в тех секторах российской экономики, которые входят в глобальные экономические структуры и имеют в силу этого интересы, обусловленные принадлежностью к ним. В так называемой «экономической элите российского общества» формируются группы, представляющие собой (по своим характеристикам) своеобразных «агентов» глобализации, так как они ориентированы на западные ценности и отвечают интересам Запада. Сознание этой группы выражается в преобладании политической идеологии неолиберализма и соответствующей ей политики.

Встречаясь с представителями этой группы, руководители нашей страны ведут с ними патриотические беседы, помогают в периоды кризиса (см., например, встречу В. Путина в Кремле с крупнейшими бизнесменами страны в 2009г.), однако, последние не торопятся проявлять патриотизм и предпринимать какие-то действия, направленные на развитие отечественной экономики.

Неолиберальные ценности, распространяемые в виде образцов, прежде всего, американской массовой культуры, рассчитаны не только на сознание «элиты», но и на обыденный уровень политического сознания граждан. Восприятие этих ценностей усиливает в их сознании тенденции иррациональности и деполитизации, способствуют его примитивизации. Следствием такого восприятия является замедление у них развития (или изменение содержания) теоретического уровня политического сознания и снижение (или перенаправление – «оранжевые революции») их политической активности.

В конечном счете, возникает тип политического сознания, не адекватный реальному общественному положению граждан в социальной структуре общества, но хорошо соответствующий долгосрочным интересам лидеров неолиберальной глобализации. Общественные отношения, складывающиеся в ходе этого процесса, тем самым исключают какие-либо другие формы отношений и организации жизни социума.

Таким образом, установки неолиберальной идеологии и соответствующая ей политика, определяют антигуманный характер глобализации и направлены, по существу, против строительства социального государства. В современной России такая политика приводит к обострению имеющихся экономических и социальных проблем, радикализации политического сознания тех слоев общества, которые более всего пострадали от негативных последствий реализации неолиберальной или, как её еще называют, вестернизаторской модели модернизации.

Процесс глобализации напрямую связан и с интересами транснациональных общностей. Поэтому они обязательно будут инициировать (в этом идейная основа их существования) в различных обществах, в том числе и российском, неолиберальный, индивидуалистический тип политического сознания, и будут всячески способствовать укреплению его влияния. Следовательно, идеология неолиберализма не отвечает интересам России, она вредит не только духовному, но и её экономическому развитию. Долговременные интересы России

требуют формирования коллективистской идеологии. Тем более что этот тип политического сознания соответствует её историческим, культурным традициям, менталитету и общей специфике цивилизационного развития.

Реализация этой идеологии позволит обеспечить не только рост материального благосостояния и социальную защищенность всех слоев населения, но и социальную справедливость в обществе, его консолидацию и защиту национальных интересов страны за ее пределами.

Процесс глобализации, таким образом, не исключает возможности более гуманной формы его протекания. Однако это возможно только в том случае, если политическое сознание народов мира приобретёт коллективистскую направленность в сфере международной политики и международных отношений. Идеология неолиберализма, сущностью которой является индивидуализм, должна быть заменена идеологией коллективизма, приоритета не индивидуалистических, а общечеловеческих ценностей. Только благодаря приоритету этих ценностей человечеству в условиях глобальных угроз суждено выжить.

Сегодня же, благодаря господству неолиберальной идеологии, современное российское общество расколото. Причем не только по имущественному, классовому признаку, но и на уровне межличностных отношений. Традиционные для России взаимопомощь, взаимовыручка, сострадание и т.д. все больше становятся редкостью, особенно в среде молодого поколения. Западнизм, говоря языком А. Зиновьева [3], вытесняет еще сохранившиеся традиционные ценности коллективизма. Происходит радикальное изменение содержания политического сознания россиян. Они все больше ориентируются на либеральные ценности, в которых аккумулирован опыт исторического развития западного общества.

Но в современных условиях такой тип политического сознания играет роль дезинтегрирующего и дестабилизирующего фактора, он не способствует укреплению единства общества и не создает условия для возрождения мощной и авторитетной России. Негативную роль этого типа политического сознания можно превратить в фактор прогрессивного развития общества только при доминирующей роли коллективистского типа политического сознания. Только в этом случае будет возможна гуманизация социальных отношений и, соответственно, рост экономического благосостояния всех слоев общества, а не его отдельных представителей. В противном случае актуализируется роль национального типа политического сознания и перерас-

тание его в националистический тип, что отнюдь не является фактором, обеспечивающим гуманность в международных отношениях и международную безопасность.

Влияние неолиберальной идеологии на наиболее массовые слои российского общества привело к тому, что для их политического сознания характерны иррациональность, фрагментарность, т.е. одновременное присутствие в этом сознании разноречивых взглядов, мнений, оценок. Это приводит к снижению способности этих слоёв оценивать политические процессы, происходящие в обществе согласно своим социальным интересам и занимать адекватные им политические позиции по отношению к государственной власти, её политике.

Дальнейшая «либерализация» политического сознания граждан может привести не только к полному господству неолиберальной политической идеологии, но и к адекватной ей политике, направленной на превращение нашей страны в сырьевой придаток ведущих центров глобализации.

Либеральные реформы уже привели, по мнению некоторых ученых, к симптомам моральной деградации общества [4]. И это становится реальной угрозой национальной безопасности страны.

Попытки наших государственных руководителей посеять в обществе зерна толерантности, гуманизма, не приводят к ожидаемому результату, поскольку почва, на которой они должны произрастать, не годится для этих «злаков». Борьба с коррупцией, пьянством, алкоголизмом, наркоманией не утихает уже третий десяток лет, а они, тем не менее, процветают, и существенных сдвигов не наблюдается. Решение этой задачи в данных условиях невыполнимо. Ибо, прежде чем гуманизировать общественные отношения, необходимо создать соответствующие материальные условия для жизни людей и соответствующую этим условиям политическую систему.

Получается замкнутый круг: для того, чтобы гуманизировать политические отношения, надо гуманизировать политическое сознание, т.е. превратить его из неолиберального, индивидуалистического в коллективистическое, но для того, чтобы это сознание стало таковым, необходимо изменить условия жизнедеятельности людей. Разорвать этот круг можно только одним способом – люди, осознавшие это, не должны бездействовать. Не должны дать неолиберальной идеологии, индивидуализму овладеть сознанием человека (и человечества), не должны позволить национальному эгоизму извлечь одностороннюю выгоду из процесса глобализации в ущерб интересам других стран.

Литература

1. Ленин В.И. Избранные сочинения. В 10-ти томах. Т. 3 / В.И. Ленин. – М., 1984. – 587с.
2. Самутин Л.А. Я был власовцем / Л.А. Самутин – М.: Яуза-Пресс, 2013. – 320с.
3. См.: Зиновьев А.А. Запад/ А.А. Зиновьев. – М., 2000. – 509с.
4. См., например, табл. 1, табл. 2, «Показатели состояния современного российского общества» и Рис. «Динамика нравственного состояния современного российского общества» в: Юревич А.В. Нравственное состояние современного российского общества. e-mail: yurev@orc.ru. (22.08.2013).

Е.М. Николаева, Е.Ю. Шаммазова

Транзитивное постсоветское общество: аттракторы эволюции

Черета социальных изменений, свойственных обществу переходного периода, во многом выражается в сложности трансформационных процессов. Принципиальная сложность исследования транзитивного общества заключается в том, что объектом изучения выступает сверхдинамичный момент перехода (становления). Этот момент характерен комплементарностью двух социальных укладов: транзитивные общественные структуры сочетают в себе закономерности предшествующего этапа общественной эволюции и новой, формирующейся социальной системы.

Динамично изменяющаяся транзитивная социальная реальность влечет за собой изменение методов ее научного осмысления. Ведь общество переходного периода имеет дело не только с ясными и предсказуемыми, линейными процессами и равновесными состояниями, но и с синергетическими (преимущественно нелинейными и неравновесными). Размышляя о методах изучения переходного общества, прежде всего, на наш взгляд, следует обратить внимание на социальную синергетику, для которой характерно представление о «переходности» как о естественном и закономерном этапе социально-культурной эволюции.

Социальная синергетика позволяет рассмотреть «переходность» как проявление синтеза прошлых и возникающих социально-культурных форм. В этой связи отечественный исследователь Е.А. Сайко отмечает полифункциональность и многоликость феномена «пере-

ходность»: в возникающей культуре «слышатся голоса разнородных, разновременных культур, она поражает жанровым и стилевым многоцветием» [1, с. 6].

Общество переходного периода является типичной самоорганизующейся системой, в которой происходят диссипативные процессы. Неравновесный порядок возникает и существует в диссипативных системах, при накачке энергии извне. Такой энергией выступают социокультурные влияния. Социокультурные влияния, привносимые в систему извне, способны «накачивать» систему определенными социальными и культурными образцами. Активный обмен с внешней средой, поиск новых форм организации порождает информационную избыточность. Эта избыточность есть результат глубокой диалогичности и открытости транзитивного общества. Характеризуя эту особенность «переходности» М.С.Каган отмечает, что «всякий переходный период обладает большой информационной избыточностью, поскольку человеку нужно опробовать множество конкретных способов сопряжения нового и старого, из которых "естественный отбор" сумеет удержать наиболее продуктивные и перспективные» [2, с.191]. Диссипация в переходный период означает отмирание изживших себя элементов и структур, которые при наличии новых, заменяются.

Важным для синергетической интерпретации «переходного периода» постсоветской России является понятие неустойчивости. Неустойчивость – это состояние системы, которая готова к изменениям, к формированию нового порядка, новым динамическим состояниям. Состояние неустойчивости, выбора называют также точкой бифуркации (точки разветвления возможных путей эволюции системы). С точкой бифуркации связано рождение нового качества, она характеризует рубеж между новым и старым.

При всей неустойчивости социальной ситуации этого периода все же можно говорить о своеобразном типе стабильности (стабильности переходного общества) - это стабильность его изменения. Естественной для переходного общества является ситуация, когда происходит вытеснение старых оснований новыми, то есть в отличие от обычного общества, в котором устойчивость предполагает сохранение status quo, в переходном обществе стабилизирующим фактором выступает именно постоянное изменение. Переходное общество напоминает фрактал – неустойчивую, нестабильную, переходную структуру. Специфика такой структуры состоит в ее «промежуточно-

сти», она находится в области «между», в хаотической области между двумя устойчивыми состояниями. Фрактал – это сетевое образование, существующее среди себе подобных объектов и связанное с ними. Это «мягкая» неустойчивая система, т.е. она все время изменяется, находится в процессе эволюции, в переходном, быстро преходящем состоянии-процессе [3].

Соответственно можно говорить и о двух типах стабильности: условно их можно назвать «*статической*» и «*динамической (фрактальной)*». Первая - это стабильность в традиционном понимании этого слова, она предполагает неизменность оснований развития и сохранение status quo на определенный момент. Вторая же отражает социальные трансформации и соответственно нарушение status quo.

В истории западной цивилизации эти два состояния имеют оформленную качественную определенность. А переходы из одного состояния в другое не столь продолжительны. В российском историческом прошлом эти качественно определенные состояния трудно дифференцируемы. Российская история предстает сплошным переходным периодом. Здесь новое постоянно соседствует со старым, накладываясь на него, и, не успев утвердиться, вытесняется чем-то иным. В отличие от Запада «переходность» для нашей страны – норма, и потому ее история предстает чередой транзитивных состояний. Определенность же, напротив, существует только как редкое недолговременное исключение.

В состоянии *статической* устойчивости социальная система справляется с возникающими проблемами, поскольку обладает адаптивными возможностями, которые реализуются управленческим механизмом. Социальные флуктуации в этот момент не достигают порогового значения, поэтому возможен возврат к стабильному состоянию. Однако при перестройке социальной макроструктуры могут возникать проблемы. Когда количество изменений достаточно велико, параметры социальной системы принимают критические значения, в результате чего наступает *динамическая (фрактальная)* устойчивость, при которой привычные модели управления, как правило, вызывают обратный эффект. В этом состоянии дисфункциональность социума возрастает, его возвращение к стабильному состоянию становится проблематичным. В неустойчивом состоянии в обществе начинает возникать, обостряясь со временем, конфликт между старой институциональной структурой и новыми социальными идеалами,

ценностями и интересами. Дезорганизация социума существенно снижает степень предсказуемости поведения социальной системы, что затрудняет определение выбора новой стратегии политиками и реформаторами.

Ситуация осложняется тем, что программы социальных преобразований в России не учитывают особенности ее исторического развития и подходят к проблеме механистически. Россия строит капитализм, используя опыт и помощь передовых стран Запада. Такая модель предполагает, что преобразования производятся «сверху», т.е. государство обладает исключительной самостоятельностью по отношению к обществу.

В меняющемся направлении развития стране шкала ценностей народа оказывается размытой. Человека в этих условиях не интересует проблема выбора верховенства закона, демократии, правового государства и т.д., ему необходимо выжить. Поэтому в общественном сознании происходит отторжение тех идей, под знаменем которых осуществляются преобразования в российском социуме.

Для России отчуждение общества от власти можно считать «сквозным» признаком, имеющим место во все времена. В постсоветском переходном обществе наблюдается нарастание дистанцированности граждан от общества. Однако природа этого отчуждения совсем иная, чем в прежние эпохи. Сегодня от государства отвернулись граждане, та критическая масса самостоятельных субъектов, которая впервые появилась в России в посткоммунистический период. Эта масса обладает ярко выраженной индивидуалистической (отчасти буржуазной) психологией. Отношение граждан к государству может иметь совсем иные последствия, чем слабый ропот зависимых от власти (сначала самодержавной, потом коммунистической) россиян.

В настоящее время наблюдается противостояние: амбициозность постсоветской государственной бюрократии упирается в амбициозность «нового русского» (в широком, необыденном значении этого понятия). Нынешнему русскому уже трудно что-либо навязать, внушить, его не просто запугать. Здесь обозначается будущий вероятный аттрактор как естественный предел современного российского бюрократического государства.

В нелинейности имплицитно заложено существование потенциальности. Изменяющаяся система (в нашем случае - переходное постсоветское общество) характеризуется не только актуальными в дан-

ный момент свойствами и структурами, но и потенциальными, не проявляющимися актуально, которые находятся в отношении альтернативности. Потенциальные структуры присутствуют как возможные варианты новых стационарных состояний. Поэтому порядок, в котором пребывает общество в определенный момент времени, всегда носит поливариантный характер. Актуализация потенциальных структур в переходный период может быть связана с различными факторами: с внешними социально-культурными воздействиями, с внутренними реформаторскими преобразованиями.

Переходный период общества постсоветской России является своеобразным полем, на котором сталкиваются различные силы, детерминирующие тенденции и устремления. Прошлое, настоящее и будущее являются частями этого поля. Прошлое (прошлый опыт) и будущее (ожидания, устремления, планы) оказывают влияние на переходные процессы в настоящем. В скрытой форме в поле уже содержатся все возможные векторы движения переходных процессов. В переходный период общества происходят случайные блуждания по полю возможностей, всякий раз актуализирующих одну из них.

Обоюдный волюнтаризм (государственный и гражданский) имеет свои пределы. Власть, игнорирующая граждан, и граждане, отвернувшиеся от государства, представляют собой опасные тенденции, ведущие к распаду социальной системы. Это противостояние парализует развитие посткоммунистического общества. Можно обозначить два аттрактора, в направлении которых возможно дальнейшее продвижение российского социума (как два варианта преодоления конфликта между государством и гражданином). В данном случае аттрактор – это магистральная линия развития, гносеологическое допущение, некое идеальное состояние общества, где может реализоваться историческая необходимость, сопряженная с исторической случайностью.

Первым аттрактором, признаки которого формируются в России на стадии переходного периода, является *бюрократический*, он обеспечивает статическую стабильность в обществе, к которой стремится власть. Государство пытается преодолеть конфликт власти и гражданина самым простым и доступным ей способом: подчинив его себе. Этот аттрактор ведет к максимальному сохранению государства и его политического курса, обеспечивая устойчивость социума в старом качестве. Бюрократическая стабилизация направлена на устранение внешних проявлений кризиса, но не затрагивает его сути, которая кроется в тотальном отчуждении гражданина.

В этом случае происходит подмена задач самоорганизации задачами достижения статической устойчивости посредством организации. Продвижение к этому аттрактору консервирует проблему общественные противоречия, тем самым создавая отложенный кризис. На этом эволюционном поле перед Россией открывается полоса кризисов, чередующихся с периодами застоя и временными ремиссиями. Этот аттрактор является отрицанием результатов развития общества в переходном периоде. Переход не состоялся, поскольку изменения не стали сущностными. Это можно назвать переходом, который никуда не переходит, соответственно историческая необходимость перехода не может быть реализована.

Вторым, альтернативным, аттрактором является *конституционный*, он предполагает разрушение status quo и достижение стабильности динамической (фрактальной), в которой нуждается общество. В отличие от бюрократического, продвижение к этому аттрактору инициируется снизу, поскольку переход невозможен только за счет организации – целенаправленных действий руководящих социумом властных структур. Граждане претендуют на то, чтобы государство потеснилось в полноте собственной власти. А это ведет к потере существующего гомеостаза в социальной системе.

Конституционный аттрактор необходимо предполагает присутствие в социуме фрактальных процессов самоорганизации. Такой объект социума как гражданское общество по своей природе является социальным фракталом и в принципе не может быть создан на основе алгоритмов построения организаций. Гражданское общество – это общество, не отождествляющее себя с государством, не находящееся с ним в патерналистских отношениях, а имеющее свою развитую и независимую систему социальных отношений.

Наиболее естественным ресурсным элементом для создания структур, обеспечивающих автономную активность социума, является человек. Однако современный правовой статус человека в российском государстве настолько усечен, что не позволяет ему эффективно вступать в отношения обмена (имущественного, информационного, интеллектуального и т.д.) с другими членами социума. Возникновение самоорганизующихся динамических социальных фрактальных структур – зон автономной (от государства) активности – возможно только посредством расширения правового статуса человека (гражданина) конституционным путем. Не зависящий в значительной степени от влияния властных структур, такой человек выступает основным ресурсом для выстраивания социального фрактала «гражданское общество».

Литература

1. *Сайко Е.А.* Образ культуры Серебряного века: культур-диалог, феноменология, риски, эффект напоминания / Е.А. Сайко. – М.: Проспект, 2005.- 259 с.
2. *Каган М.С.* Системный подход и гуманитарное знание: Избранные статьи / М.С. Каган. – Ленинград: Изд-во Ленинградского университета, 1991. – 384 с.
3. *Войцехович В.Э.* Фракталы и аттракторы социальной эволюции / В.Э. Войцехович [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.inauka.ru/blogs/article/54813> (28.08.2012).

А.М. Сафин

Некоторые социально-экономические аспекты гуманизации современного российского общества

Ни для кого не является секретом то, что на сегодняшний день Россия имеет множество проблем гуманистического характера. Наличие подобного рода проблем должно характеризовать государство (причем, с положительной стороны) как озабоченное сохранением и развитием ценностей гуманистической идеи. Однако для всех очевидно, что проблемы благополучия свободной личности европейского и российского обществ сильно отличаются. Статистика европейского суда по правам человека отчетливо показывает, что на протяжении, по меньшей мере, десяти последних лет Россия занимает лидирующее положение по количеству жалоб в ЕСПЧ, а также по количеству жалоб, направленных против России [1]. Период, охваченный статистикой, говорит о наличии устойчивого проблемного ядра. Мы можем лишь догадываться о размерах трещины гуманистической системы ценностей в российском общественном сознании. Было бы наивно предполагать, что основная причина заключается лишь в несовершенстве законодательной и судебной систем РФ. Как следовало бы предположить, причины подобного кризиса имеют социально-культурный характер. Безусловно, некоторые из социальных теоретиков усматривают основные причины гуманистических проблем в экономико-политическом сдвиге страны. Однако на протяжении последних 10-15 лет российское общество переживало как экономические / политические кризисы, так и периоды относительной стабильности, уровень же неустроенности членов российского общества

реализацией принципов гуманизма оставался практически неизменным [1]. Ввиду сказанного, мы склонны предполагать, что причины проблемы, а именно отсутствие реальной социальной силы гуманистических идей, кроются в общественном сознании граждан РФ, точнее, в общественной памяти²¹.

Российское общество имеет своё уникальное и неповторимое прошлое. Практически весь XX век оно пребывало под влиянием идеи социалистического гуманизма. Принципы последнего реализовывались порой в очень жестких условиях и зачастую в реальности требовали от человека больше, чем могли ему дать. Насколько результат реализации принципов социалистического гуманизма возможно было соотнести с самими идеалами гуманистической идеи – вопрос довольно сложный хотя бы по причине специфики того времени, в котором эта идея находила свое воплощение. К примеру, И. Бродский отзывался о коммунистической России следующим образом: «Мне не хочется распространяться на эту тему, не хочется омрачать этот вечер мыслями о десятках миллионов человеческих жизней, загубленных миллионами же, – ибо то, что происходило в России в первой половине XX века, происходило до внедрения автоматического стрелкового оружия – во имя торжества политической доктрины, несостоятельность которой уже в том и состоит, что она требует человеческих жертв для своего осуществления» [2]. Тем не менее, мы можем констатировать, что взамен общество получало консолидирующую (коммунизирующую) силу, даже, несмотря на то, что консолидация эта могла быть (или была) следствием противостояния жестокости самого внутреннего политического режима.

Европейское общество изначально шло по иному историческому пути. Сама идея гуманизма, возникшая в XV-XV вв., была в унисон зарождавшемуся в то же самое время капитализму. По крайней мере, мы можем утверждать, что западная версия гуманизма (атеистический гуманизм) до сих пор считает признание частной собствен-

²¹ Так как до сих пор употребление понятия «менталитет» вызывает много споров среди представителей гуманитарных наук, мы бы хотели уточнить предмет рассуждения, тем самым избежав двусмысленности. Общественная память здесь понимается как фактор актуализации и активизации прошлого опыта, имеющий влияние на поведение общественного организма в настоящем. Социальная память как идея исторического прошлого общества формирует комплекс условий, благодаря которому индивиды имеют возможность самоидентификации.

ности залогом не только материального, но и духовного развития личности. Реформация в этом плане является наиболее ярким примером синтеза гуманизма и капитализма.

Возникает вопрос: что происходит с российским обществом сегодня в контексте реализации гуманистических ценностей? Для ответа на этот вопрос мы опять вынуждены вернуться в пространство социалистического гуманизма СССР.

Распад СССР имел для его граждан самые различные последствия. Одним из данных последствий, как известно, явился слом традиционной системы ценностей. Большая часть советского общества, пропитанная идеологией правительства Советского Союза, не находила себя после его развала. Безусловно, возникла необходимость в подобной по силе воздействия идеологии, в новой духовной консолидирующей силе. Казалось бы, прежний мировоззренческий, аксиологический фундамент был разрушен, уступив место хотя бы даже упомянутому выше гуманизму. Однако, идея гуманизма, как порождение европейского (западного²²) общества и как идея, созревшая на признании частной собственности, безусловно, была чужда носителям традиционного коммунистического сознания. Вместе с тем, уже российское общество не имело иного выхода, как вступить в мировые торгово-экономические отношения на правах «рядового» государства. К 1991 году европейское общество уже имело оформленное гуманистическое направление развития гражданского общества, в то время как постсоветское общество только включалось в мировую экономическую игру, не зная всех ее правил [3]. Не имея альтернативы коммунистическому сознанию, российское общество на собственном опыте пыталось сформулировать свои правила введения среднего и крупного бизнеса – основы европейского экономического развития на тот момент²³. Этот момент весьма детально был разобран Ф. Фукуямой. В своей книге «Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию» он пишет, что общее экономическое благополучие того или иного общества зависит не столько от чисто экономических приемов

²² Немалый вклад в развитие и оформление современной версии гуманизма внесли священники американской унитаристской церкви. Гуманистическое движение развивалась и в Европе, однако наиболее яркие и окончательно оформленные идеи были озвучены именно в Америке.

²³ Имеется в виду период с 1991 по 1994 гг.

и налаженности экономических механизмов, сколько от «внешних» по отношению к экономическим отношениям «человеческих» факторов. «Экономическая деятельность есть важнейшая часть социальной жизни, и в ней принципиальным образом задействованы всевозможные нормы, правила, моральные обязательства и другие общественные навыки человеческого существа, из которых эта жизнь складывается. ... Одним из главных уроков изучения экономической жизни является то, что благополучие страны, а также ее состязательная способность на фоне других стран определяются одной универсальной культурной характеристикой — присущим ее обществу уровнем доверия» [4, с. 7]. Фактически, Фукуяма говорит об интеграции гуманистической идеи и ценностной системы в экономические отношения. Степень развитости страны/общества в первую очередь зависит не от ВВП, точнее, агенты экономических отношений не должны обманываться чисто экономическими подсчетами и статистикой. Качество экономических, а, следовательно, и общественных отношений вообще зависит от степени включенности в них гуманистических принципов: «Чувство полноценности, которое вселяет в нас сознание причастности к рабочему коллективу, имеет свой исток в нашем базовом стремлении к обретению признания. ... Потребностью каждого человеческого существа является признание его достоинства — он хочет, как мы говорим, чтобы его «по достоинству оценили. Насущность и фундаментальность этой потребности делают ее, по сути дела, одним из главных двигателей всего исторического процесса. В современную эпоху борьба за признание переместилась в экономическую сферу, отчего общество в целом только выиграло: теперь эта борьба способствует уже не уничтожению, а созиданию материальных благ» [4, с. 7]. Гуманистические идеалы останутся нереализованными или, если выражаться экономическими терминами, не станут приносить дивиденды, если их не инвестировать в экономику. Лишь проведя принципы гуманистического мировоззрения в непосредственный процесс производства, распределения, обмена и потребления, мы сможем получить гуманное общество, причем принципы гуманизма будут реализовываться куда эффективнее, чем если просто пытаться их внедрять в сознание людей через механизмы идеологии. Несмотря на то, что автор не говорит об этом открытым текстом, мы можем увидеть следующую идею: в своих примерах Фукуяма показывает, что во всех

случаях т.н. «человеческая» или гуманистическая система ценностей накладывалась на уже существующие экономические отношения. И в данном контексте Маркс был прав совершенно буквально: общественное бытие определяет общественное сознание.

На сегодняшний день Россия является активным участником мировых торгово-экономических отношений. Однако это еще не говорит об активности реализации общечеловеческих прав и ценностей, по крайней мере, в рамках сознания экономически активного населения. Весьма показателен тот факт, что в последнее время гражданские права членов общества все чаще отстаиваются частными предпринимателями и представителями малого, а также среднего бизнеса [5]. На наш взгляд, это связано с тем, что для своего экономического развития представителям малого бизнеса необходимы, с одной стороны, социальные гарантии от государства, с другой – определенная социальная норма, к которой были бы приобщены рядовые граждане российского общества. К сожалению, ни государство в полной мере не может дать подобных гарантий, ни само общество не имеет подобной нормы. Такая норма напрямую связана со степенью реализации гуманистических принципов, которые являются проверенными западным обществом социальными ориентирами. Поэтому становится очевидной политическая и гражданская активность частных предпринимателей, отстаивающих общечеловеческие права и свободу в конкретных ситуациях.

Какие выводы мы можем сделать из всего сказанного? Однозначно, мы, современное российское общество, не можем перескочить тот путь «гуманистически-экономического» развития, который проделало западноевропейское и американское общества. Однако, как нам кажется, поступательное развитие в этом направлении все же идет. Стоит оговориться, что упомянутое коммунистическое прошлое, отстаивающее принципы социалистического гуманизма, не прошло бесследно – в позитивном смысле. Несмотря на то, что на данный момент в рамках современного российского общественного сознания нет доминирующей идеологии и единой системы ценностей, российское общество имеет конструктивный потенциал в виде определенной идеи исторического прошлого: идея социалистического гуманизма и коммунизма не могла бы развиваться на пустом месте. По мнению ряда историков и философов, российское общество имеет свои национальные индивидуально-психологические черты. Одной из таких черт, с точки зрения

Н.А. Бердяева, является принцип соборности. Русские религиозные мыслители считали, что российскому обществу присущ духовный коллективизм, и в их учении о соборности мы также можем увидеть сходные с западными гуманистические установки, хотя очевидны и различия. Философы, развивавшие и развивающие идею соборности, так же, как и западные гуманисты XIX-XX вв., видят своим нравственным идеалом человека свободного, духовно развитого, свободного от нравственных пороков и дурных страстей. Однако методы, какими должен достигаться данный идеал, понимались по-разному: соборность представляет собой учение о духовном единении общины и церкви, посредством которого человек приобщается к высшим нравственным идеалам, находит свое благополучие и спокойствие. Именно хоровое начало²⁴, точнее, потребность в нем, присутствовала, по мнению тех же мыслителей, в коммунистической идеологии СССР. Грубейшая ошибка коммунистов состояла в том, что они не смогли понять эту потребность русского общества в том самом чистом виде, удовлетворив ее грубой теоретически (логически) обоснованной идеологией.

Религиозные философы начала XX века считают, что именно принцип соборности пронизывает всю российскую историю. В этом состоит и своеобразие русского потенциала к выходу на гуманистическую траекторию общественного развития. Возможен ли синтез современных экономических достижений и традиционный гуманистический принцип, развиваемый двумя столетиями ранее? Возможно, несмотря на аксиологический, идеологический, нравственный кризисы, в членах российского общества все еще живет этот нравственный принцип, на который возлагали надежды наши русские религиозные мыслители XIX-XX вв. Пока же мы можем лишь двигаться по направлению, заданному западноевропейским обществом. Сможем ли мы двигаться по этому направлению так же поступательно, как это делали другие страны? Есть ли в этом необходимость или же мы должны продолжить русские гуманистические традиции? Сможем ли мы двигаться по этому направлению, не сбивая ритма, имея столь своеобразное прошлое, особую историческую память? Ответить на эти вопросы, как нам кажется, сегодня невозможно. Однако мы надеемся, что в ближайшее время российское общество все-таки выберет свой путь развития гуманистических идей.

²⁴ Выражение принадлежит К.С. Аксакову и служит для выражения соборности.

Литература

1. Европейский суд по правам человека. Сайт Олега Анишика о подаче жалоб против России в страсбургский суд. – Электронный ресурс/ Режим доступа http://europeancourt.ru/uploads/Statistika_Evropeyskogo_Suda_4.pdf свободный. Дата обращения: 28.08.2013
2. Бродский И.А. Нобелевская лекция / И.А. Бродский – Электронный ресурс/ Режим доступа <http://brodsky.ouc.ru/nobelevskaya-lektsiya.html>, свободный. Дата обращения: 15.07.2012
3. Чёрный Ю.Ю. Современный гуманизм. Аналитический обзор. Ч.1 / Ю.Ю. Черный – Электронный ресурс / Режим доступа <http://hum.offlink.ru/knowledge/cherniy/sovrhum/sovrhum1/> свободный. Дата обращения: 25.07.2012
4. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. / Ф. Фукуяма. — М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2004. — 730 с.
5. Сайт радио «Эхо Москвы» - Электронный ресурс/ режим доступа <http://www.echo.msk.ru/news/1131416-echo.html> свободный. Дата обращения: 08.08.2013

Ю.Д. Смирнова

«Будущее будет за утопией – или его не будет вообще»

Этими словами заканчивается лекция Славоя Жижека «Реальность виртуального» [1]. Жижек формулирует собственную классификацию утопий: классическая утопия создает альтернативную вселенную, капиталистическая утопия создает все новые и новые желания. Реальное – это ядро подлинной утопии. В определении Жижека утопия представляется как элемент этической сферы, как должествование – «ты должен придумывать новое, потому что *не можешь иначе*» (*курсив мой – Ю.С.*); само определение похоже на категорический императив – «делай то, что в данных символических координатах кажется невозможным» [1]. Заново открыть утопию как возможность будущего, научиться вновь воплощать утопию, взять на себя риск что-то изменить и пойти против течения, взорвать существующий порядок вещей, переменить существующую систему координат. Утопия всегда рассматривалась как неизбежная часть человечества, без нее можно и обойтись, но она, по невыясненным причинам, оказалась очень живучей. Жижек же говорит об утопии как сущностной характеристике человека, она для него глубоко этична. Этика нашей современности выдвигает девиз – наслаждайся, «иди до конца».

Несмотря на традицию называть современное общество обществом потребления, говорит Жижек, мы никогда еще не потребляли так мало, если потребление понимать как принятие на себя риска. Он, Жижек, провоцирует, говоря, что истинные потребители сегодня – наркоманы и курильщики, все те, кто не жалеет себя, вопреки всему наслаждается. Утопия – это всегда риск, тут нужно идти до конца не только в построении альтернативной реальности, но и в продумывании перспектив развития наличного состояния общества.

Жижек обращается к утопии лишь в конце выступления, посвященного современному состоянию общества. Он критикует авторов за то, что они приписывают антагонизм исключительно западноевропейской современности, утверждая тем самым, как бы возможность для существования альтернативы (читай – утопии) – общества без отчуждения, эксплуатации и экологических проблем в виде африканской современности, азиатской и пр.²⁵ Жижек настаивает, что существует современность как таковая (капиталистическая в данный момент), и ей присущ антагонизм. Существующий дисбаланс заложен в план этой современности, без него не возможна модернизация.

Во время учебы, на лекции, мне запала в душу одна фраза, произнесенная мимоходом: философ должен быть смелым, не с пашкой наголо, естественно, а смелым в мысли – продумать до конца даже самую неприятную мысль, возможно насильно и мучительно. Рассуждение об обществе, его перспективах и недостатках всегда требует смелости и честности, в других случаях оно бессмысленно; утопист берет на себя риск, во-первых, критикуя наличное состояние общества, а во-вторых, предлагая альтернативу. Он не может, а главное, не хочет поступать иначе; его не устраивает та «система координат», в которой существует его современность, и он хочет через модернизацию создать новое общество, лучше предыдущего.

Модернизация всегда есть усовершенствование, подведение под новые стандарты и нормы, и никогда этот процесс не был безболезненным, тем более, если это модернизация государства. Любое государство – это система норм и ценностей, определенный уклад и ритм жизни. Изменение уклада – это разрушение существующих ценностей и, неминуемо, утрата смысла существования. За примером далеко ходить не нужно: так, реформа 1861 года ударила сразу по двум

²⁵ Жижек называет это историческим номинализмом.

слоям – дворянству и народу; одни привыкли управлять, другие – подчиняться, так жили долгое время, и ни один не знал, как жить иначе. Мучительным было осознание невозврата прошлого, необходимо было искать новые ценности. Еще одним примером может служить состояние страны после распада Советского Союза, когда вновь пришлось искать новые цели и смыслы. Поэтому гуманизация этого мучительного процесса – вопрос актуальный, вневременной, принципиальный.

Возможно, лучший способ гуманизации – это развивать в людях желание рискнуть, в чем-то пойти до конца. Само существование утопии – это свидетельство того, что возможны преобразования, альтернативы; извечное бытие утопии есть напоминание о том, что всегда существует возможность перемен.

Со школьной скамьи нам знаком роман И.А. Гончарова «Обломов». Девятую главу первой части сам автор называл «увертюрой всего романа» – это знаменитый «Сон Обломова», соединивший в себе греческую мифологичность, специфический язык русских сказок и утопию. Описывается удивительное место с благоприятным климатом, четко очерченным пространством, неспешно текущим временем и особенным укладом жизни. Это очень схоже с тем, что мы находим в «Утопии» Томаса Мора или в любой другой утопии. Важным для нас является значение этой главы для понимания всего романа; сам автор и многие критики писали о ней как о ключе к пониманию всего романа. Именно в детстве Ильи Ильича, главного героя, следует искать причины *обломовщины*, «нормального его состояния» с детства [2, с. 3], состояния, начавшегося «с неумения надевать чулки, а закончившегося неумением жить» [3].

Обломовщина – символ апатичности, лени и отсутствия воли к жизни; именно привычный с детства образ жизни погубил героя, не позволив ему жить. С детства его приучили, что не нужно ничего делать, есть «Захар и еще триста Захаров», для которых угодить барчонку – радость, его самостоятельность их обижает и ущемляет. Гончаров стремится показать, что дворянская усадьба, сам уклад русской жизни превращает людей «прежде времени... в кисель». Сам Обломов осознает свою проблему и причины ее породившие, но сделать ничего с собой не может, он сильно привязан к корням, к крепостническому укладу русской жизни. В нем еще трепещет жизнь как желание рискнуть, все изменить, он даже стремится реализовать этот свой внутренний огонь, но, увы, уже слишком поздно. Обломов находит

свой выход из такого положения: сына он отдает на воспитание в дом Штольца, лучшего друга и главного антипода, человека другого уклада – буржуазного. Это единственный способ вырваться из пассивной жизни – полностью отказаться от прошлого, порвать с корнями, забыть себя.

«Сон» нельзя назвать утопией, он кристально правдив в описании реальности крепостной русской жизни. И потому являет собой яркий пример того, к чему приводит нежелание брать на себя риск. Неумение жить и неумение желать по-настоящему – расплата Ильи Ильича за беззаботную, комфортную жизнь. Не зря И.С. Тургенев говорил, что «пока останется хоть один русский, – до тех пор будут помнить Обломова», мы очень похожи на него в своих желаниях, но «его пример другим наука», последствия сытой жизни удручающи.

Элементы русской сказки, придающие повествованию фантастический характер, на деле выступают как еще один аргумент обвинения – главный герой сказок никогда ничего не делал, ему все доставалось просто так, «по моему хотению», никаких целей, никаких стремлений. Современный человек также не хочет ничего делать для реализации собственных желаний, его устраивает пассивная позиция, когда кто-то за него все делает. Вот только подобное отношение лишает человека способности наслаждаться и радоваться жизни, активно бытийствовать.

И вот здесь можно вернуться к Жижеку. Его понимание утопии как желания взять на себя риск и пойти до конца, пожалуй, очень удачно можно проиллюстрировать ссылкой на рассмотренное место из «Обломова» в аспекте того, каковы последствия отказа от перемен и, одновременно, каковы возможности от принятия «рисков». Жижек говорит об утопии как латентной, потенциальной готовности измениться, как о жажде жизни. Понимая утопию подобным образом, мы можем уверенно сказать, что она возвращает человека в социальное бытие, его участие становится необходимым. А подобный возврат носит безусловный гуманистический характер, поскольку дает человеку утерянный смысл существования, возрождает жажду жизни. Такая трактовка утопии наполняет ее новыми эвристическими смыслами, дает новый взгляд на проблему отношения общества и утопии.

Литература

1. *Жижек С.* Виртуальность реального: выступление 11 декабря 2003 года в Лондоне / С. Жижек. – Режим доступа: http://www.youtube.com/watch?v=JKu_WUgyu3Y&noredirect=1
2. *Гончаров И.А.* Обломов / И.А. Гончаров. –М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2010. – 605с.
3. *Добролюбов Н.А.* Что такое обломовщина? / Н.А. Добролюбов. – Режим доступа: <http://www.bsu.by/Cache/pdf/204363.pdf>

Б.И. Шевченко

Гуманизация экономического развития

Гуманизация экономического развития в условиях становления новой экономической парадигмы в мировой экономике и в условиях становления рыночной экономики в России определяется задачами построения социально-ориентированного рыночного хозяйства, в рамках формирования смешанной экономики при социальном векторе стратегии развития. Это требует качественного совершенствования социально-экономических отношений при определяющем гуманистическом принципе наполнения их содержания, соответствия экономических и всей совокупности общественных отношений новым внешним и внутренним условиям общественного воспроизводства, определяемым доминантами постиндустриальной трансформации, рыночной переориентации экономики и глобализации хозяйственного пространства. Причем, необходимо иметь в виду, что сам процесс гуманизации экономического развития необходимо соотносить с его «человеческим измерением», так как прямые и обратные связи в экономических процессах связаны с развитием человека и являются отражением его возможностей влияния на весь спектр общественных отношений.

Важно обратить внимание, что возможность осуществления смешанного варианта трансформации в России определяется, во-первых, общественной многоукладностью экономики; во-вторых, необходимостью и возможностью внесения корректировок в процесс реформирования экономической системы на основе гуманистических принципов ее дальнейшего развития; в-третьих, разнообразием ресурсного и территориально-пространственного потенциала; в-четвертых, достаточно высоким общеобразовательным и профессиональным уровнем разных слоев народа.

Осуществляемый сегодня Россией выбор эффективной модели экономического развития должен строиться исходя из общемировой тенденции к формированию социально устойчивых обществ, в которых создаются условия для социальной стабильности и экономического благополучия граждан. Вместе с тем, стратегия гуманизации бизнеса для России, содержащая ответ на вызовы современности, не может быть механической копией некой универсальной модели. Она должна учитывать специфику цивилизационного развития страны, отражать социально-экономический контекст жизнедеятельности российского общества.

Согласно определению, приведённому в Уставе Международного гуманистического и этического союза [1, с. 206-217]²⁶, гуманизм – демократическая этическая жизненная позиция, утверждающая, что человеческие существа имеют право и обязанность определять смысл и форму своей жизни.

Следовательно, «гуманизация» означает усиление внимания к человеку, видение человека, отношение к человеку как к живому субъекту, а не механизму, отношение к нему как к цели, а не как к средству.

Проблема гуманизации многомерна и затрагивает все стороны функционирования экономической системы общества. Фундаментальное значение гуманизации бизнеса связано с формированием высокого уровня развития человеческого капитала. В конце XX столетия экономисты стали больше внимания уделять человеческому измерению экономического развития. Логическим результатом этого стало появление обобщенной Концепции человеческого развития в рамках специальной Программы ООН.

Сегодня нормативные принципы развития человека в их общем виде отражены в Целях ООН в области развития, сформулированных в Декларации тысячелетия (ЦРДТ), которые представляют собой согласованный на международном уровне и привязанный к конкретным срокам набор целевых показателей по сокращению крайней нищеты, достижению гендерного равенства и созданию более широких возможностей для улучшения здоровья и образования. Продвижение к этим целям создает ориентиры для оценки степени решимости международного сообщества превратить приверженность бизнеса на

²⁶ Аугандаев М. А. Эразм и М. Агрикола // Эразм Роттердамский и его время. — М., 1989. — С. 206—217.

словах в конкретные действия. Более того, оно представляет собой условие для построения общего благосостояния и коллективной безопасности в нашем все более взаимозависимом мире.

Важнейшей целью общества являются стабильные темпы экономического роста, поддержание достойного уровня жизни населения и совершенствование взаимодействия социальных, экономических и иных процессов, которые происходят на основе оптимального использования внешних и внутренних ресурсов и не наносят ущерба будущим поколениям. Данный подход отражает принцип устойчивого развития в создании новой модели экономического роста, где новым показателем качества является гуманизация. Гуманизация экономического развития требует создания такой воспроизводственной системы («системы устойчивого развития»), ядром которой являются подсистемы воспроизводства качественных ресурсов. Главная из них – система воспроизводства человеческого потенциала [2, с. 112].²⁷

Гуманизация экономического развития представляет собой упорядоченную совокупность экономических отношений, при которых реализуются материальные, социальные и духовные интересы общества. Гуманизация бизнес-деятельности предполагает интеграцию экономической и социальной системы в единый целостный компонент для обеспечения высокого уровня развития человеческого капитала как главного фактора, определяющего успех экономического развития.

Гуманизация экономического развития – это многофакторный процесс, определяющий развитие экономических отношений социальной направленности, который способствует благополучию и повышению уровня человеческого капитала на современном этапе социально-экономического развития страны. Факторы различаются по направлению воздействия (прямые и косвенные), по виду воздействия (внутренние и внешние), по проявлению (объективные и субъективные), по уровню управления (микро-уровневые, мезоуровневые, макроуровневые).

²⁷ См. Пчелинцев О.С. Проблемы формирования экономической системы устойчивого развития – В кн: Гуманистические ориентиры России /Под ред. Л.И.Абалкина и др. – М.: Институт экономики РАН, 2002. – С.112.

В современной экономике человеческий капитал играет доминирующую роль в системе факторов, определяющих результативность бизнеса, и одновременно являясь целью и средством достижения экономического роста в развитии экономической системы. Поэтому концепцию гуманизации экономического развития необходимо строить на основании использования современного эволюционного подхода, выделяющего ядро развития экономической системы, в котором человеческий капитал, как центральный фактор экономического роста, взаимосвязан с другими факторами (финансовым, природно-ресурсным, организационным, техно-технологическим, институциональным, информационным), образующими это ядро.

Алгоритм стратегии гуманизации экономического развития предполагает формирование направлений гуманизации корпоративных субъектов на основе выявления угроз дегуманизации и обосновании ядра развития процесса гуманизации экономического роста страны: институциональное, финансовое, организационное, технологическое, экологическое, производственное и основное направление - инвестирование в человеческий капитал. Социальная приверженность бизнеса в реализации названных направлений требует от государства выработки взвешенной экономической политики, включающей промышленный, инновационный, инвестиционный и другие аспекты политик, определяя гуманистическую «нишу» бизнеса на рынке социальных услуг на основе выработки консенсуса в налоговой и кредитно-денежной сфере деятельности, подключая известные механизмы мотивации для обеспечения устойчивого экономического роста страны.

В этой связи востребованной является этика бизнеса, характеризующаяся как корпоративная социальная ответственность (КСО), в соответствии с которой организации бизнеса учитывают интересы общества, беря на себя ответственность за влияние их деятельности на заказчиков, поставщиков, работников, акционеров, местные сообщества и прочие заинтересованные стороны общественной сферы.

Существуют три основные интерпретации концепции социально-ответственного бизнеса. Первая и наиболее традиционная подчеркивает, что единственная ответственность бизнеса - увеличение прибыли для своих акционеров. Эта точка зрения была «озвучена» Милтоном Фридманом (Milton Friedman) в 1971 г. и может быть названа теорией корпоративного эгоизма.

Вторая точка зрения – это теория корпоративного альтруизма, и принадлежала она Комитету по экономическому развитию. В рекомендациях Комитета подчеркивалось, что «корпорации обязаны вносить значительный вклад в улучшение качества американской жизни [3]²⁸.

Третью позицию представляет теория «разумного эгоизма» (enlightened self-interest). Она настаивает на том, что социальная ответственность бизнеса – это просто «хороший бизнес», поскольку сокращает долгосрочные потери прибыли. Социально ответственное поведение – это возможность для корпорации реализовать свои основные потребности в выживании, безопасности и устойчивости.

КСО позволяет остановиться на трех ключевых факторах, которые определяют основные ее особенности.

Во-первых, принцип экономической целесообразности, рассматриваемый как некоторый «ограничитель снизу», так как бизнесмен может руководствоваться в своей деятельности множеством различных мотивов, ориентироваться на самые разные важные для себя ценности, но в конечном счете он не может себе позволить, чтобы принимаемые им по тем или иным мотивам решения оказывались экономически нецелесообразными в такой мере, чтобы представлять собой угрозу существованию его дела.

Во-вторых, принцип ситуативности, который является логическим продолжением и развитием принципа экономической целесообразности и в то же время во многом определяется инновационной природой бизнеса, который зачастую вынужден действовать не в стандартизованных ситуациях, а в условиях высокой неопределенности.

В-третьих, этика индивидуальной ответственности в бизнесе, так как бизнес-деятельность компании и ее социальная ответственность тесно связаны. Социальная ответственность бизнеса – это добровольный вклад бизнеса в развитие общества в социальной, экономической и экологической сферах, связанный напрямую с основной деятельностью компании и выходящий за рамки определенного законом минимума.

²⁸ *Orlitzky, Marc; Frank L. Schmidt, Sara L. Rynes (2003). «Corporate Social and Financial Performance: A Meta-analysis» (PDF). Organization Studies (SAGE Publications) 24 (3): 403–441. DOI:10.1177/0170840603024003910. Проверено 2008-03-07.*

Объем и характер преимуществ КСО для организации может различаться в зависимости от характера предприятия и сложно поддается количественному измерению, хотя имеется обширная литература, убеждающая бизнес принимать не только финансовые меры (например, «Четырнадцать пунктов сбалансированной системы показателей» Деминга). Орлицкий, Шмидт и Райнс [3]²⁹ обнаружили *взаимосвязь* между социальной и экологической эффективностью и финансовой эффективностью. Однако бизнес не может ориентироваться на краткосрочные результаты финансовой деятельности при разработке своей стратегии КСО. Используемое в организации определение КСО может отличаться от четкого определения «воздействия на заинтересованные стороны», используемого многими защитниками КСО, и зачастую включает *благотворительные и добровольные* мероприятия. Функция КСО может сформироваться в *отделе персонала*, развития бизнеса или в *отделе по связям с общественностью* организации, или может быть передана в отдельное подразделение, подотчетное КСО, или в некоторых случаях – *напрямую совету директоров*. Некоторые компании могут использовать аналогичные КСО ценности без четко определенной команды или программы.

Таким образом, новая парадигма социальной ответственности включает в себя основные элементы.

Во-первых, корпоративное гражданство, предполагающее взаимную ответственность бизнеса и власти перед обществом, а также учет интересов предпринимателей не только в экономической, но и в социальной сфере.

Во-вторых, социальные инвестиции, расширяющие понятие социальной ответственности бизнеса – это долгосрочные вложения средств в социальную сферу с целью улучшения качества жизни людей посредством создания новых технологий и механизмов распределения создаваемого ВВП среди различных групп населения с учетом их потребностей.

В-третьих, социальное партнерство – это пересмотр сфер ответственности бизнеса, власти и общества в решении общественно-значимых вопросов, искоренение социального иждивенчества, создание механизмов общественного контроля за выполнением государством своих социальных обязательств.

²⁹ □ ↑ *Orlitzky, Marc; Frank L. Schmidt, Sara L. Rynes (2003). «Corporate Social and Financial Performance: A Meta-analysis» (PDF). Organization Studies (SAGE Publications) 24 (3): 403–441. DOI:10.1177/0170840603024003910.*

В последние годы вопросы социальной ответственности и профессиональной этики в мировом бизнес-сообществе выдвинулись на первый план. В исследовании, проведенном известной PR-фирмой Varsen (были опрошены 1400 топ-менеджеров по всему миру), был поставлен вопрос: какими характеристиками должен обладать топ-менеджер для эффективной работы? По результатам исследования на первых местах оказались такие качества, как «способность вызывать доверие» и «соблюдение высших этических норм». Во главу угла ставятся формирование картины будущего (vision), предвидение, формирование менеджерской команды и решение социальных проблем.

Не случайно современный менеджмент переходит от концепции тотального управления качеством (Total Quality Management, TQM) к социально-ориентированной концепции управления (Total Responsibility Management, TRM), которая предполагает увеличение внимания к требованиям различных «заинтересованных сторон», под влиянием которых находится компания, и к вопросам сохранения окружающей среды.

Исследование 100 германских компаний показало положительную корреляцию между инвестициями в развитие персонала и курсом акций компании. 87% сотрудников европейских компаний чувствуют большую преданность социально-вовлеченным предприятиям (Fleishman Hillard Europe, 1999). 32% европейских менеджеров «в очень большой степени согласны» и 55% просто «согласны» скорее работать на компанию, которая поддерживает общественно-полезные программы (MORI, 1997).

Существует прямая связь между отношением сотрудников к компании и ее доходами. Улучшение отношения сотрудников к компании на 5 пунктов означает улучшение удовлетворенности клиентов на 1,3 пункта, что, в свою очередь, означает повышение прибыли на 0,5 пункта (по данным Sears). Для Sears этот показатель означает 65 млн долл. в год.

Исследование 469 американских компаний разных отраслей, проведенное организацией Conference Board (The Link Between Corporate Citizenship and Financial Performance, 1999), показало, что существуют очень значительная положительная корреляция между доходностью активов (Return On Assets, ROA) и социальной активностью компании; значительная положительная корреляция между доходностью продаж (Return On Sales, ROS) и социальной активностью

компании; положительная корреляция между доходностью капитала и доходностью акций (Return On Capital, ROC; Return on Equity, ROE) и социальной активностью компании.

Российский бизнес все активнее оперирует терминами «корпоративная социальная ответственность», «социальные инвестиции», «корпоративное гражданство». Между тем реальная социальная политика компаний нередко ограничивается обычной благотворительностью. С 2002 г. разработанный ФКЦБ российский вариант Кодекса корпоративного поведения рекомендован к исполнению. Сегодня социальная активность выходит за рамки «благотворительности», становится частью бизнес-активности и осуществляется совместными усилиями всех подразделений компаний. Важно иметь в виду, что социальное воспроизводство в экономической среде бизнеса как процесс, и гуманизация экономического роста на макроэкономическом уровне, как качественное состояние, взаимообуславливают друг друга. Данная связь проявляется в следующем: в какой мере экономическое развитие подчинено принципам гуманизма, а именно, создает адекватные условия и благоприятную среду для полноценной жизнедеятельности человека, в той степени социальное воспроизводство может рассматриваться как доминанта в системе факторов экономического роста. При этом необходимо помнить о важности макроэкономического регулирования динамики социально-экономических отношений в обществе и постоянно учитывать механизмы данного процесса: государственное регулирование, саморегулирование рынка, корпоративное регулирование и нерыночные институты гражданского общества. Наиболее существенной задачей макрорегулирования российской экономики в современных условиях является создание условий предпочтения для реализации курса на становление смешанной экономики среди других возможных вариантов развития страны (разные формы капитализма и олигархизма), поскольку именно смешанная модель может быть более экономически эффективной и социально справедливой [4, с. 23]³⁰.

Направленность экономического развития предполагает не только увеличение объемных показателей результатов производства, но обязательно включает качественный аспект воспроизводственного

³⁰ Шевченко Б.И. Специфика макроэкономического регулирования в условиях становления экономики смешанного типа в России. – Монография. – М.: ИЭ РАН, 2005. – С.23.

процесса и его результата. Стоимостные индикаторы не в состоянии адекватно описать экономическое развитие общества без соответствующих показателей, учитывающих гуманистическую составляющую, то есть многообразные аспекты человеческой жизни. Назрела необходимость предложить комплексный показатель [5]³¹, отражающий всю специфику развития человека: социально-экономическую, морально-психологическую, нравственную, сформированный по следующим признакам: направлению воздействия (прямое и косвенное); виду воздействия (внутреннее и внешнее); характеру проявления (объективное и субъективное); уровню воздействия (микроуровневое, мезоуровневое, макроуровневое), позволяющий представить гуманизацию бизнеса как многофакторный процесс. В качестве содержания ядра развития, в котором помимо традиционных факторов (природно-ресурсного, технико-технологического, институционального, организационного, информационного и человеческого капитала) в настоящее время востребован новый финансовый фактор и определено центральное место человеческого капитала, играющего системообразующую роль среди элементов ядра развития гуманистической направленности бизнеса. К основным направлениям гуманизации бизнеса, формирование которых обосновано применением эволюционного подхода к формированию их содержания и использованием факторов ядра развития, правомерно отнести: институциональное, финансовое, организационное, технологическое, экологическое, производственное и инвестиции в человеческий капитал.

Таким образом, применительно к общественной практике реализации экономических интересов субъектов необходимо рассматривать социальное воспроизводство как совокупность общественно-экономических отношений, связанных с воспроизводством человеческого капитала, обусловленного демографическими, социально-экономическими и этнокультурными факторами.

Следовательно, гуманизация экономического развития и обеспечение устойчивого экономического роста в отечественной и мировой экономике заключается в усилении их социальной направленности, нацеленности на человека как на высшую ценность, а именно, в обеспечении социально-экономических, производственных, эколо-

³¹ Смирнова Е.В. Формирование направлений гуманизации экономического роста: на примере России. – Краснодар, 2009.

гических условий жизнедеятельности, наиболее полно отвечающих всестороннему развитию, самореализации и увеличению творческого потенциала каждой личности.

Литература

1. Аугандаев М.А. Эразм и М. Агрикола / М.А. Аугандаев // Эразм Роттердамский и его время. — М., 1989. — С. 206—217.

2. См.: Пчелинцев О.С. Проблемы формирования экономической системы устойчивого развития – В кн: Гуманистические ориентиры России Вызовы нового века и стратег. Ответ России /Под ред. Л.И.Абалкина и др. – М.: Институт экономики РАН, 2002. – 386 с.

3. Orlitzky, Marc; Frank L. Schmidt, Sara L. Rynes (2003). «Corporate Social and Financial Performance: A Meta-analysis» (PDF). *Organization Studies* (SAGE Publications) 24 (3): 403–441. DOI:10.1177/0170840603024003910. Дата обращения 2008-03-07.

4. Шевченко Б.И. Специфика макроэкономического регулирования в условиях становления экономики смешанного типа в России. / Б.И. Шевченко. – Монография. – М.: ИЭ РАН, 2005.

5. Смирнова Е.В. Формирование направлений гуманизации экономического роста: на примере России. Автореферат диссертации на соискание ученой степени канд. экон. наук: 08.00.01 – Краснодар, 2009.

А.С. Шутов

Новогуманистическая, патриотическая альтернатива России

Россия как самая большая по территории и непредсказуемая страна – мировая проблема и надежда. Примеры: Великая Октябрьская социалистическая революция и гражданская война, перевернувшие страну и 1/3 человечества, и распад СССР, вызвавший глобальные изменения.

Первая и основная, ключевая мировая проблема – идеологическая и для России – выбор компаса новой национальной идеологии, так как идеология предопределяет стратегию и тактику развития страны и мира. При обострении глобальных проблем в условиях международного кризиса для выживания и развития человечества и россиян нужна мировая новогуманистическая альтернатива и ее патриотическая российская составляющая, наиболее соответствующая человеку и народу.

Для нас критерий и путь – новый гуманизм, новая, самая современная и прогрессивная, человеческая и эффективная мировая и российская идеология и политика эпохи глобализации.

Оценочный показатель консерватизма (абсолютизма) – управляемость народа, а также процент чиновников и атрибуты традиций. Для либерализма – капитализма – это права человека, деньги и доходы индивида («сколько ты стоишь?»), для коммунизма – диктатура пролетариата, процент обобществления, общественные обязанности человека, а для гуманизма – личностность общества и государства, измеряемая численностью и качеством, уровнем жизни и развития народа (на сегодня лучший показатель этого ИРЧП). Мы вводим новый итоговый критерий развития народа: $ГП$ (гуманистический, личностный, потенциал) = $Н$ (население)^хИРЧП. Научнее и практичнее судить об исторических этапах по динамике: населения, ИРЧП и гуманистического потенциала в целом.

Из 233 стран мира наша родина по гуманистическому индексу развития человеческого потенциала (ИРЧП) имела 0,3 в 1913 году (по моим подсчетам) и упала с 26-го места (0,920) развитого социализма СССР в 1990 году, после всех развитых капиталистических стран, на 114 место в 1995г. и имела 75-е в 2000 году (0,771) и 71-е место в 2007 г. (0,817)), в том числе по образованности – 0,933 (40-е место), по ВВП на душу – 0,833 (56-е место) и продолжительности жизни – 0,686 (133-е место), 65-е и 66-е за 2008 и 2009 годы (0,719 и 0,755 – воздействие мирового кризиса), 55-е место за 2012 год (0,788). У Норвегии – 0,943 (1-е место), а мир - 0,624 за 2008 год. При этом 67% норвежцев считают себя гуманистами и неверующими, тоже впереди других стран, - вот гуманистическая связь объективного и субъективного в развитии народа. По гуманистическому потенциалу на 1-м месте в мире Китай (2009г.) – 900 млн. = 1381 млн. (Н) * 0,687 (ИРЧП) = 22% мирового гуманистического потенциала, а у России – 109 млн.=2,5% (5-е место).

Диалектика гуманизма как цели, процесса и результата: российский гуманист-личность и личностный гуманный народ, гуманная интеллигенция как класс №1, Гуманистическая партия, гуманное общество и гуманное государство в гуманном человечестве.

Семь современных исторических объективных целей: 1) Гуманистическое и гуманное решение глобальных проблем; 2) поиск Братьев по разуму в Космосе и защита от возможных космических атак;

3) гуманизация-интеллектуализация человечества; 4) прогресс российского информационного и гражданского, интеллектуального и гуманного общества и превращение в передовую страну мира; 5) формирование из многонационального населения нового российского народа, будущей российской нации (поучительный пример американской); 6) всестороннее развитие российской интеллигенции в ведущий класс; 7) очеловечивание политики.

Сейчас актуальны *семь субъективных взаимосвязанных творческих задач*: 1) гуманистическое образование – просвещение и «лечение», патриотическое воспитание народа; 2) разработка и реализация новой гуманистической идеологии и политики России; 3) создание Российского интеллектуального идейно-политического гуманистического союза – партии патриотического гуманизма России и вступление ее в Гуманистический Интернационал; 4) гуманистическое участие гуманистов в выборах и во власти; 5) ускорение и усиление гуманизации российского государства; 6) гуманистическое сотрудничество и соревнование, взаимопомощь с другими народами Земли; 7) идейно-политическая профилактическая борьба с антигуманизмом в любых и многих его проявлениях и причинах, в первую очередь с религиозным нацистским консерватизмом-бюрократизмом и главным источником основной современной опасности – международным терроризмом.

Точка отсчета. Большинство образованных людей (~1/2 человечества) знает только один гуманизм – гуманизм эпохи Возрождения, немногие (max 1%) – современный гуманизм и лишь единицы изобретают новый гуманизм.

История гуманизма имеет две составляющие: субъективную и объективную. Субъективно гуманизм – это величайшие духовные открытия интеллигенции, ее исторические виды и этапы роста всего человечества. Первый изм – гилозоизм (всё – живое). У первобытного человека это «чувствительный гуманизм». Далее следуют гуманизмы знания и опыта – древний философский гуманизм, ранний религиозный гуманизм, средневековый культурный и флорентийский гражданский, этико-политический (!) гуманизм, либеральный гуманизм эпохи Просвещения и буржуазно-демократических революций, социалистический революционный гуманизм, современный мировоззренческий светский гуманизм и *новый общественный, идейно-политический и первый партийный гуманизм XXI века*.

Можно идейно-политически и социально обобщить и классифицировать *четыре альтернативных исторических оценки – подхода (картины)*:

1) стабилизация и традиционализм, национализм – реакционный вплоть до международных нацизма-фашизма и терроризма, консервативно-религиозный национализм ультраправых мировых конфессий, национальных аристократий и бюрократий – основная тенденция аграрного общества до 19-го века;

2) глобализация и глобализм – оптимистический («все о'кей») либерально-капиталистический глобализм правых, идущий от главного современного класса XIX-XX веков – буржуазии индустриального общества, прежде всего, оставшейся единственной мировой сверхдержавы США (хотя «богатые тоже плачут», особенно в кризисные времена);

3) глобальный кризис и антиглобализм – пессимистический коммунистическо-социалистический антиглобализм левых от угнетенного рабоче-крестьянского класса индустриального общества, например, в распавшемся СССР – эксперименте XX века;

4) глобальные проблемы и интеллектуализм эпохи глобализации – реалистический гуманистический центристов от интеллигенции всего мира – прогрессивного класса информационного, интеллектуального общества XXI века.

В моем сравнительном анализе, обобщении и убеждении общественный, *идейно-политический, партийный* гуманизм (от лат. homo – человек, humanus – человеческий, человеческий, humanitas - человечность) – новое, историческое, универсальное, многогранное и многомерное, комплексное и системное явление и понятие социальной личностностной человечности: 1) социальный закон, тенденция и традиция развития человечества и человека; 2) общественная и личностная цель – идеал; 3) целая наука и учение; 4) научное и светское мировоззрение; 5) социальная ценность и идеология; 6) политика; 7) интеллектуальная экономика; 8) интеллектуально-социальное движение и общественная практика, социальный прогресс; 9) человеческие и человеческие, социальные, в том числе политические, например, партии, институты; 10) общественная система и общественный строй, исторический тип народа, общества и государства; 11) культура, образ и качество жизни человека и народа; 12) высшее нравственное качество человека и общества; 13) методология и методика, критерий личного и общественного развития; 14) ноосферная эволюция; 15) гармония,

«золотая середина», центризм и 16) художественная метафора как Любовь, Истина, Добро, Творчество, Организация, Инициатива, Путь и Красота – первичная, целевая, основная, прогрессивная, созидательная, направляющая и заключительная причины.

Новый гуманизм есть прогрессивное, человеческое и всечеловеческое, личностное и гражданское, научное и интеллектуальное, творческое и инновационное, всестороннее и гармоничное развитие народа, эволюционное и реформаторское совершенствование общества и государства. Для нового гуманизма личностный интеллектуальный народ – главный субъект творчества и развития общества и государства, их интегральные цель, процесс и итог. Новый гуманизм за гармонию человека, народа и человечества, общества и государства.

Если для современного консерватизма (неоконсерватизма) ведущий, правящий класс – бюрократия, для капитализма – это буржуа, для социализма – рабочий класс (для анархизма – крестьянство и ремесленники – это полукласс, двойной класс: собственник и труженик), а для гуманизма – это интеллигенция. По сущности и роду деятельности *интеллигенция* – социальный источник гуманизма. Если неравенство – это принцип элиты (бюрократии), свобода – основной принцип буржуазии, а справедливость – принцип рабочего класса, то для интеллигенции эти принципы синтезированы в творчестве. Природа интеллигенции выходит за рамки «класса в себе» и даже «класса для себя». Это скорее «класс для всех» или «класс для других».

В информационном обществе, в эпоху знания интеллигенция превращается в основную производительную силу общества, количественно и качественно растет. В России её удельный вес среди занятых составляет 40% (в Японии на одного работника физического труда приходится 10 работников умственного труда). В условиях НТР гуманизм является интеллектуально-социальным детищем и движением научной, гуманитарной, творческой, технической и управленческой интеллигенции, более широко – всех интеллектуалов. Хотя большинство из них пока этого не знает. Многие интеллектуалы («мы не класс») таскают идейно-политические каштаны из огня в огонь или религиозного консерватизма-аристократизма, или буржуазного капитализма, или пролетарского коммунизма. А некоторые, обжегшись на бюрократической КПСС, стали аполитичными или антипартийными.

По интересным исследованиям социолога Староверова (2002 г.), классовая самоидентификация интеллигенции в нашей стране (40%) ниже среднего уровня (49%), на 5 месте, перед бомжами и маргиналами: экономическая – 40 % (1-е место у крестьян), социальная – 50% (1-е место) и политическая – 30% (1-е место у предпринимателей). Жаль, что в этом исследовании нет показателя духовно-идеологического самоопределения, но можно предположить его еще более низкий уровень.

В социологическом опросе «Есть ли и какая у интеллигенции своя политическая идеология?» (г. Киров, март 2008 г.) относительное большинство (42%) опрошенных признают наличие у интеллигенции своей идеологии, связывая её с личными убеждениями и интересом к политике. Среди названных идеологий интеллигенции на 1-м месте – гуманизм (23% ответивших). Но большая часть идеологических респондентов-интеллигентов (77%) признают за свою идеологию идеологии других классов. Всего среди интеллигенции 10% идеологических гуманистов. Российская интеллигенция до своей идеологии гуманизма пока не доросла. Главная причина отсутствия идеологии у интеллигенции – её идеологическая неграмотность.

Гуманистическая национальная идея как смысл и миссия народа – это конкретизация гуманистической идеологии с учётом национально-исторических особенностей нашей страны.

Гуманизм + патриотизм + федерализм – вот общая идейно-политическая центристская формула оптимума, «золотой середины» прогресса россиян и России и модернизации ее в одну из передовых стран мира по качеству и уровню жизни, субъектному развитию народа. По источнику и содержанию: гуманизм – социальная, патриотизм – национальная и федерализм – государственная идеи (принципы) гармоничного развития страны.

Патриотический российский гуманизм или гуманизм с российской спецификой, а в Кировской области и с вятской особенностью – наша национальная идея и идеология. Через гуманизм мы выходим в мировую цивилизацию, патриотизм соединяет нас сегодняшних с историческими национальными корнями, а федерализм учитывает разнообразие регионов страны.

Некоторые начала нового теоретического гуманизма, к сожалению, религиозного, разработал Николай Бердяев. Эрих Фромм 50 лет назад предложил свою теорию и методику превращения технологиче-

ского общества в гуманистическое, точнее в марксистский гуманный социализм. С конца 20-го века Гуманистические и Центристские партии предлагают гуманистические программы общества. То есть, сейчас идейно-политический, партийный гуманизм находится в творческой разработке и развитии.

Как общественными, массовыми, мировыми консерватизм, либерализм и коммунизм делали национальные политические партии и международные объединения, так и коллективным идеологом, инициатором и организатором гуманистической политики в России и в мире могут и должны стать Российская партия патриотического гуманизма и Гуманистический интернационал.

Для России XXI века социально, идеологически, политически и организационно оптимальной, лучшей и прогрессивной является *пятипартийная* политическая система: 1) либеральная правая буржуазная партия, 2) консервативная правоцентристская бюрократическая партия, 3) социал-демократическая левоцентристская крестьянская партия, 4) коммунистическая (социалистическая) левая рабочая партия и 5) гуманистическая центристская интеллектуальная политическая партия.

Старые идеологии и политики консерватизма, либерализма и коммунизма исторически исчерпали свои положительные прогрессивные потенциалы. Бюрократия как самый сильный политизированный государственный класс приспособливает все идеологии под себя и для себя в неоконсерватизм. Действуют 4 современных противоречивых мировых тенденции: 1) глобализация и 2) национализм, 3) бюрократизация и 4) гуманизация. Бюрократизация – отрицательная регрессивная общественная закономерность. В России она усиливается катализатором вождистско-государственного менталитета народа – пока больше населения, а не нации – и дополняется реакционной религиозацией общества и клерикализацией государства. Гуманистическая тенденция в нашей стране действует и развивается «через тернии к звездам» новой великой России. В РФ в настоящее время 29 различных небольших гуманистических организаций, групп, действующих разрозненно и даже в конкуренции: около тысячи гуманистов на 142 млн. человек населения (0,0007%). В целом наша родина по уровню организованного, особенно идейно-политического, партийного гуманизма отстает от других стран мира.

Новогуманистическая, патриотическая альтернатива России – не догоняющая, а опережающая модернизационная стратегия человеческого и человеческого, интеллектуального развития нашей страны, а Российская партия патриотического гуманизма – катализатор и двигатель гуманизации народа, общества и государства.

Нами обобщена (сейчас 160 идей) гуманистическая история и теория в сравнении с другими основными мировыми идейно-политическими движениями: консерватизмом-аристократизмом, либерализмом-капитализмом и коммунизмом-социализмом, в том числе анархизмом и социал-демократией. Раскрыто основное содержание гуманизма-интеллектуализма. И, таким образом, сделано мировое гуманистическое открытие – новый гуманизм: направление научное в политологии и идеологическое в политике, перспективное для России XXI века.

VI. ПОСТСЕКУЛЯРИЗМ И ГУМАНИЗМ: СВЕТСКАЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРСИИ ПОСТАНОВКИ ПРОБЛЕМЫ

А.Л. Анисин

Светская духовность и гуманизм: к смыслу понятий

О светскости вообще и о светской духовности в частности говорят теперь много, в том числе и при обосновании принципов светского гуманизма. Нам представляется необходимым прояснить истоки и смысл названных понятий, светскости, прежде всего.

Светский характер государственности закреплен в Конституции России и этот факт часто упоминается в дискуссиях, касающихся места и роли религиозных объединений в общественной жизни. Поскольку понятие «светскости» имеет именно юридические и политические корни, полезно будет начать именно с них. В качестве материала для осмысления юридического понятия светскости можно было бы взять законодательство любой цивилизованной страны. Мы обратимся к отечественной юридической традиции. Статья 14 Конституции России, которая устанавливает светский характер государства как норму, по своему построению и смыслу полностью аналогична предыдущей статье, устанавливающей в качестве нормы идеологическое многообразие. Прочитаем:

«Статья 13

1. В Российской Федерации признается идеологическое многообразие.

2. Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной.

3. В Российской Федерации признаются политическое многообразие, многопартийность.

4. Общественные объединения равны перед законом.

5. Запрещается создание и деятельность общественных объединений, цели или действия которых направлены на насильственное изменение основ конституционного строя и нарушение целостности Российской Федерации, подрыв безопасности государства, создание вооруженных формирований, разжигание социальной, расовой, национальной и религиозной розни.

Статья 14

1. *Российская Федерация – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной.*

2. *Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом».*

Как мы видим, разница в построении этих статей только в том, что в 13 статье разведено в две части то, что соединено в части 1 ст. 14. Кроме того, ч. 3 ст. 13 дублирует принцип идеологического многообразия утверждением многопартийности. Наиболее существенным отличием 13 и 14 статей является наличие в ст. 13 части 5, которая объявляет вне закона некоторые общественные объединения, перечисляя квалифицирующие признаки. Аналогичной запретительной нормы относительно религиозных объединений ст. 14 Конституции не устанавливает.

Параллелизм этих двух статей особенно очевиден для светского сознания. Религиозное мировоззрение, конечно, может видеть принципиальную разницу между простым объединением людей по интересам (экономическим, политическим, эстетическим, спортивным и т.д.) и их объединением перед лицом Бога (или иначе понимаемых «высших сил») для совместного служения Ему (или «силам»), для целей так или иначе понимаемого *спасения*. Но с позиций светского подхода принципиальной разницы между объединением религиозным и нерелигиозным не существует. Поэтому, кстати, несмотря на отсутствие в Конституции прямой нормы о запрете некоторых религиозных объединений (отсутствия, явно вызванного боязнью нарушить принцип религиозной терпимости), в том случае, если религиозное объединение займется деятельностью, направленной «на насильственное изменение основ конституционного строя и нарушение целостности Российской Федерации, подрыв безопасности государства, создание вооруженных формирований, разжигание социальной, расовой, национальной и религиозной розни», то не только эта деятельность будет пресечена, но и само религиозное объединение подвергнется запрету. Федеральный закон «О свободе совести и религиозных объединениях» прямо декларирует: «Запрещаются создание и деятельность религиозных объединений, цели и действия которых противоречат закону» [1], а статья 14 данного закона регламентирует порядок приостановления и запрета деятельности религиозного объединения и ликвидации религиозной организации по целому ряду оснований.

Таким образом, можно констатировать, что принцип светскости государства полностью аналогичен принципу идеологического многообразия. Смысл светскости заключается в том, что государство не отождествляет себя ни с какой религией и допускает многообразие форм религиозной жизни. Вопрос о том, может ли при этом государство *сотрудничать* с религиозными объединениями и организациями, решается в этом случае однозначно. Именно принцип светскости открывает возможность такого сотрудничества и в какой-то мере предполагает его. Ведь именно для светского государства не существует принципиальной разницы между объединением религиозным и объединением нерелигиозным, – поэтому сотрудничество с гражданским обществом автоматически предполагает сотрудничество *в том числе* и с религиозными объединениями. Разумеется, что направления и масштабы этого сотрудничества определяются представительностью и социальной значимостью того или иного общественного (в том числе – религиозного) объединения.

Светскость государства означает, что оно в своих действиях ориентируется целиком на «свет», – в том значении этого слова, которое раскрывает В.И. Даль: «Вселенная, мир, земля наша, шар земной» [2, с. 245]. Светское государство сознательно отказывается от того, чтобы каким бы то ни было образом связывать свою деятельность с решением религиозных задач, и обращает все внимание на дела «земли нашей», в пределе – «шара земного», – может быть, даже и Вселенной, – но уж никак не на перспективу «Царства Небесного» (или рая, нирваны, сатори и т.д.). «Светский», согласно тому же словарю В.И. Даля, это «земной, мирской, суетный; или гражданский» [2, с. 248]. Если опустить специфическое оценочное значение «суетный», то смысл светскости раскрывается здесь коротко и ясно.

Что же такое «светская культура»? Исходя из сказанного, – это культура *земная, мирская, гражданская*. Светская культура не ставит себе религиозных задач, не связывает себя жестко с определенной религиозной практикой – таков ее определяющий признак. Однако при этом ничто не мешает светской культуре иметь религиозную обусловленность. Этот последний тезис нуждается в пояснениях и аргументации.

Прежде всего, стоит обратиться к фактам. Преследовал ли Ф.М. Достоевский религиозные цели, когда писал свои произведения? То есть, – мотивировано ли его творчество интересами религиозного культа? – Разумеется, нет. Имеют ли эти произведения и само его творчество религиозную обусловленность? – Несомненно.

Имеют ли сказки Ганса Христиана Андерсена христианские корни? – Несомненно. Присутствует ли в этих сказках конфессиональная ограниченность, вписаны ли жестко эти сказки в контекст специфической религиозной практики? – Разумеется, нет.

То же самое можно было бы сказать о многих произведениях искусства, – будучи, несомненно, явлениями светской культуры, они часто, столь же несомненно, были вдохновлены вполне определенной религиозной традицией. Для тех ученых, которые стояли у истоков новоевропейской науки, – для Галилея, Коперника, Ньютона, Кеплера, Декарта, Паскаля и многих других их научные изыскания были во многом продолжением их религиозных убеждений, однако наука, которую они создали, несомненно является важной частью именно светской культуры.

Более того, даже те явления, которые явно принадлежат к сфере религиозной (церковной, например) культуры, вполне могут быть рассмотрены со светской точки зрения, в контексте светской теории и истории культуры [см. напр. 3]. Также как светское государство рассматривает религиозные организации как разновидность общественных объединений, абстрагируясь от их специфически религиозных задач, так и светский культуролог рассматривает религиозные явления в чисто земной плоскости, наряду с другими явлениями общественной жизни. Он абстрагируется от собственно религиозной значимости соответствующих явлений культуры и сосредотачивается на их земной, мирской (как правило общественной) значимости.

С другой стороны, П.П. Бажов, например, писал свои «Сказы» как вполне светское произведение, однако возникшая в начале 1990-х годов в г. Челябинске неоязыческая секта «бажовцев» рассматривает их как некое «священное писание», переводя художественные образы и сюжеты в область религиозной практики и религиозной культуры [4].

Таким образом, распространенное противопоставление светской и религиозной культуры, как независимых друг от друга явлений, не вполне корректно. С гораздо большим основанием можно говорить о их неразрывной связи, а также о том, что светская культура возникает как продукт обмирщения религиозного сознания. Когда-то, конспектируя Гегеля, основоположник советской философии отметил у него такие слова: «Нет (курсив Гегеля) ничего ни на небе, ни в природе, ни в духе, ни где бы то ни было, что не содержало бы вместе и непосредственности и опосредствования...» Комментарий к этим словам был следующий: «1) Небо – природа – ДУХ. Небо долой: ма-

териализм» [5, с. 92]. Именно по этой схеме – «небо долой» – из религиозной культуры формируется светская. При таком вынесении «неба» за скобки что-то, несомненно, теряется, но что-то и приобретает. Приобретается особая мобильность, гибкость, свобода и многообразие форм, но теряется, возможно, главное...

Что же, наконец, представляет собой «светская духовность»? Прежде чем сформулировать собственную позицию, поинтересуемся, как определяют «духовность» вообще и светскую в частности те, кто активно использует это понятие. Вот очень характерное определение: «Духовность – это стержень внутреннего мира человека, результат проявления его воли к власти над собой, что обеспечивает возможность смотреть на мир по-иному, чувствовать его по-другому, принимать активное участие в его конструктивном преобразовании с ориентиром на обеспечение блага, сохраняя совесть и честь, чувство солидарности и справедливости» [6, с. 113]. Эти красивые слова создают ощущение, но не дают понимания. А между тем они выделены в тексте в отдельный абзац и напечатаны полужирным шрифтом, – то есть мы имеем дело именно с базовым определением, на основе которого предполагается строить концепцию «светской духовности», но которое... работает только в том случае, если понимать его религиозно.

Рассмотрим по порядку. Корневые слова этого определения представляют собой поэтическую метафору: «Духовность – это стержень внутреннего мира человека». Для человека уже имеющего представление о духовности, здесь звучит определенная мысль (о том, что духовность – она где-то очень глубоко и на ней все держится), но для того, кто хочет понять, что же автор имеет в виду под духовностью, здесь не сказано ничего. Ничего не говорится и дальше. «(Она есть) результат проявления его (человека) воли к власти над собой», – но в чем же состоит этот результат, то есть, что же такое она есть, эта духовность, вот в чем вопрос. Ее свойства описываются очень туманно: «(Она же) обеспечивает возможность смотреть на мир по-иному, чувствовать его по-другому», – но что же значит «смотреть *по-иному* и чувствовать *по-другому*», а раньше – как смотрел? Духовность, как сказано, обеспечивает также возможность «принимать активное участие в его (мира) конструктивном преобразовании с ориентиром на обеспечение блага», но почему же без нее нельзя этого делать? Возможно, автор имеет в виду, что духовность нужна не просто для преобразования мира и обеспечения блага, но и для того, чтобы делать это, «сохраняя совесть и честь, чувство солидарности и справедливости». Но тогда остается вопрос, –

откуда возьмутся «совесть и честь, чувство солидарности и справедливости», чтобы потом их при помощи духовности сохранять. Да и самый главный вопрос остается, – *что же такое духовность*, которая так глубока, так нужна и так возвышенна?

Если духовность понимать с религиозных позиций, то на все эти вопросы можно дать внятные ответы. Если же «небо долой» и, таким образом, вся действительность без остатка укладывается в диалектику природно-социальных сил, то вся «духовность» неизбежно сводится, в конечном счете, к разуму, то есть, к функции приспособления и выживания [см. напр. 7]. Если понимать духовность человека без всякого соотнесения с «небом», то понимать ее можно только на основе имманентной логики материального мира. Показательно, что в Большой Советской энциклопедии статьи «Духовность» просто нет (несмотря на огромный объем и всеохватывающий характер этого издания), а помещенная в ней статья «Дух» заканчивается констатацией: «В марксистской философии понятие дух употребляется обычно как синоним сознания» [8]. То есть, слово «дух» является для марксистской философии (позволим себе добавить: как и для любого вообще мировоззрения отрицающего реальность и первичность трансцендентного бытия) всего лишь мифологическим пережитком. Оно может употребляться только как поэтическое обозначение того, для чего существует точный научный термин: «сознание». Сознание же в рамках этого подхода нельзя рассматривать иначе, как «как функцию мозга, как отражение объективного мира, необходимую сторону практической, материальной деятельности человека» [9]. И при последовательном проведении этой линии мысли (если хватит честности и смелости) неизбежен логический вывод: «Разум для человека – инструмент выживания. Для выживания человека необходимо освободить тех, кто думает, от тех, кто не думает» [10]. Таков неизбежный финал отрыва духовности от ее логических и онтологических истоков.

Светская духовность, несомненно, существует, как существует и светская культура, как существует вообще «светская жизнь». Все эти вещи возникают в том случае, когда человек, образно говоря, опускает глаза с небес на землю, – когда он погружается в мир культуры, созданный духовным творчеством многих поколений людей, отвлекаясь от того первоисточка, который это духовное творчество имело. Мир культуры оказывается при этом так сильно пропитан, так сильно заряжен творческим духом его создателей, что этой накопленной внутренней духовности культуры может вполне хватать для

духовной жизни человека и для его собственного духовного творчества. Создается даже иллюзия того, что духовность является каким-то особым внутренним свойством не только культуры, но и самой материальной природы, что никаких «небес» не требуется для духовной жизни, что это только отсталые невежественные предки нуждались в каких-то «религиозных сущностях», порожденных слабостью ума и силой фантазии и ставших объектом унижительного поклонения. Как пишет один из пропагандистов «просвещенного атеизма и светской духовности», «достигшие этого уровня сознания люди, став просвещенными атеистами, чувствуют себя ментально, нравственно значительно выше по сравнению с остальными, отставшими в своем развитии членами общества» [11].

Однако этим мечтателям, «чувствующим себя ментально, нравственно значительно выше по сравнению с остальными», а особенно по сравнению с «невежественными» религиозными предками, не мешало бы вспомнить и понять, что вся та духовность, которая питает их самолюбие, создана именно верующими людьми и по религиозным мотивам. Особенную значимость имеет это обстоятельство при разговоре о гуманизме, который явился в истории продуктом секуляризации христианского сознания. Когда мыслители Возрождения, по употребленному выше выражению «опустили взгляд с небес на землю» и обратили его в частности к античной культуре, этот взгляд был уже давно и глубоко воспитан христианством. Можно, конечно, видеть предпосылки гуманистического мировоззрения и в древнегреческой философской мысли, и в буддизме, и у Конфуция и Махатмы Ганди, однако видеть их можно только *христианским* взглядом. Современный светский гуманизм, несомненно, представляет собой одно из наиболее ценных достижений европейской цивилизации и уже оказал существенное благотворное воздействие на весь мир, однако он не самодостаточен.

Светская духовность (и светский гуманизм) представляет собой накопленное духовное содержание культуры, а также деятельность, основанную на этом содержании и ориентированную на это содержание. В том случае, если светская духовность и в целом светская культура не отрицают трансцендентного основания и религиозного истока человеческого духа, они могут быть вполне состоятельны и плодотворны в своей сфере деятельности. Но полный принципиальный разрыв с религиозными первоначалами и противопоставление себя им неизбежно приводит светскую культуру к нравственной деградации и творческому бесплодию, а светскую духовность превращает

в идеологию потребления и извращений. Гуманизм при этом способен очень быстро и радикально переродиться в агрессивный антигуманизм. Подобные утверждения в устах мыслителей прошлого звучали еще только грозным предупреждением, в начале XXI века они – просто констатация факта.

«Ум, отступивший от Бога, – пишет со свойственной ему силой св. Григорий Палама, – становится или скотским, или бесовским» [12], и люди знали это всегда. Но современность – с ее маниакальной рекламой, индустрией развлечений, пропагандой педерастии и абортот, с ее извращенной финансовой системой и циничной политикой, направленной на разжигание гражданских войн и этнических конфликтов ради «идеалов демократии» – представляет собой уже вполне научное доказательство высказанной мысли. Ведь, как пишет уже цитированный автор, «XXI в. и далее – это время массового, все более возрастающего перехода человечества к просвещенному атеизму и светской духовности» [11]. Речь, действительно, идет не об отдельных эксцессах, речь – о мировой тенденции: «атеизм в мировом масштабе увеличивается количественно, крепнет организационно и возрастает качественно» [11], и при этом люди, которые «чувствуют себя ментально, нравственно значительно выше по сравнению с остальными, отставшими в своем развитии членами общества» [11], теряют последние остатки здравого смысла и человеческого достоинства. Можно сколько угодно говорить о том, что встречаются высоконравственные атеисты и что у верующих людей тоже имеются нравственные пороки, но остается научным фактом то, что *массовый* переход к атеизму сопровождается *массовым* нравственным одичанием.

Тревожным симптомом является то, что нынешний «светский гуманизм», по сути, отождествляет себя с атеизмом. Согласно определению, приведенному в Уставе Международного гуманистического и этического союза, «гуманизм ... не теистичен и не принимает "сверхъестественное" видение реального мира» [13]. А по определению Американской ассоциации гуманистов, «гуманизм – это прогрессивная жизненная позиция, которая без помощи веры в сверхъестественное утверждает нашу способность и обязанность вести этический образ жизни в целях самореализации и в стремлении принести большее благо человечеству» [13].

Светская культура и светская духовность, вдохновляющая светский гуманизм, для того чтобы быть достойными звания настоящей культуры и настоящей духовности, должны *противопоставлять себя атеизму* и черпать свое вдохновение не только в уже накопленных

человечеством духовных богатствах, но и – хотя бы частично – напрямую в первоисточке духа. А без этой внутренней духовной опоры на религиозный опыт и все культурное наследие не пойдет человеку впрок, будет им не востребовано или опошлено и извращено, – обратится против основ человечности.

Литература

1. О свободе совести и религиозных объединениях: федер. закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ: ред. от 01 июля 2011 г. – ч. 4 ст. 6. // Правовая система «Референт». URL: <http://www.referent.ru/1/2291> (Дата обращения 25.04.2013).

2. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: Современное написание: в 4 т., Т. 4, Р-Я. / В.И. Даль – М.: АСТ; Астрель, 2002. – 1152 с.

3. *Медведев А.В.* Библия как памятник культуры: учебное пособие по программам бакалавриата и магистратуры / А.В. Медведев. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2012. – 371 с.

4. Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера: Справочник. – С. 141-144. // Православие и современность. Электронная библиотека. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/noauthor/destruction/destruction.pdf> (Дата обращения 25.04.2013).

5. *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений / В.И. Ленин. – Т. 29. – 782 с.

6. *Безукладова Л.В.* Светская духовность и ее праксиологическое измерение / Л.В. Безукладова // Культура народов Причерноморья: Научный журнал. – 2011. – № 212. – с. 113-116.

7. Разум как инструмент выживания вида и духовного развития // PSYSTAN. URL: http://www.psystan.ru/blog/razum_kak_instrument_vyzhivaniya_vida_i_dukhovnogo_razvitija/2010-03-29-332 (Дата обращения 25.04.2013).

8. Дух // Большая Советская энциклопедия. URL: <http://bse.sci-lib.com/article035091.html> (Дата обращения 25.04.2013).

9. Сознание // Большая Советская энциклопедия. URL: <http://bse.sci-lib.com/article104147.html> (Дата обращения 25.04.2013).

10. *Айн Рэнд.* Концепция эгоизма (моральность индивидуализма) // Великие слова. URL: <http://greatwords.ru/author/236/> (Дата обращения 25.04.2013). Книга издана: Айн Рэнд. Концепция эгоизма. – СПб.: Ассоциация бизнесменов Санкт-Петербурга, 1995. – 128 с.

11. *Кондрашин И.* Духовность светская как высшая стадия духовности религиозной // Атеистический сайт. URL: <http://www.ateism.ru/article.htm?no=2015> (Дата обращения 25.04.2013).

12. *Василий (Кривошеин),* архиеп. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Слово: образовательный портал. URL: <http://www.portal-slovo.ru/theology/37594.php> (Дата обращения 25.04.2013).

13. Гуманизм // Википедия. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Гуманизм> (Дата обращения 25.04.2013).

А. В.Овчинников

Гуманизм и этничность: проблема соотношения (по материалам национальных историй)

Гуманизм – течение общественной мысли, ставящее во главу угла человека [1, с. 137], рассматривающее его как «меру всех вещей». Этничность – испытываемое людьми чувство единения с одной и противопоставления другим культурным общностям. Национальные истории – являющиеся символическими системами нарративы (тексты) и, в то же время, представления человека о прошлом своей и иных этнических общностей. В данной публикации, используя содержание некоторых российских национальных историй, я постараюсь ответить на вопросы о том, гуманно ли этническое чувство, способствует ли оно творческому развитию личности, или, наоборот, тормозит его, следствием чего являются т.н. «межэтническая напряжённость» и известные из истории антигуманные действия (от бытовой ксенофобии до Холокоста)?

Этничность отличается от других идентичностей своим тотальным характером. Вспомним выражения – английский музыкант, русский генерал, татарский философ, белорусский математик и т.д. Различные сферы человеческой деятельности оказываются объединены одной системой координат. Можно ли с её помощью адекватно познать окружающий мир и самого себя? Условность выражения «адекватно познать» сойдёт на нет, если рассматривать его с позиций гуманизма. Это заставляет сформулировать вопрос несколько иначе: этнически ориентированное сознание приносит своему носителю и окружающим его людям больше вреда или пользы? Начнём с того, что этническое чувство, выступая основным критерием оценки процессов и явлений, по моему мнению, не может обеспечить их полноценного восприятия. Следовательно, этническая картина мира является мифической, и признание этого факта открывает серьёзные исследовательские перспективы.

В качестве одной из главных характеристик мифа выступает особое мифическое время, которое плотно «утрамбовано» определённым набором фактов. В нём нет чёткой границы между прошлым и настоящим, сегодняшний день подчинён вчерашнему. Отсюда решающее значение национальных историй в формировании этнических идентичностей. Эти истории о прошлом «диктуют свою волю» настоящему. Однако прошлое существует здесь и сейчас, сама

мысль о историческом событии – часть настоящего и вне его не существует. Историки строят картину минувшего по т.н. «историческим источникам», которые представляют собой лишь малую часть современных им, пусть и находящихся в музеях и архивах, предметов. Попытки, интерпретируя это небольшое количество артефактов, претендовать на понимание современного общества изначально обречены на неудачу. Тем более это касается национальных историй, которые, в отличие от академических (линию разграничения провести очень сложно), строятся не на методологически выверенном изучении источников, а скорее на перетасовках (что реже – подтасовках) последних для подтверждения того или иного, часто эмоционально окрашенного, положения. Именно в «эмоциональной разрядке», отсутствии угнетающих психику противоречий и кроется положительная сторона, с точки зрения гуманизма, мифических национальных историй. Они по своему объясняют мир, его прошлое и настоящее, дают уверенность в будущем, позволяют не только одному человеку, но и большому количеству людей, чувствующих свою общность, добиться равноправия в политической и иных сферах жизни.

Сюрреалистические переживания по поводу «исторических обид» своего народа; такое же, как и в средневековье, стремление обездоленных слоёв населения к христианской справедливости и библейским идеалам, являются мифическим осмыслением реальных проблем, стоящих перед человеком. В этой связи не лишним будет вспомнить, что некоторые исследователи сравнивают национальные истории со священными историями средневековья [2, с. 57], а сам национализм обнаруживает много сходств с религией, образ «священного народа» напоминает образ бога.

Воодушевляющими эмоциями, способностью мобилизовывать на решение насущных проблем, пожалуй, заканчиваются положительные характеристики национальных историй и этничности в целом. Отрицательных сторон у них, как будет показано ниже, значительно больше. Не боясь обвинений в эволюционизме и неоколониализме, можно утверждать, что мифическое осмысление мира никогда «по степени полезности» для человека не сможет сравниться с научной картиной мира. Достигаемая мифом гармония болезненно реагирует на неожиданно встающие перед человеком проблемы, часто просто игнорирует их, и, что уже опасно, требует защитить себя от вмешательства извне. Во многом именно попытками защитить простые и ясные, «само собой разумеющиеся» мифические истины, обусловлено разделение

людей и территорий на «свои» и «чужие». Национальные истории закрепляют это разделение, делают границы более непроницаемыми, хотя образы «народов», «этносов», «наций», «национальностей», которыми они оперируют, были вообразены относительно недавно в конкретных социально-культурных условиях, и являются, как сказано выше, иррациональным осмыслением реальных проблем. Эти истории о прошлом, претендуя на научность и «всёобъяснимость», как киноплёнка консервируют определённый «участок настоящего». Представим себе, что кинооператор 20 лет назад запечатлел городскую площадь с находившимися там людьми, птицами, деревьями, машинами, домами. Вдруг почему-то было принято решение, что зафиксированная на плёнке площадь, со всеми и всем на ней находившимися, должна оставаться такой постоянно. Люди пытаются сохранить там всё, как было, сверяются с изображениями, не подозревая, что опытные монтажёры в своих интересах время от времени их ретушируют.

Антигуманная направленность российских национальных историй обнаруживается в незаметном для неспециалиста подмене понятий «этничность» и «этническая принадлежность». Этничность относится к психологическим характеристикам человека, т.е., в принципе, может со временем изменяться. Такое понимание этничности гуманно, т.к. главным действующим лицом событий остаётся человек. К сожалению, подобного нельзя сказать о часто используемом отечественными гуманитариями термине «этническая принадлежность». «Свободы манёвра» у реального человека здесь гораздо меньше, он оказывается «прикреплённым» к своей национальности, «дающей» ему, по распространённым представлениям, при рождении. Мало того, он должен соответствовать сконструированным историками неким чертам и особенностям (включая языковые, религиозные, даже физические) «своего народа». Человек должен поверить в историю последнего, признать, что у него (т.е. именно у народа, а не у человека) имеются друзья и враги, и что произошедшие пятьсот лет назад события продолжают оказывать влияние на его жизнь. Мифичность подобных воззрений очевидна, и кажется, что с распространением высшего образования они должны сойти на нет, превратиться в удел небольшой группы маргинальных деятелей. Однако этого не происходит, наоборот – эксплуатирующие таким образом национальную тему идеологи становятся властителями дум (см. примеры Л.Н. Гумилёва, А.Г. Дугина, С.Е. Кургинына и многих других). Антигуманность подобного положения дел

очевидна – за патетическими рассуждениями об исторических судьбах народов, великих миссиях, им уготованных, теряется живой человек. Он становится рабом мифа, лишается права на самостоятельное устройство своей (кстати, единственной) жизни.

В дискурсе гуманизма особо опасна политизация этничности, которой, по сути, национальные истории и обязаны своим существованием. На постсоветском пространстве господствуют представления о том, что культурные (даже культурно-биологические³² (!)) сообщества (т.н. «этноты») непременно должны иметь свою государственную организацию. Для многих, от придерживающейся крайне правых взглядов молодёжи до академиков, кажется само собой разумеющимся, что в Узбекистане должны жить узбеки, в Армении армяне, в России русские, и что т.н. «титовые национальности» по отношению к остальным «нетитовым» должны иметь привилегированное положение. Иными словами, причисление человека к гомогенной культурной общности ассоциируется с его гражданскими правами (вспомним содержащуюся в Конституции РФ дефиницию о «многонациональном народе», якобы являющемся единственным источником власти). Подобное понимание соотношения этнического и государственного укладывается в рамки т.н. «восточного этнонационализма». Многочисленные примеры истории XX в. показывают, что такого типа корпоративно-коллективистские идеологии трудно уживаются с либеральными общечеловеческими ценностями, в частности, с безусловным приоритетом прав человека. В современном Татарстане некоторые идеологи предлагают права народов «ставить выше» прав человека. При этом они ссылаются на «право народов на самоопределение» (национальная «история татарского народа» через образы прошлого должна «обосновать» это право). Однако специалисты давно указывают на то, что в мировой практике под «народом» понимается не этническое, а территориальное сообщество [4, с. 122]. Строительство этногосударственности, наоборот, является нарушением международного права. Кроме того, в одной из публикаций я пытался показать, что содержащуюся в документах ООН фразу о «праве народов на

³² Биологизация этничности сегодня присутствует не только в публицистическом дискурсе, но и в работах профессиональных историков, биологов, генетиков, медиков (см., например: [3]Балановская Е.В., Балановский О.П. Русский генофонд на Русской равнине. – М.:ООО «Луч», 2007. – 416 с.).

самоопределение» корректнее переводить как «право людей на самоопределение» [5]. Услышав это предположение, один мой коллега воскликнул: «Какие ещё люди, нет здесь никаких людей, а есть народы»... Учитывая, что, как указывалось выше, национализм является своеобразной религией, и констатируя много общих черт между религиозным и этническим чувствами, а также принимая во внимание давно доказанную необходимость отделения церкви и любых религиозных учений от государства, сегодня со всей очевидностью необходимо поставить вопрос об *отделении этничности от государства* (выделено мною. – А.О.).

Почему большинство россиян осмысливают окружающий мир в координатах этнонационализма? Анализ проведённых автором опросов и углублённых интервью показывает, что причина, с одной стороны, кроется в сохранении идеалов традиционной (патриархальной) семьи, с другой – в содержании получаемой за пределами семьи информации, значительная часть которой – материал школьных учебников по истории. Общефедеральные учебники – это повествования о государственности русского народа, и вплоть до конца XVI в. в них рассматривается история меньшей (европейской) части современной России. Этногенез, этническая история и история государственности фактически подменяют друг друга. Исторические события вкраплены в жёсткую схему «восточные славяне – Киевская Русь – Московская Русь – Российская империя – СССР – Россия». Россиянам с нерусской этничностью места в этом ряду остаётся мало, что с подачи руководителей некоторых субъектов Федерации провоцирует появление местных исторических нарративов, явно противостоящих общефедеральным (см., например, татарстанский вариант: Держава Хунну – Империя гуннов – Великий Тюркский каганат – Хазарский каганат – Великая Болгария – Волжская Булгария – Золотая Орда – Казанское ханство – «период нахождения в составе Российской империи» – Татарская Автономная Советская Социалистическая Республика – Татарская Советская Социалистическая Республика – Республика Татарстан). В этнонациональных вариантах истории наблюдается тенденция к подавлению гражданственности этничностью и, возможно, неосознанные попытки подмены одного другим (так, монография казанских историков Д.М. Исхакова и И.Л. Измайлова об этнополитической истории татар [6] легла в основу школьного учебника по истории татарского народа за 10 класс [7]).

Выход из проблемной ситуации видится не в бесконечном поиске «исторического баланса представленности народов» на страницах учебников, а в полной переориентации парадигмы учебного исторического описания. История России, на мой взгляд, должна быть не историей народов и государства, а историей населения, проживавшего в пределах современных российских границ. Необходимо постоянно напоминать об условности используемых учёными понятий «языковая семья», «группа языков», «народ», «цивилизация», даже «государство». Речь должна идти о Человеке во всём многообразии его социальных связей, среди которых этничность в эпоху древности и средневековья была (если вообще была) далеко не на первом месте. При таком подходе, например, история Восточной Пруссии как географического пространства, на котором жили люди, говорившие на разных языках и организованные во многие политико-государственные системы (включая Германскую империю), «равнозначна» истории современных «российских частей» Киевской Руси, государства Бохай или империи чжурчженей. В этом дискурсе сегодняшняя российская действительность перестаёт осмысляться через прошлое. Наоборот, история подчиняется современности, что избавляет её от многих мифических черт и способствует рационализации мировоззрения школьника. Рациональное сознание в меньшей степени подвержено соблазнам этничности и, как показывает мировой опыт, чаще делает выбор в пользу идеалов демократии.

Подводя итоги вышесказанному, можно констатировать в целом антигуманное содержание этничности и национальных историй, выражающееся в их негативном влиянии на процессы становления личности и развития гражданского общества.

Литература

1. Келле В. Ж. Гуманизм // Философский словарь. Под ред. И.Т. Фролова. 7-е изд., перераб. и доп. – М.: Республика, 2001. – С. 136–137.

2. Сюни Р.Г. Конструируя примордиализм: старые истории для новых наций / Р.Г. Сюни // Антропология социальных перемен: сборник статей: к 70-летию Валерия Александровича Тишкова / Ин-т этнологии и антропологии Рос. акад. наук; отв. ред. Эльза-Баир Гучинова, Галина Комарова. М.: РОССПЕН, 2011. С. 52–86.

3. Балановская Е.В., Балановский О.П. Русский генофонд на Русской равнине / Е.В. Балановская – М.: ООО «Луч», 2007. – 416 с.

4. Тишков В.А. Этнология и политика. Научная публицистика. / В.А. Тишков – М.: Наука. 2001. – 240 с.

5. *Овчинников А.В.* Методологические проблемы конструирования образа «этноконфессиональных отношений» / А.В. Овчинников // Традиции и новации в сфере этноконфессиональных взаимодействий. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Казань, 13-14 октября 2011 г. / Серия «Культура, религия и общество». Вып. 21 ; под общей ред. Р.А. Набиева. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2012. – С. 83-90.

6. *Исхаков Д. М., Измайлов И. Л.* Этнополитическая история татар (III – середина XVI вв.) / Д.М. Исхаков, И.Л. Измайлов. – Казань: РИЦ «Школа», 2007. – 356 с.

7. История татарского народа (с древнейших времён до конца XVII в.): учеб. пособие для 10 кл. общеобразоват. шк. (профильный уровень) / Д.М. Исхаков, И. Л. Измайлов, И. А. Гилязов, М. М. Гибатдинов ; под ред. Д.М. Исхакова. – Казань: Магариф, 2009. – 423 с.

Л.И Фархутдинов / L.I. Farkhutdinov

The phenomenon of transcendent community and religious humanism of John Donne

The concept of humanism is inseparable from the concept of species-essence. It presupposes the idea of man as such , human being in general . Humanism is an integral feature of modernity , a necessary ideological prerequisite of modern thinking and the basis of both the liberal and the marxist projects of modernity . The crisis of modern ideology (and modern humanism in particular) is a consequence of the crisis of the Enlightenment's idea of the human nature . As we have mentioned earlier [1] , the modern idea of species-essence (nature) of man has failed to resolve the dilemma , which is the necessity of saving both the content and the universality in a single concept. We have noted that the problem of contentful definition of "man in general " , " species-being " or " human nature " is, in its essence , a social variant of the Kantian problem of finding a priori synthetic judgments. Modern definitions of species-essence or human nature suggested the maximum extension , and therefore were inevitably empty and contentless. Liberal " zero value , provided with rights" [2, p. 236] or a Marxist definition of species-essence as an ability to produce «according to the standards of every species " [3 , p. 94] are both a consequence of a rationalistic reduction , of "scientific" approach to the justification of human universality. This rationalist reduction ultimately led to the explicitly (totalitarianism) or implicitly (alienation) inhuman re-

sults, inconsistent with the ideals of the Enlightenment. In this article we address another, non scientific, but still humanistic way of justifying human community, which is the concept of a transcendent community.

Spiritual community puts the foundation of its unity into the area of the transcendent. Members of such community literally take off their disunity, their multiplicity into a higher concept, an imaginary entity, and by spiritual internalization of this entity they raise a number of singularities to a new level of a collective unit. The fundamental difference between this kind of community and the species-essence is that the former is both intentional and extensional, while the latter is purely extensional. The formal definitions of species-essence or the nature of man, put forth by the project of the Enlightenment, were an attempt to capture a catholicity of man into a concept. But since this process was carried out on a rational level, it only led to the impoverishment of the content, so that instead of humanity as a whole it captured freedom as pure potentiality. Spiritual community, however, suggests substantial foundation of its catholicity, and this makes it fundamentally different from the rationalistic concepts of Enlightenment. The reason for unity of individuals inside the community is intentional. The approval of certain number of intentional propositions as valuable in themselves causes the association of individual singularities into a community. Individuals accepting those propositions as valuable in themselves relieve their individual alienation, learn the secondary nature of their individuality and cease to distinguish it as something fundamental. The adoption of the absolute value of the statements about the transcendent makes phenomenal differences random and insignificant, while maintaining the semantic richness of the concept of such community.

To create an opportunity for a real intentional unification of humanity into a single genus, one must put the foundation of this unity into the transcendent. Nothing phenomenal could be taken as a basis for species-being, nothing historical could be taken as the basis for the essential unity of the human race as it will always be historically contingent. In order to incorporate the whole genus of man, the foundation of the community should open itself to the transcendent; opening to the transcendent, it thereby ceases to be a phenomenon in a series of phenomena and becomes such a phenomenon that is potentially ready to become a catholicity.

Transcendent community does not tend to empirically find something common to all people and approve this empty, purely extensional concept as species-being or human nature. Transcendent community does not go

into empirical analysis, into sorting out the facts. Instead of that it puts forth the intentional foundations of their community itself; it does not delve into what IS, but creates what is OUGHT to be. And the fact that it creates is not merely an imaginary community, because, to quote Marx, "theory itself becomes a material force when it has seized the masses».

To fully understand the phenomenon of transcendent community one should pay special attention to the distinction between truth and value. At the foundation of the spiritual community there are shared values, not the discovered truth. Philosophers of the Enlightenment sought the truth of the humankind unity, but what they got was either «numb» biological unity or formal freedom to act by the standards of any kind, or abstract human rights. The point is that there is no truth about the human community, but instead there is a value of human community. Spiritual transcendent communities are created, but not discovered . The unity of the humankind can only be spiritual; only the imposition of the basis of the unity to the transcendent makes everyone equal in relation to this higher authority. Any other immanent justification will always be local and historical and therefore unacceptable to other singularities. Nothing phenomenal could be the basis of humankind, because it would necessarily be historical and therefore accidental. The basis of unity should be out of history, which means it should be transcendent. At the heart of spiritual communities there are value judgments, or spiritual axioms.

One of the best descriptions of the phenomenon of transcendent community and its inherent humanism may be derived from "Devotions upon Emergent Occasions" by John Donne . Although Donne is not a Renaissance humanist and his work is traditionally attributed to the baroque, nevertheless, in his work we can find one of the best descriptions of humanism related to this special, transcendent understanding of the basis of humankind unity. In XVIIth meditation of this collection of sermons and prayers Donne explains transcendent unity of believers through the image of church bell tolling. " The church is catholic, universal, so are all her actions; all that she does belongs to all. When she baptizes a child, that action concerns me; for that child is thereby connected to that body which is my head too, and ingrafted into that body whereof I am a member. And when she buries a man, that action concerns me"[4]. Nothing phenomenal or historical could neutralize the singularity, eliminate the alienation of man from man . Only the top-level concept of transcendent unity can remove a phenomenal disunity. Only the feeling of rootedness in the transcendent can bring people together so that they perceive themselves as or-

gans of one body and feel the pain or death of the Other as their own, contrary to the instincts and feelings. This is the necessary humanistic result of the idea of transcendent unity. "The bell doth toll for him that thinks it doth; and though it intermit again, yet from that minute that this occasion wrought upon him, he is united to God...Who bends not his ear to any bell which upon any occasion rings? but who can remove it from that bell which is passing a piece of himself out of this world? No man is an island, entire of itself; every man is a piece of the continent, a part of the main. If a clod be washed away by the sea, Europe is the less, as well as if a promontory were, as well as if a manor of thy friend's or of thine own were: any man's death diminishes me, because I am involved in mankind, and therefore never send to know for whom the bell tolls; it tolls for thee»[4].

Donn takes the stand of a member of the transcendental community. All believers are under a common denominator of the divine, and this is the reason why they are «a single continent» . No one is left out of this totalizing equation. It is possible to say that it is the phenomenon of transcendent community that truly solves the problem of the Other, so that humanism, understood as the acceptance of the value and dignity of another person, becomes its inevitable consequence. Even distant savages, criminals and atheists are all to some degree close to the member of such a spiritual community; his mind can not perceive them as completely alien. Raised to the level of transcendence, his mind does not know anything absolutely alien to itself, it is not capable of total alienation. It is because of this inability to perceive a total alienation that a member of the spiritual community is able to literally go through someone else's pain or joy as his own.

The following passage, in fact, describes the phenomena of objectification and disobjectification taken in a spiritual sense. "Affliction is a treasure, and scarce any man hath enough of it. No man hath affliction enough that is not matured and ripened by it, and made fit for God by that affliction. If a man carry treasure in bullion, or in a wedge of gold, and have none coined into current money, his treasure will not defray him as he travels. Tribulation is treasure in the nature of it, but it is not current money in the use of it, except we get nearer and nearer our home, heaven, by it. Another man may be sick too, and sick to death, and this affliction may lie in his bowels, as gold in a mine, and be of no use to him; but this bell, that tells me of his affliction, digs out and applies that gold to me»"[4]. The tolling bell objectifies the intimate , the ineffable , the radical otherness of the Other, his self, which is inaccessible to others without mediation of the church. Only mediated by the institution of the church it

can be revealed to another . Those who hear the bell tolling are actually disobjectifying the human content of the sound, get in touch with each other, and this intimate communication can only happen at this transcendent level. The toll of the bell serves as a bargaining chip to the intimate experience of such a deep and subtle nature that any other form of expression would be unsuitable for such a fragile content. As money is necessary for the exchange of goods , so the toll of the bell, symbolizing the institution of the church , makes a spiritual exchange possible by removing the dumbness of human souls , destroying the prison of individuality and commemorating the phenomenal member of this community to the noumenal unity, where " ...God's hand...shall bind up all our scattered leaves again for that library where every book shall lie open to one another... "[4].

The analyses made is an attempt to show how the idea of humanism is dependent on the endeavor to define the nature or essence of man. These are the two ideas that should be considered as two aspects of one problem. Although the humanism of John Donne is a kind of religious humanism , which is a kind of discourse that the modern world has no room for, still it remains an important example of humanist thinking . Donne is surely not a Renaissance type of humanist , because his humanism is embowed by the institute of church, through which each individual is raised to the level of personality, removes alienation and gets the required value and dignity. In contrary to Renaissance thinkers, his humanism may be described as humanism without individualism. So when come to issues of humanization of modern society and formation of humanistic culture, one should never forget what Losev once called the "bestial aesthetics " of Renaissance thought [5 , 120] . And if we keep in mind that the «reverse side of titan-ism» in fact is a reverse side of individualistic humanism, which is the true disease of our time, then we may better understand the value of John Donne's meditation for the needs of a modern society.

Literature

1. *Lebedev A. B., Farkhutdinov L.I.* Species-Essence and Global Civilization: The Crisis of the Key Ideologemes of the Modern Era. *Uchenye Zapiski Kazanskogo Universiteta, Seriya Gumanitarnye Nauki*, 2013, vol. 155, no. 1, pp. 90—96 (In Russian)
2. *Gray, J.* Enlightenment's wake : politics and culture at the close of the modern age.— Moscow: Praxis , 2003 .— 368 p .
3. *Marx- Engels*, Collected Works.—M: Politizdat , 1974 .—T. 42.— 535 p.
4. John Donne From Devotions upon Emergent Occasions (1623), XVII [Электронный ресурс].— Режим доступа: http://en.wikisource.org/wiki/Meditation_XVII
5. *Losev A. F.* Renaissance aesthetics. M: Mysl, 1978.— 623 p .

Т.В. Шайхитдинов

Религия в публичном дискурсе: культурная и идеологическая репрезентация (на примере ислама)

Сегодня как никогда важна мировоззренческая позиция человека и его способность противостоять манипулятивным воздействиям. Потенциал манипулятивных воздействий растет день ото дня вместе с интенсивным развитием информационных технологий. В традиционном обществе угроза быть обманутым была значительно меньше. Участие религии в противостоянии Восток-Запад ведет к включению манипулятивных воздействий в масштабные информационные войны, в которых не отказываются ни от искажения смыслов, ни от провокаций, ни от открытых угроз. При этом страдают не только чувства верующих. Это дестабилизирует обстановку во всем обществе, противодействует модернизационным процессам в нем.

Разделение культурной и идеологической репрезентаций религии в медиатекстах видится актуальным не только потому, что необходимо разобраться, где мы имеем дело с естественными проявлениями религиозной жизни, а где идет навязывание идеологии и крайнего ее проявления – языка вражды. Важно выработать критерии, которые помогут обнаружить ложное понимание ценностей религии, распространяющиеся среди широкой аудитории.

Труды по проблеме соотношения культурного и идеологического в религии нам не встретились. Однако тема проявления идеологии в религии и конкретно – в исламе поднимается многими религиоведами, экспертами, журналистами. Их публикации можно встретить в Интернет-СМИ и периодической печати. Тема идеологии в религии поднималась на конференции «Ислам в условиях глобализации: российский и мировой контексты», 19 октября 2012, Казань, участником которой я был (Организаторы: Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук РТ, Санкт-Петербургский филиал Высшей школы культурного в исламе в его представленности в медиапространстве практически не освещена.

По отношению к религии культура выступает ценностно-символическим универсумом. Религия как стремление человека к непосредственной связи с Абсолютом становится основой культуры верующего, а через это становится важной составляющей культуры всего общества. Таким образом, проблема соотношения культурного и идеологического в религии является частным случаем проблемы

общества и культуры. С одной стороны, общество и культура не тождественны, а с другой, – культура пронизывает все без исключения области и состояния социальной жизни. Вопрос решается, если культуру рассмотреть в качестве информационного аспекта жизни общества, как социально значимую информацию, регулирующую деятельность людей [1, с. 525]. Каким образом это происходит, можно понять из определения культуры как системы приобретаемых, небиологических, символических аспектов жизни [2, с. 147].

Для нашего исследования это важно, потому что во многом культурное выражение религии происходит через знаки и символы. Особую роль в культурном выражении религии играют ритуалы и ценности.

Для примера, который иллюстрирует, что ритуальность поведения верующих связана с базовыми религиозными ценностями, обратимся к исламу. На одной из дискуссий, которые прошли в рамках конференции «Ислам в условиях глобализации: российский и мировой контексты», в которой я принял участие, обсуждалась разница в менталитете мусульман Саудовской Аравии и Татарстана. По обычаям ислама, правоверный должен хорошо относиться к своим соседям и своим близким. В Саудовской Аравии, где большая часть населения исповедует ислам, это предписание не вызывает никакого дискомфорта. Однако в Татарстане, в многоконфессиональной республике этот обычай может вызвать вопрос: Как правоверному мусульманину соответствовать этому предписанию, если соседи исповедуют другую веру? Тот, кто трактует предписания и нормы поведения буквально, может встать в тупик. В этом случае приходит на помощь ритуальность поведения, которая в исламе в целом обращена к ценностям миролюбия. То есть вести себя с соседями, не задумываясь, добросердечно, как принято, как предписано.

Наиболее важную часть любой культуры составляют культурные ценности. Применительно к ценностям, которые представляют различные религии в медиапространстве, можно, с нашей точки зрения, опереться на универсальный подход к культуре, который описывают в своей книге Н. Лебедева и А. Татарко. Они рассматривают также абсолютный и релятивистский подходы. Релятивизм предполагает, что ценности могут меняться в зависимости от культуры, в которой человек вырос. Тогда как универсализм берет за отправную точку утверждение, что основные психологические процессы и ценности являются общими для всех, но критерии оценки этих процессов различны в зависимости от культуры [3, с. 19].

Сделаем предварительные выводы. Отличить культурное и идеологическое выражение религии весьма сложно. Потому что, во-первых, то, что было идеологией во время зарождения ислама, теперь для многих людей является культурной ценностью. Во-вторых, значение культурных символов и ритуалов может изменяться в различных ситуациях. Например, жертвоприношение барашка это ритуал, но жертвоприношение в общественных местах может расцениваться как политический ход. Мы в нашем исследовании, анализируя выражения ислама в публичной сфере, будем отталкиваться от контекста, в котором произошло то или иное событие.

Обратимся теперь к особенностям идеологического выражения религии в публичном дискурсе. В советское время большинство исследователей относилось к религии как к чистой идеологии. Это можно увидеть, если обратиться к литературе того времени.

Понятие идеологии является ключевым в изучении медиапространства. Подробный обзор литературы по этой теме мы находим у А. Тузикова [4]. Он отмечает, что вопросы идеологии рассматривались в гуманитарном знании с давних времен. Гоббс связывал религию с невежеством, страхами и предрассудками. Гельвеций и Гольбах выдвинули идею о преднамеренном обмане народа со стороны священнослужителей для того, чтобы последние, опираясь на невежество народа, могли сохранять свою власть и привилегии. Фейербах предложил модель, соединяющую критику религии и концепцию идеологии. О господстве теологических представлений на первой стадии человеческого познания говорил О. Конт. Базовое для обществознания определение идеологии как ложного сознания дал К. Маркс.

Таким образом, в XIX веке ключевой проблемой исследования идеологии был вопрос о том, является ли идеология ложным сознанием или естественным для человека способом освоения действительности. Применительно к теме религии нужно учитывать, что есть случаи, когда религия становится инструментом в борьбе за власть в руках группы людей – идеологов, однако некоторая часть идеологического выражения религии связана со стереотипами, неизбежно возникающими в общественном сознании.

В XX веке дискуссии были продолжены. Появились новые теории идеологии. Как указывает в своем обзоре литературы Тузиков по этому вопросу, марксистские взгляды были развиты Г. Лукачем. Ему удалось трансформировать негативное понимание идеологии в рамках марксизма в более нейтральное и общее понятие социальной тео-

рии. С нейтральной концепцией идеологии выступил Мангейм. Он провел различия между «частичной версией идеологии» и «тотальной версией идеологии». Последующие теории идеологии, как отмечает М. Назаров [5], постепенно отказываются от ее негативного смысла. Например, Альтюссер рассматривает идеологию как некоторую схему, посредством которой люди осмысливают и «переживают» материальные условия своей жизни.

Обратимся теперь к определению идеологии, которое нам дают современные словари. Исходя из определения идеологии, данного А. Грициановым в философской энциклопедии [1. с.386-388], мы можем увидеть, что понятие идеологии не является религиозным по сути; идеология программирует людей на какие-то активные действия; идеология создается и поддерживается группой людей, заинтересованных в политическом влиянии.

Согласно социологическому словарю, существует три основных значения термина «идеология».

В первом случае под ней понимаются различные специфические виды убеждений, совокупность связанных друг с другом идей, сфокусированных вокруг основополагающих ценностей. Этот тип идеологии находится в оппозиции господствующим институтам, и служит объединению своих приверженцев в секты или партии. Можно привести в качестве примера коммунизм, фашизм и некоторые разновидности национализма.

Во втором случае под термином «идеология» понимаются идеи и убеждения, являющиеся в некотором смысле искаженными или ложными. Второе понимание идеологии связано с марксистской традицией. То есть характер идеологии определяется экономическим устройством общества и в классовых обществах идеология наполняется классовым интересом.

В третьем случае термин «идеология» используется для обозначения любой совокупности идей и убеждений, охватывающих различные сферы – от научного знания до религии и повседневных представлений о надлежащем поведении вне зависимости от того, истинны эти представления или ложны. При этом признается, что все идеи и убеждения социально детерминированы [2, с.98-100].

Таким образом, за все время исследования идеологии сформировалось несколько отличающихся друг от друга теорий и различных трактовок этого термина. Рассмотрев их, мы можем выделить два крайне разных подхода к идеологии. Первый: это система взглядов,

которая навязывается обществу некоторым количеством людей. Второй же подразумевает, что идеология представляет собой дискурс, то есть область унифицированной и структурированной практики использования языка, ограничивающей то, что может быть сказано и помыслено.

Рассматривая идеологическое выражение ислама в медиапространстве, мы не можем опираться только на одну точку зрения. Потому что если мы возьмем за основу первую теорию, то окажется, что любая религия – это навязанная кем-то идеология, которая меняется со временем, приспосабливаясь под нужды идеологов. Но полностью отрицать эту теорию мы тоже не можем, так как в любой религии существуют различные направления и течения, которые могут попасть под политическое влияние. Если мы возьмем за основу только второй подход, то получится, что любое проявление религии изначально идеологично, так как любая религия, несомненно, может быть рассмотрена как область систематизированной и структурированной практики использования символического языка.

Рассматривая идеологическое выражение ислама, мы примем во внимание обе точки зрения, за которыми может стоять соответствующий вид идеологического содержания. Для их определения важно понять, на какую общность эти тексты рассчитаны.

Принципиальное отличие религиозной общности от других видов общности – это соучастие сферы Божественного в жизни сообщества, что придает особый смысл практикам повседневности верующих, в том числе и коммуникативным актам [6, с. 86-101]. То есть наличие у верующих как целевой аудитории религиозного опыта предполагает иное, отличное от мирского, восприятие текста, в котором есть обращение к сакральным книгам – Торе, Библии, Корану. К примеру, религиозное наставление может служить для верующего не столько руководством к действию, сколько культурным символом, который аллегорически воспроизводит его идентичность, связывающую его с религиозной общностью. С другой стороны, указанная особенность восприятия текстов религиозной направленности верующими создает возможности для скрытого идеологического воздействия. Тем более, что мусульмане, к примеру, привыкли к текстам, которые изложены как «рецепты», наставления, лаконичные указания. Поэтому когда речь идет о текстах, необходим еще их специальный анализ: идеологическое воздействие часто осуществляет подмену культурных смыслов на манипулятивные.

Нельзя недооценить также склонность простых людей к заблуждениям, к упрощению реальности. Общественные стереотипы возникают тогда, когда у массового человека мало знаний о религии. Стереотипы формируются в массовом сознании в виде образов. К примеру, очень часто люди связывают между собой религию и национальность. Ислам могут исповедовать люди любой национальности. В то же время мужчина-мусульманин представляется в виде выходца с Востока, в чалме, носящим бороду. У многих людей ислам ассоциируется с терроризмом и беспорядками на Ближнем Востоке. Дискриминация по религиозной принадлежности, несомненно, является идеологическим выражением религии в медиапространстве. Предубеждения по отношению к исламу возникают либо из-за недостатка информации о культурных ценностях религии, либо из-за негативной информации, полученной через СМК. Как известно через СМК и конкретно через СМИ можно манипулировать сознанием человека, вовремя подавая ему «нужную» информацию.

С учетом сказанного разделим на три вида идеологическое проявление религии в медиапространстве.

1) Идеологическое проявление через теоретический анализ и обобщение. Мы исходим из того, что любая попытка систематизации религиозных взглядов и выражение этого публично носит идеологический характер. В этом случае проявление культурного и идеологического содержания в том или ином тексте разделить очень трудно.

2) Идеологическое проявление как заблуждение. Это случай, когда религия проявляет себя через общественные стереотипы. Тогда идеология выступает чаще всего как «ложное сознание», не систематизированно, стихийно.

3) Идеологическое проявление как манипуляция. Последний случай связан с действиями политических групп и профессиональных идеологов. С нашей точки зрения, основное различие между этими видами идеологического проявления в том, что в последнем случае мы имеем дело с манипулированием людьми для достижения определенными группами политических целей.

Выделенные нами особенности культурного и идеологического выражения религии в медиапространстве могут стать основой для следующего шага – для выработки более детальных критериев, которые помогли бы оценивать медиатексты. Выявление манипулятивных текстов о религии и исключение их из обращения – необходимая работа в деле улучшения экологии медиасреды.

Литература

1. Всемирная энциклопедия. Философия / Глав. науч. ред. и сост. А.А. Грицианов. – М.: АСТ; Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – 1312с.
2. *Аберкромби Н., Хилл С., Тернер Б.С.* Социологический словарь / Пер. с англ. Под ред. С.А. Ерофеева. – Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1997. – 420с.
3. *Лебедева Н.М., Татарко А.Н.* Ценности культуры и развитие общества / Н.М. Лебедева. – М.: Издательский дом ГУ-ВШЭ, 2007. – 528с.
4. *Тузиков А.Р.* Идеология в теоретическом измерении: между прошлым и будущим./ А.Р. Тузиков. – М.: Социально-гуманитарные знания, 2005. – 360с.
5. *Назаров М.М.* Массовая коммуникация и общество. / М.М. Назаров. – М.: Аванти плюс, 2004. – 428с.
6. *Астахова Л.С.* От религиозного опыта к религиозным практикам: очерки современного религиозного опыта. / Л.С. Астахова. – Казань: Отечество, 2011. – 149 с.

Т.М. Шатунова

Парадоксы постсекулярного сознания (размышления нерелигиоведа)

«Бог жив, пока я жив, Его в себе храня.
Я без Него – ничто. Но что Он без меня?»
(Ангел Силезский. Изречения)

«Бог стал человеком, дабы я стал Богом»
(Мейстер Экхарт)

Постсекулярное мышление, постсекуляризм – сегодня это слоган, претендующий буквально на доминирование в современной постсоветской российской культурной реальности. Приход этого настроения совершенно естественен в ситуации колоссальных социальных и – что важнее и сложнее – духовных мутаций, которые переживает сегодняшний житель России. Это и неслыханное никогда раньше в этой стране социальное расслоение, это громадные потоки мигрантов, столкновение тенденций массовизации и динамики индивидуализированного общества, которое в России нашло себе выражение в известной формуле: «Каждый сам за себя, один Бог за всех». Уже выросли и повзрослели поколения, не знавшие коллективизма, интернационализма и даже патриотизма. Однако все эти лозунговые идеологические «измы» так или иначе позволяли человеку идентифицировать себя с какой-либо общностью. Можно спорить, хорошо это или плохо, но людям всегда придавало уве-

ренность и силу духа состояние единения с себе подобными: «Я знаю, что я этой силы частица...». В постсоветской реальности человек, как сказал однажды У. Бек, вынужден постоянно решать системные противоречия биографическим путем. И если на это не хватает сил душевных, то приходит на помощь уже не партия, не коллектив, а только тот, кто один за всех. Не случайно вопрос о назначении веры (зачем человеку вера?) продолжает обсуждаться. Мало, кто замечает, что в самом этом вопросе заключена ложка дегтя, потому что по-настоящему верующему человеку незачем выяснять, зачем ему его вера. Он Верит, и это все. Это необходимо, и этого достаточно. Я верю не зачем-то или для чего-то, а просто так, ощущая, что ЕСТЬ то, во что можно и нужно верить.

Постсекуляризм, таким образом, имеет под собой вполне объяснимое земное, человеческое, точнее – социальное основание. В ситуации усугубления социальных проблем и антагонизмов поворот от достаточно массового атеизма мог осуществиться только в одном направлении – с точностью до наоборот, в позицию массовой религиозной веры. Миллионы наших соотечественников в течение буквально нескольких лет причислили себя к верующим. Конечно, вопрос о критериях отнесения человека к верующим – это самый сложный вопрос как теоретического, так и «практического» религиоведения, и здесь его не решить. Но оценить характер произошедшего и все еще происходящего перелома в сознании масс представляется возможным.

Начать необходимо с того простого и очевидного факта, что интересующий нас перелом становится феноменом массового движения и соответственно, массовой культуры³³. И как всякий феномен, подвергшийся влияниям массовизации, порождает собственные внутренние противоречия. Чтобы увидеть их характер, обратимся для сравнения к ситуации еще одного, более раннего перелома, противоположного по направленности движения духовной жизни общества, но сходного с объектом наших размышлений по масштабу, размаху, а самое главное – по своей массовой природе. Речь пойдет о перипетиях судьбы атеизма в его движении от личностной формы к массовой.

³³ Иначе говоря, речь не идет о тех единицах, а точнее, индивидуальностях, которые верили всегда, независимо от политико-идеологической конъюнктуры. Эти люди всегда стояли один-на-один с вопросами веры, самостоятельно выбирали свою жизненную позицию и несли за нее моральную ответственность «перед Богом и людьми». Речь идет о по большей части неопитах, которые «поверили» в одночасье за кампанию со всеми, подвергшимися соответствующей идеологической обработке.

Известно, что атеизм как особое философское мировоззрение зародился в Европе не ранее восемнадцатого века. Атеизм в полном смысле слова, в отличие от возрожденческой секуляризации сознания, поведения и образа жизни, – детище эпохи Просвещения. Как и сама эпоха во всех своих высших взлетах человеческого разума и духа, атеизм Просвещения рожден и создан лучшими представителями высокой рационалистической культуры, яркими индивидуальностями, личностями в самом лучшем смысле этого слова. Атеизм для них помимо собственно отрицающего пафоса предполагал высший взлет мысли, смелость и решительность порыва человека, решившегося выйти за пределы мира, сотворенного Богом, в попытке создать свой собственный, человеческий мир. Авторы атеистических учений были героями своего времени, борцами, отрекающимися от уютного мира, в котором человек мог во всем положиться на Бога, воспринять установленные им законы и тихо следовать им. Это были Прометеи, утверждавшие силу и мощь человека, его способность к сотворению своего человеческого мира – общества – и себя в этом мире. В эпоху Просвещения атеизм был революционным знаменем героев-одиночек, и это был «высокий атеизм».

Однако уже в XIX веке закон иронии истории проявился в том, что в европейском сознании случилась *драма* атеизма: он стал настроением масс и феноменом массового сознания. Именно эту ситуацию первым зафиксировал Ф. Ницше: Бог умер, когда *тварь* воскликнула, что Бог мертв. Та же самая масса мгновенно прочитала на свой лад самого Ницше, и у массы получилось: «Ницше сказал, что Бог умер». Естественно, что такой омассовленный Ницше стал карманной книгой каждого обывателя. А омассовленный атеизм превратился в тупое и воинствующее безбожничество, проявлявшееся в самых разных иногда диких выходках вроде разрушения церковных зданий или дискриминации верующих.

Таким образом, история человеческой мысли знает две «редакции» атеизма: высокую философскую идею и расхожую «идейку» массового сознания, ухватившись за которую, можно находить оправдание практически любым бесчинствам. Существование двух «редакций» атеистического идейного движения обусловило внутреннюю противоречивость феномена атеизма.

Теперь эта ситуация внутренней противоречивости, амбивалентности повторяется в несколько извращенном варианте в идейном движении, получившем название постсекуляризма.

Начинается постсекуляризм, естественно, с идеи или ощущения, что умерший некогда Бог – воскрес. И при этом сильно изменился. Когда-то он был лучшим другом человека, как в средневековых рыцарских романах, помогал Тристану и Изольде в их незаконной, не скрепленной Небесами любви. Был, следовательно, таким же парадоксальным, как и сам человек. Потом, на излете Средневековья, превратился в грозного судию, вершащего судьбы сотен тысяч людей, отправляющего без всякого сомнения их души в вечную Преисподнюю. Затем в эпоху Возрождения стал смысловым и ценностным центром мира и, вдруг обнаружив рядом с собой человека, ринулся во всю природу, стал всем миром, просто – стал всем. Тогда центр мира оказался везде, а периферия – нигде. Наконец, время становится Новым, и для философов-ученых Бог превращается в абсолютного субъекта познания, парадоксально ничего не познающего, но зато гарантирующего человеку возможность начать и закончить свое мышление и познание.

Таким был Бог философов, но каким он был в это время для представителей массовой культуры? В то время, когда Декарт создавал основы философского рационализма, в Европе шла тридцатилетняя война. К ее окончанию семь восьмых населения Европы было уничтожено: боями, голодом, чумой. Процветали мародерство и бандитизм. Оставшиеся в живых не успевали хоронить мертвых. Для этих людей Бог, допустивший такое, казался слишком жестоким. Дьявол выглядел добрее. Европа служила черные мессы, погрязала в магии и колдовстве, охотилась на ведьм.

Возможно, эта чудовищная среда жизни массового человека, парадоксально порождавшая индивидуальность в массовом масштабе, в итоге породила к восемнадцатому веку и феномен атеизма. Как уже говорилось, это был атеизм философов. Лишь к XIX веку он превратился в идею масс, извратив и приспособив к своим нуждам заодно и Ницше.

Однако вернемся к образу Бога в постсекулярном сознании. Итак, Бог воскрес. Но в какой форме? Конечно, он воскрес не таким, как был.

Этот Бог прочно обосновался ... в человеке. Бог не просто со мной, он во мне – вот кредо сознания современного верующего. Бог воскрес, если можно так сказать, индивидуально, и это тот пункт, из которого произрастают расхождения в мышлении индивидуальности и человека-массы. Когда Бог воскрес, каждый из массы почувствовал бога в себе и – себя богом. У Достоевского был один такой герой, Кириллов, который смог додуматься до этого, а теперь «доду-

малась» масса. Но если для Кириллова эта догадка была результатом сложной душевной работы, мучительным и нелегким путем внутренних переживаний, то для человека-массы, уже привыкшего к тому, что в условиях либеральной политической системы ему по праву быть человеком принадлежит абсолютно все, все блага цивилизации, красоты мира и лучшие и наисложнейшие достижения человеческого духа, обнаружение божественного начала в себе получает весьма специфическую интерпретацию. Для постсекулярного обывателя, нередко неопита, надо было сделать всего один шаг до известного кирилловского: я и есть бог. Массы мгновенно стали кирилловыми, но уже с маленькой буквы. И бог в этом контексте незаметным образом тоже стал с маленькой буквы.

Человек-масса с постсекулярным мышлением, вообразивший себя богом, полагает, что ему все можно: ведь все, что он делает, допускает бог, который в нем. Незаметно для самого постсекулярного «мыслителя» Бог в его жалкой «душе» низводится до статуса языческого «божка», до даймониона, ютящегося буквально в теле человека. Зато сам такой «герой» постсекуляризма пускается во все тяжкие: он лжет и перекладывает на других свою работу, он предаёт близких и продает себя за взятки. Совершает преступления (абсолютное большинство преступников позиционирует себя как верующих). К самому же себе такой «герой» относится бесконечно толерантно, причем особенно терпимо он относится к себе в тех случаях, когда осуществляет всяческие мерзости в отношении неверующих людей или иноверцев.

Что касается другой редакции постсекуляризма, а именно его высокой, личностной формы, то в ней кристаллизуются принципиально противоположные позиции. «Высокий» постсекуляризм, как и «высокий» атеизм побуждает человека к подвигу, иногда незаметному, ежедневному. Высокий постсекуляризм предполагает предельную ответственность человека в его отношении к Богу. Прежде всего, это ответственность человека за то, чтобы Бог мог Быть. Известно, что бог становится Богом, когда тварь восклицает «Бог!». Но это в Средневековье, это Мейстер Экхарт: «Становится Бог там, где все создания высказывают Его» [1].

Бог *становится*. Но может и не стать. Даже средневековому философу понятно, что это зависит от человека: «Где кончается тварь, там начинается Бог. И Бог не желает от тебя ничего большего, как чтобы ты вышел из себя самого, поскольку ты тварь, и дал бы Богу быть в тебе Богом» [1].

Не каждый человек и не всегда готов перестать быть тварью, чтобы дать место в себе Богу. Отсюда страх божий. Взятый в его философской интерпретации, он вовсе не означает боязни Бога, божьего гнева или суда. Напротив, это страх человека перед тем, что Бога может не быть, не стать, страх, что человек не сможет выйти из себя так, чтобы перестать быть тварью. И если это так, то этот страх есть борьба за то, чтобы Бог Был, за право человека быть как-то связанным с Богом, за право самому как-то Быть, а не просто существовать [См.:2]. В этом смысле вся продуктивность высокого постсекуляризма – никогда не забываемое вечное стремление человека хранить в себе Абсолют, причем совсем не обязательно божественной природы.

Разве есть какой-то другой хранитель Разума, Веры, Истины, Добра и Красоты на свете, кроме человека, который достаточно серьезен, чтобы отвечать за Абсолют, живущий только им и в нем?

По сути дела, высокий постсекуляризм в этой точке совпадает с высоким атеизмом: прочитанный адекватно, Ницше возлагает на человека «божественную ношу»: если Бога нет, тогда я за него, а ведь трудно быть Богом. Куда дальше из этой точки соприкосновения растет постсекуляризм?

Личностная форма постсекуляризма – не просто ответственность за бытие Бога, за его возможность, это еще и Забота о Боге, осознание необходимости ему помогать. Сл. Жижек в книге «Кукла и карлик» предлагает оригинальную трактовку завершающей части книги Иова. Иов, вопрошающий Бога о смысле своих бессмысленных страданий, не получает ответа. Вместо ответа Бог долго и громогласно рассказывает о своем могуществе, а за этим рассказом стоит отсутствие ответа. И тут Иов умолкает. Почему молчит Иов? Согласно Жижеку, он понял, что Бог *бессилен* перед его вопрошанием, и проявил молчаливую солидарность. Иов хочет скрыть беспомощность Бога (умолкает!) и тем самым проявляет понимание, сочувствие, я бы сказала, милосердие по отношению к Богу и – главное – заботу о Нем.

Мы должны помочь Богу – вот главный слоган высокого постсекуляризма, и в его реализации постсекуляризм действительно высок. Ссылаясь на Г. Йонаса, Сл. Жижек рассказывает о молодой еврейской женщине, Этти Хиллесум, которая в 1942 году добровольно пошла в концентрационный лагерь, чтобы разделить судьбу своего народа. В дневнике она писала: «Лишь одно становится мне все более и более понятно: что ты не можешь помочь нам, но мы должны помочь тебе, и этим мы, наконец, поможем себе [...]. Я не требую от те-

бя никакого ответа, это ты потом призовешь нас к ответу» [3, с. 240-241]. Бог, который нуждается в этой человеческой помощи, во всем своем не-всемогушестве становится ... рядом с человеком, становится сам как человек. Он – один из многих в ряду своих собственных творений. А если так – он становится человеком. Эту метаморфозу глубоко ощутил и прекрасно показал Иосиф Бродский в стихотворении «Натюрморт»:

Мать говорит Христу:
– Ты мой сын или мой
Бог? Ты прибит к кресту.
Как я приду домой?
Как ступлю на порог,
не поняв, не решив:
ты мой сын или Бог?
То есть мертв или жив?
Он говорит в ответ:
– Мертвый или живой,
разницы, жено, нет.
Сын или Бог, я твой.

Бог вручает себя человеку, вверяет себя ему. Человек, будучи человеком, должен ему, Богу – помочь. В этом величайшая «новая», «постсекулярная» ответственность, вмененная человеку. Вот почему горячо соглашаюсь с названием монографии моей коллеги Г.К. Сайкиной – «Трудно быть человеком». Трудно. И все же: «Господь говорит каждой любящей душе: Я был ради вас человеком, если вы не станете ради Меня богами, то будете ко мне несправедливы».

Литература

1. *Мейстер Экхарт*. Духовные проповеди и рассуждения Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/ekhart01.htm#00>, свободный. Проверено 25.07.2013.

2. *Разинов Ю.А.* Небытие в маске или как возможен дискурс негативности (доклад, сделанный на кафедре философии СамГУ 24 июня 2008 г.) / Ю.А. Разинов // Режим доступа: <http://www.phil63.ru/nebytie-v-maske-ili-kak-vozmozhen-diskurs-negativnosti>, свободный. Проверено 25.07.2013.

3. *Цит по Сл. Жижек*. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. – М.: Европа, 2009. – 336 с.

VII. ГУМАНИЗМ И ПРИНЦИП ДЕГУМАНИЗАЦИИ В ФИЛОСОФИИ XX-XXI ВВ.

И.А. Авдеева

Гуманизм в дискурсивном поле этики глобального коммуникативного пространства

Очевидность утверждения, согласно которому в глобализирующемся мире должна быть своя этика всеобщей солидарности и сотрудничества, обусловила целый ряд попыток построения (конструирования) так называемой глобальной (в других версиях – планетарной) этики. Набор принципов таковой может варьироваться в достаточно широком диапазоне, однако в «сухом остатке», под планетарной этикой понимаются «простые, общечеловеческие нормы нравственности, которые необходимо в сегодняшнем мире распространять всемерно и повсеместно» [1] или «фундаментальный консенсус по поводу императивных ценностей, незыблемых критериев и важнейших надежд личности» [2]. Однако до сих пор остается открытой проблема, а существуют ли эти общечеловеческие нормы и идеалы, а если и существуют, то что является основой этой новой «глобальной» нормативности.

Глобальное коммуникативное пространство на всех его уровнях (социокультурном, политическом, экономическом и др.) оживило одну из традиционных и в то же время как никогда современных этических дилемм – противостояние между партикуляризмом и универсализмом. Частными результатами построения этических теорий универсалистского типа в XX веке стали этика ответственности Г. Йонаса, этика дискурса К.О. Апеля, теория «мирового этоса» Г. Кюнга и др.

В последнее время универсалистские теории, поднявшись на волне глобализации, вытеснили партикуляризм из научного фокуса, несмотря на то, что в сфере практической (профессиональной, политической и др.) чаще всего преобладают именно партикуляристские взгляды. Более того, претензии на универсализм в идеологии самой глобализации отнюдь не подвинули позиции сторонников мультикультурализма. Однако содержательно философский универсализм стал одним из краеугольных камней глобализации, сформировав и определенный запрос на универсализм этический. Эта позиция на практике оказалась трудно реализуемой в силу определенных «перегибов», дающих основание для утверждения, что «в наш век глобали-

зации ... универсализм часто воплощается в великодержавную политику гегемонизма и квазиимпериализма» [3]. Поскольку партикуляризм не был исключен из борьбы за регулирование глобального коммуникативного пространства, но в теоретическом плане не смог отвечать требованиям новых глобализационных процессов, то он, как теория, отрицающая существование общих принципов, применимых к любому частному случаю, отошел в сферу профессиональной и прикладной этик. Последние вполне отчетливо стояли на тех позициях, что «подведение базиса «общечеловеческих ценностей» под информационную деятельность без учета специфики ее морального аспекта приводит к нивелированию данного вида деятельности среди прочих и амбивалентности поведения профессионала в информационно-технологической сфере» [4]. Таким образом, универсалистские теории воспринимаются часто как плохо реализуемые на практике, а их уделом остается область теоретизирования.

Более того, трудно предположить, что это разделение – лишь временное явление, и не только потому, что «патриотизм полон страстей и красок, а космополитизму трудно пленить воображение» [5]. Как представляется, неизбежность этого разрыва обуславливается трагической для человека неустранимостью дисгармонии между этическим теоретизированием и нравственной практикой, поскольку человек, с одной стороны, нуждается в незыблемых ценностно-нормативных основаниях культуры и общества, а, с другой стороны, весьма, мягко выражаясь, «адаптивен» к ситуации (такова его природа). В этой связи возникает закономерный вопрос об общем бытийном (ценностном) знаменателе в поле бинарных оппозиций современной жизни...

В настоящее время все чаще можно слышать разговоры о том, что прогресс в моральной сфере (если вообще стоять на позиции признания наличия такового) идет по пути все большего признания прав и свобод личности, равно как и ценности человеческой личности в качестве исходного пункта. Казалось бы, чем не универсальное основание для этики глобального коммуникативного пространства? Однако в практике мировых отношений гуманизм как реально действующая этическая программа, скорее, переживает кризис, нежели расцвет.

Безусловно, весь XX век – это закономерное продолжение новоевропейских процессов гуманизации и формирования этики прав человека, вылившихся в экспансию западной культуры под лозунгом защиты этих прав и распространения демократии. Более того, при попытке вспомнить всех жертв борьбы за гуманистические идеалы, са-

мо собой возникает вопрос – а где адекватно компенсирующие эту борьбу результаты, да и могут ли они быть положительными при таких средствах? Получается, что блестящая универсальная философская теория обернулась изнанкой политико-идеологических издержек. Не смотря на это, чтобы ни говорили критики гуманизма, он отнюдь не исчерпал себя, хотя к началу XXI века как доминирующий философско-методологический принцип существования западной цивилизации он явно уступает место новой формирующейся этике глобального мира. Созидательные возможности гуманизма из-за «ошибок» XX века на пороге XXI века оказались недооценены.

«Возвращение» гуманизма возможно в том числе и на путях «примирения» универсалистских и партикуляристских элементов, существующих в рамках системы моральных ценностей, обеспечивающих формирование нового глобального этоса, в идеале преодолевающего оппозицию «свои-чужие» и переводящего ее в оппозицию «индивидуальное-коллективное». Здесь гуманизм в традиционной трактовке подкрепляется общими для многих культур моральными нормами взаимоуважения и ненасилия, а в новых версиях (речь идет в частности и о ряде современных направлений трансгуманизма и постгуманизма) представляет новые горизонты для индивидуального самосовершенствования и развития этического перфекционизма. В целом же «универсалистские» корни гуманистического содержания современной этики достаточно глубоки. Они обнаруживаются не только в различных концепциях мирового разума, космической этике, принципе «благоговения перед жизнью» А. Швейцера и др., но и в активном поиске общего знаменателя ведущих мировых религиозных учений.

Поиски «этической первоосновы» могут получить дополнительный толчок от результатов, полученных в других науках. Так, например, М.Д. Хаузер предположил наличие некоей базовой моральной структуры, воспользовавшись идеями Н. Хомского о праязыке. Однако обратить внимание следует на то, что автор, являющийся профессором психологии, эволюционной биологии и антропологии и ведущим лабораторией когнитивной эволюции и лаборатории нейронауки в Гарварде, для доказательства своей теории разработал тест морального чувства (*moral sense test*) – сугубо практический инструмент, целью которого стало получение сведений о сходствах и различиях между моральными установками людей разных возрастов, культур, с различными уровнями образования и религиозными убеждениями, занятых в разных сферах деятельности и находящихся под влиянием разных обстоятельств.

Обращение этики к инструментарию других наук не случайно. И дело не только в том, что современные исследования в гуманитарной сфере все чаще носят междисциплинарный характер, так как феномены, с которыми имеет дело современная гуманитарная наука, все более усложняются. Прагматичный мир, в котором царствуют практическая психология и практическая социология, требует подтверждения философских рассуждений цифрами и фактами – метафизические рассуждения, выводимые из наработанной теоретической базы и верифицированные по большей части собственным опытом, приемлемые в XIX в. и самом начале XX в., уже в середине XX в. если не отвергались, то, как минимум, жестко критиковались со ссылкой на результаты социологических исследований и психологических экспериментов. И эта критика заставляла либо отказываться от идеалистических и метафизических конструкций, либо корректировать их с оглядкой на все ту же прагматику.

Примером подобного рода критики стала критика рядом ученых (Н. Сторер, Д. Гилберт, М. Малкей и др.) конструкции научного этоса Р. Мертона, а ее результатом – корректировка, в рамках которой это несоответствие было устранено. Примечательно то, что и в основе критики и в основе корректировки лежали сугубо эмпирические данные.

Именно это влияние заставило целый ряд специалистов-этиков вновь заговорить об этике как «практической философии», выделив практическую (прикладную) этику и постаравшись «отгородить» ее от этики «классической», как это сделал, например, Дж. Кэллахан.

Соппротивление этому прагматизму заметно в попытках этики дискурса «достроить» теорию развития нравственности Л. Кольберга или придать «второе дыхание» теории прямой демократии, или этики ответственности за жизнь на планетарном уровне ввести новые регулятивные принципы или религиозную составляющую в этические конструкции. Но в целом тенденция очевидна – либо этика все-таки станет практической философией, опирающейся на эмпирические данные современных наук, либо останется на высотах горних, которые могут совсем исчезнуть в облаках. И здесь опять-таки примиряющим началом могла бы стать философия гуманизма, уже показавшая себя на практике с положительной стороны (об отрицательных моментах речь шла выше). Чрезмерно сосредотачиваясь в области социокультурной практики, где, действительно, царствует партикуляризм, можно увлечься и забыть про базовые ценности универсального интегрирующего характера, лежащие в основе духовно-нрав-

ственного бытия. В глобальном коммуникативном пространстве без универсальной системы этического отсчета не сложится ни глобальный этос, ни само глобальное сообщество, а коммуникация останется на уровне взаимовыгодного обмена различным ресурсами в непродуктивном для дальнейшего развития, хотя и весьма традиционном поле «свой-чужие».

Литература

1. *Нысанбаев А.Н.* Основания планетарной этики в эпоху глобализации. А.Н. Насынбаев // [Электронный ресурс] Режим свободного доступа: <http://www.kisi.kz/img/docs/1046.pdf> (дата обращения 12.07.2013).
2. *Кюнз Х, Мюллер Д.* Принципы формирования глобальной этики. / Х. Кюнз [Электронный ресурс] Режим свободного доступа: http://ukrmonitor.usoz.org/news/principy_formirovaniya_globalnoj_ehtiki/2010-09-08-3790 (дата обращения 12.07.2013).
3. *Даллмар Ф.* Глобальная этика: преодоление дихотомии «универсализм» - «партикуляризм» / Ф. Даллмар // Вопросы философии . – 2003. – №3 – С. 24.
4. *Коваль Е.В.* Этос информационного общества. / Е.В. Коваль. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата философских наук. Саранск. 2011.
5. *Нуссбаум М.* Патриотизм и космополитизм. / М. Нуссбаум // Логос. – 2006. – № 2. – С.115.

Д.А. Аникин

От гуманизма к трансгуманизму: риски мировоззренческой трансформации

Конец XX века оказался ознаменован не только фундаментальными достижениями в сфере биотехнологий и генной инженерии, но и, что не менее существенно, возникновением теоретической рефлексии на новые проблемы, встающие перед человечеством. Возникновение трансгуманизма и вовлечение в ряды его сторонников большого количества действующих ученых, представителей заинтересованных предприятий и обычных обывателей ставит социальную философию перед потребностью проанализировать феномен возникновения трансгуманизма и предельно возможные им социальные и технологические проекты в контексте ценностной трансформации современного социального пространства.

Парадокс заключается в том, что трансгуманизм не является новообразованием, сформировавшимся исключительно в результате технологических инноваций. Он претендует на вписывание в контекст того прогрессивного развития, сама идея которого была органической частью западноевропейской культуры на протяжении нескольких последних столетий.

Как считает С.В. Тихонова, «развитие трансгуманистической мысли укоренено в эволюции Проекта Просвещения, органическими компонентами которого являются светский гуманизм, вера в Разум (и науку как его продукт) и социальный прогресс» [1, с. 139]. Все эти характеристики мы можем наблюдать в философии трансгуманизма. Во-первых, представители данного направления отказываются от любых догматических трактовок (прежде всего, религиозных) человеческого существования, во-вторых, они мыслят развитие научного знания как предпосылку технологического и биологического усовершенствования человека, а в-третьих, воспринимают человеческого индивида не как конечный продукт эволюции, а как промежуточную стадию на пути от биологической особи к сгустку информационно-кибернетических полей.

По сути, трансгуманизм представляет собой стремление преодолеть ограниченность человека его физиологическими характеристиками, восприятие индивида как потенциально неограниченной в своем развитии сущности. Если воспользоваться терминологией Фридриха Ницше, которого многие трансгуманисты считают своим предтечей, то человек воспринимается как «канат, натянутый между обезьяной и сверхчеловеком» [2, с. 15]. Разумеется, нельзя ставить знак равенства между философией немецкого мыслителя и современными трансгуманистическими проектами. Совпадая в констатации принципиальной онтологической незавершенности образа человека, эти два подхода кардинально отличаются в видении способов преодоления незавершенности. Если для Фридриха Ницше совершенствование человека является продуктом его внутренних усилий, «переоценки ценностей», способствующей его отказу от устаревших моральных норм в пользу более жизненных установок, то для трансгуманистов способом изменения человеческой природы становится генетическое и технологическое модифицирование организма, придающее ему физиологические возможности.

В отечественной философии предшественниками трансгуманизма можно считать космистов, прежде всего, Н.Ф. Федорова и К.Э. Циолковского, которые ставили вопрос о преодолении естественных ограничений человеческого существования – физических и метафизических. Правда сама постановка вопроса о пределах человеческого существования становится возможной только в том случае, если мы приходим к мысли о кризисе биологическом и мировоззренческом кризисе, в котором оказывается современный человек. Мировоззренческий аспект кризиса и заключается в несоответствии ценностей классического гуманизма тем социокультурным реалиям, в которые оказывается погруженным повседневное человеческое существование.

Ключевой проблемой в данном случае становится само определение кризиса как точки бифуркации, в которой должно произойти изменение устоявшихся траекторий. Если современные представители трансгуманизма утверждают, что наступление кризиса связано с достижением естественных пределов возможностей человеческого организма, то их противники считают подобное утверждение необоснованным, апеллируя к наличию базовых человеческих ценностей, отказ от которых приведет к исчезновению и самого понятия «человек». Ф. Фукуяма, являющийся активным противником трансгуманизма, в одной из своих работ даже называет его наиболее опасной в истории идеей [3, р. 114].

Таким образом, трансгуманизм в качестве социального проекта претендует на конструирование типа социальной памяти, альтернативного по отношению к уже существующим способам ее репрезентации. По сути, трансгуманистами (прежде всего, Ником Бостромом) предлагаются новые концепции восприятия истории человечества, ее периодизации и узловых моментов развития [4, р. 7].

Н. Бостром считает, что фундаментальной предпосылкой трансгуманизма, укорененной в самой специфике человеческого бытия, является стремление преодолеть онтологическую ограниченность существования, а именно – смерть. Попытки достижения бессмертия прослеживаются уже в древней мифологии, причем если в шумерском эпосе Гильгамеш стремится добыть уже существующее средство для бессмертия, то в китайской традиции делается упор на разработку такого снадобья, дающего возможность достижения физического бессмертия [4, р. 8]. Аналогичный анализ древних мифов в отечественной философии был выполнен И.В. Вишевым, солидарным

с большинством трансгуманистов в том, что именно смерть становится той преградой на пути совершенствования человека, которую необходимо преодолеть в первую очередь [5, с. 5-18].

Таким образом, несовершенство человеческого организма, его неспособность к вечному существованию, ограниченность в пространственных перемещениях и физическая нестабильность – эти характеристики ставят актуальный для трансгуманизма вопрос о телесности. Н. Бостром и Р. Курцвейл, выдвигая в качестве фундаментальной характеристики человека разум, считают телесную оболочку лишь временной формой существования интеллекта, которая должна быть устранена при разработке более совершенных форм хранения информации и способов совершения интеллектуальных операций.

Один из наиболее влиятельных современных представителей трансгуманизма М. Мор выделяет в числе неотъемлемых прав человека право на жизнь, право на разум и право на пользование телом, относя, таким образом, наличие тела к числу онтологических констант человеческого существования [6, р. 17-18]. Ради справедливости следует отметить, что при этом открытым остается вопрос о характеристиках самой телесности, например, может ли рассматриваться в качестве тела не физиологическая оболочка человека, а ее электронная копия.

Но вне зависимости от перспектив сохранения или исчезновения человеческой телесности, именно тело становится первичной формой существования разума, поэтому, с точки зрения трансгуманизма, к числу основных исторических событий, нуждающихся в закреплении в коллективной памяти человечества, необходимо отнести те способы усовершенствования человеческого организма, которые использовались уже в архаическом обществе. Целью архаических практик и технологий становилось еще не *изменение* человеческой природы, а *восстановление* утраченных в силу каких-либо обстоятельств функциональных возможностей человеческого организма и поддержание его жизнеспособности. В этом контексте развиваемый трансгуманистами альтернативный проект социальной памяти тесно переплетается с историей медицины, поскольку примитивное протезирование и залечивание ран, способствующее восстановлению утраченной функциональности человеческого тела, можно рассматривать в качестве первого симптома нежелания мириться с физиологическим несовершенством человека.

Но уже в античной мифологии подчеркивалась амбивалентность подобных практик, их несоответствие традиционным представлениям о форме человеческого существования, закрепленным в религиозных догмах. Н. Бостром отмечает, что не зря от богов получает кару за свой дар людям Прометей. Другим, не менее значимым сюжетом в контексте попытки человека к преодолению своего несовершенного состояния является миф о Дедале и Икаре, где Икар погибает именно за свою попытку пересечения того рубежа, который отделяет людей от богов.

Противостояние религиозной трактовки человека, в рамках которой индивид воспринимается как завершенное, не нуждающееся в материальных усовершенствованиях существо, и прогрессивного восприятия человека как проекта актуализируется в средневековом обществе. Это проявилось, как считает Н. Бостром, в преследовании алхимиков, провозглашающих возможность трансформации всех веществ на пути их совершенствования, а также в религиозных запретах на изучение человеческой физиологии, с которыми столкнулись первые профессиональные хирурги. [7, с. 23-25]

Только с наступлением Нового времени и началом господства эмпирического метода в естественных науках появляются предпосылки для изучения биологической природы человека, апофеозом чего становится открытие Ч. Дарвина, после которого, отмечает Н. Бостром, «становится возможным рассмотрение текущего этапа истории человечества не как конечной точки развития, а как довольно ранней фазы» [8, р. 11].

Открытие принципов биологической эволюции становится отправной точкой для разработки медикаментозных и технических средств, способных уже не только возмещать физиологические недостатки отдельных индивидов по сравнению с остальным человечеством, а обеспечить определенное преимущество. В каком-то смысле даже технические открытия конца XIX в., в частности, создание новых средств передвижения, превышающих по своим характеристикам биологический потенциал любого человека (автомобили и летательные аппараты), стали следствием возникновения и распространения представлений о человеке как организме, еще не достигшем апогея своего развития. Тело на этом этапе развития трансгуманистических идей еще не выступало в качестве ограничителя возможностей разума, а, скорее, рассматривалось в качестве источника практически безграничных возможностей совершенствования человека.

Таким образом, трансгуманизм выступает реакцией на фундаментальные вопросы самоопределения человека и человечества, которые возникают в связи с развитием информационных и биологических технологий, позволяющих на техническом уровне решить вопрос трансформации человеческого тела. Предлагаемый трансгуманистами способ видения природы человека и его исторического существования ставит вопрос о возможности трансформации и вариативности ценностей классического гуманизма.

Литература

1. Тихонова С.В. Эволюция нормы в философии трансгуманизма / С.В. Тихонова // Мир человека: Нормативное измерение-3. Рациональность и легитимность. – Саратов, 2013. – С. 138-146.
2. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. / Ф. Ницше. – М., 2009. – 158 с.
3. Fukuyama F. Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution. / F. Fukuyama. – Farrar, Straus and Giroux, 2002. – 223 p.
4. Bostrom N. A History of Transhumanist Thought / N. Bostrom // Journal of Evolution and Technology, 2005. – Vol. 14. – Issue 1. – P. 6-12.
5. Вишев И.В. Проблема личного бессмертия. / И.В. Вишев. – Новосибирск: Наука, 1990. – 112 с.
6. More M. The Overhuman in the Transhuman / M. More // Journal of Evolution and Technology. – 2010. – Vol. 21. – Issue 1. – P. 17-25.
7. Михель Д.В. История социальной антропологии (медицинская антропология). / Д.В. Михель. – Саратов: «Научная книга», 2010. – 96с.
8. Bostrom N. A History of Transhumanist Thought /N. Bostrom // Journal of Evolution and Technology, 2005 – Vol. 14. – Issue 1. – P. 11-18.

Д.А. Беляев

Неогуманистическая адаптация идеи сверхчеловека

Кризис гуманизма как общекультурный феномен, актуализирующий трансформацию всего аксиологического пространства культуры, стал одной из центральных тем всей интеллектуальной рефлексии XX века. Существенным идейным основанием и катализатором этого кризиса стала философия Ницше. Так, например, Н.А. Бердяев утверждал, что после Ницше гуманизм был уже невозможен, он «окончательно преодолен» [1, с. 84]. Именно идея ницшеанского сверхчеловека, по мнению ряда мыслителей, окончательно «убила» традиционный гуманизм, показала его неакту-

альность и анахроничность в условиях новой культурной ситуации. К. Левит отмечал, что «гуманитарный человек» прошлой культурной традиции был преодолен «сверхчеловеком Ницше» [2, с. 509]. Ницше, пытаясь аксиологически «взорвать» и преодолеть «христианскую культуру», актуализирует идею сверхчеловека, сосредотачивая в ней предельные антропологические смыслы и устремленности, которые делают невозможным нахождение в прежней гуманистической парадигме. Ницшеанский сверхчеловек стал первой моделью нового типа человека, бытующего в постгуманистическом социокультурном дискурсе и одновременно конструирующего его. Человек, как прежний гуманистический субъект, перестает быть микрокосмической универсальной сингулярностью, происходит эмансипация сверхчеловека в форме различных локальных сверхчеловеческих моделей. Теперь именно они начинают задавать антропологический и аксиологический «горизонт событий», формирующий матрицу современной культуры. Соответственно на место гуманизма приходят вариации условного «сверхгуманизма», ставящего во главу концепт сверхчеловека, который зачастую подчиняет и абсорбирует «прежнего» человека.

Одновременно, сама идея сверхчеловека, которая базово неизбежно основывается на каком-то «человеческом» фундаменте, является «человеческой надстройкой», диалектически преодолевающей человека. Поэтому она содержит в себе потенции для формирования некоторого неогуманистического дискурса.

В XX в. появляются различные неогуманистические течения, в рамках которых, в частности, выделяются новые основания «человеческого» и модусы его бытийствования. В ряде случаев совершается попытка снятия онтологического и социокультурного противоречия между человеком и сверхчеловеком, создается пространство их неогуманистической диалоговости, также демонстрируются пути возможной *позитивной* эволюции человека.

Концепт «сверхчеловек» находит свое преломление в неогуманистических исканиях, но имеет ряд особенностей. Во-первых, как правило, не происходит явного говорения о собственно *сверхчеловеке*. Неогуманистические течения скорее пытаются по-новому посмотреть на человека, сформировав на его основе виденье «иного» человека. В этом смысле более корректно говорить о концепции иномерного взгляда на человека, практикуемого в рамках неогуманизма. Во-вторых, эта инаковость зачастую концентрируется

в области духа, ценностей, формировании новых модусов проживания и существования человека. Важно отметить, что неогуманистические модели «инога» человека скорее адаптируют идею сверхчеловека, абсорбируя ее в измерении человеческого, не формируя собственно локального концепта «сверхчеловек», но имплицитно подразумевая его. Поэтому здесь мы имеем дело скорее со специфической ситуацией говорения о человеке, погранично пересекающейся с идеей сверхчеловека.

Наиболее крупным и влиятельным неогуманистическим философским течением прошлого столетия стал экзистенциализм. В рамках экзистенциализма был сформирован новый взгляд на основы природы человека. Например, совершен отказ от констант человеческой сущности, на смену чему пришло существование в его длительности, через которое и происходит определение человека. Также было сформулировано новое видение человека как экзистирующего существа. При этом осознание/понимание/чувствование человеком собственной экзистенции является точкой его перехода на иной, более высокий уровень бытийствования, где человек открывает новое измерение собственного существования и восприятия мира. Так М. Хайдеггер выделяет две формы бытия человека – «подлинное» и «неподлинное», характеризующиеся именно способностью (или ее отсутствием) экзистенциального вчувствования. Соответственно, люди, находящиеся в состоянии «подлинного» бытия, способные, по Хайдеггеру, к «осмысляющему» мышлению, являются в некотором смысле более совершенными. При этом совершенство понимается как степень экзистенциального раскрытия себя и вовлеченности в бытие. В этом смысле условный «подлинный человек» оказывается до некоторой степени пограничным вариантом сверхчеловека, понятым в модусе экзистенциальной иномерности.

Общий формальный атрибутивный знаменатель «подлинного» экзистенциального человека, роднящий его со сверхчеловеком, может быть выражен в категориях «нигилизм», «переоценка ценностей», «новый/лучший человек» и «свобода». Однако практическая экспликация каждой из этих категорий имеет свои особенности.

Итак, начальным этапом осознания человеком собственной экзистенции является нигилизм, бунт. Между тем, это отрицание больше имеет форму имплицитного несогласия с существованием, неудовлетворенности им. Человек, в первую очередь, «бунтует»

против себя и в себе. На этом же личностно-субъектном уровне в момент осознания экзистенции происходит переоценка ценностей, которая, как правило, не транслируется во внешнее социокультурное пространство.

Далее, в экзистенциализме, с одной стороны, утверждается необходимость/желательность выхода человека на уровень «подлинного» бытия. Открытие собственной экзистенции позволяет человеку обрести полноту существования, став «новым/лучшим» человеком. С другой стороны, «подлинный человек» открывает, по большей части, совокупность отрицательных модусов собственного бытия. Например, он понимает свою тотальную одинокость, принципиальную невозможность адекватной коммуникации и глубокого межличностного понимания. Сартр в романе «Тошнота» наглядно показывает, что главный герой, вышедший на уровень экзистирующего субъекта, не только не стал счастливее, но и в еще большей, нежели раньше, степени ощутил весь трагизм собственного существования. В конечном счете, «подлинный человек» осознает абсурдность мира и собственного существования в нем, предельно заостряя вопрос о смысле жизни, оказываясь на грани самоубийства. Единственная в традиционном смысле положительная ценность, которую обретает человек, – это свобода. Хотя и она мыслится зачастую больше в негативном модусе, т.к. часто ложится тяжким грузом на человека, обусловленного осознанием бытия в состоянии перманентного выбора и ответственности.

Важно отметить, что в «подлинном» экзистенциальном человеке практически отсутствует или сильно деформирована культуросозидательная энергетика, т.к. она абсорбируется общим состоянием абсурда всего деятельного культурного дискурса. Человека неизбежно пронизывает пессимизм, граничащий с безысходностью, в рамках которого невозможна генерация глобальных проектов, направленных на переформатирование социокультурного пространства.

Очевидно, что «подлинный человек», как локальный пограничный вариант иномерности концепта «сверхчеловек», весьма специфичен и по-своему уникален. Он является наглядным символом, в полной мере отражающим в себе культурный кризис и гуманистическую дезориентацию, характерные для XX столетия.

Особое место в рамках неогуманистического дискурса середины – второй половины XX в. занимает творчество А. де Сент-Экзюпери. Французский писатель выстраивает масштабную неогума-

нистическую систему, основывающуюся на матрице христианских ценностей, теологии Аврелия Августина, философии Б. Паскаля, Ф. Ницше, Т. де Шардена, а также экзистенциалистских идеях. В своих ранних художественно-литературных и публицистических трудах Сент-Экзюпери формулирует модель «гуманизма бытовой героики», которая в последней и самой масштабной работе мыслителя («Цитадель»), имеющей символически-философский характер, трансформируется в деятельно-материальный гуманизм обретения Смысла.

В центре гуманистической системы французского мыслителя находится человек. Сент-Экзюпери задается вопросом о возможности актуализации духовных потенций в человеке, способных вывести последнего на принципиально иной уровень ценностного, духовного и смыслового бытийствования. В видении этого нового/лучшего человека у Сент-Экзюпери много общего с Ницше, с его идеей сверхчеловека.

Французский мыслитель в «Цитадели», как и ницшеанский Заратустра, рассматривает настоящего человека как переходное звено в цепи его эволюции. При этом человек, для Сент-Экзюпери, это, в первую очередь, духовно-аксиологический субъект. Соответственно появление нового/лучшего человека осуществляется через переоценку ценностей. Поэтому условный сверхчеловек Сент-Экзюпери – это человек, бытийствующий в рамках новой ценностной матрицы. В этом отношении французский мыслитель продолжает линию аксиологического понимания природы сверхчеловеческого.

Первым этапом в построении нового локального концепта аксиологического сверхчеловека, как правило, является момент критического осмысления настоящего человека, его ценностной матрицы, момент, который присутствует и в творчестве Сент-Экзюпери. По его мнению, для большинства людей характерны массовая безликость, одиночество, духовная отчужденность, отсутствие творческой энергетике и механистичность существования, которые низводят человека до животного уровня. Сама критика современного человека осуществляется писателем через критику трендов развития и отдельных кластеров аксиологической матрицы европейской культуры.

Далее Сент-Экзюпери переходит к конструированию оснований позитивной аксиологической модели нового/лучшего человека, в основу которой было положено духовно-посюстороннее понятие

«Смысла», возвращение человеку смысла бытийствования в его общечеловеческом и даже космическом масштабе. Человек должен обрести Смысл, смысл своих действий, поступков, желаний. «Смысл, которым окрашено происходящее, – вот что значимо для человека» [3, с. 63]. Каждая вещь, событие, явление окружающего человека мира становятся важными и значимыми только после обретения человеком их Смысла. Понятие «Смысла» в данном случае коррелирует с понятиями «значения» и «цели», оно вбирает в себя их основные характеристики, одновременно находясь вне рационального дискурса.

Процесс обретения Смысла выражен у Сент-Экзюпери двуедино. Во-первых, его становление происходит через непосредственную практику, деятельность человека. Только будучи непосредственно сопричастным к процессу созидания, субъект осознаёт ценность происходящего и «нарабатывает смысл» [3, с. 368]. Во-вторых, человеку необходимо некое вне(над-)разумное вчувствование в исполняемое им действие, понимание/чувствование своей сопричастности к целому, большему по отношению к единичному субъекту. Основным же модусом приобщения к Смыслу является перманентная творческая активность, созидательное движение, пробуждающее человека для «бодрствования», в ходе которого он должен «сбыться» [3, с. 149-151].

Сущностным основанием открывшегося человеку Смысла является осознание, прочувствование единства всего бытия. И именно через идею единства человек преодолевает ощущения разобщённости, «дробности» и абсурдности настоящего существования [3, с. 50]. Каждый человек становится частью большего, чем он сам, и, перефразируя знаменитое высказывание Ницше, можно сказать, что, по мысли Сент-Экзюпери, только надындивидуально-человеческое основание может оправдать существование человека и придать смысл его жизни. Каждый человек важен своей *над-человеческой* устремлённостью, ему необходимо преодолеть свою обособленность, чтобы стать частью целого (большого). И в связи с данным пониманием сущности истинного, лучшего человека у французского писателя складываются весьма неоднозначные представления о должной морали, которые опять же роднят его с основными постулатами ницшеанской этики сверхчеловека.

Сент-Экзюпери, как справедливо отмечает Ю. Стефанов, оказывается, подчас, более требователен, а порой и беспощаден к человеку, нежели Ницше [4, с. 15]. Писатель призывает неусыпно следить за тем, чтобы в человеке «бодрствовало великое», и понуждать его служить только «значимому в себе» [3, с. 68].

В итоге французский мыслитель, признавая уникальность и отличность людей, стремится к их объединению в рамках единой бытийной иерархической структуры. Он желает «научить их благому сотрудничеству – общему делу, где каждый в помощь благодаря другому» [3, с. 104]. И выход человека на уровень этого духовно-деятельного единения является основной целью неогуманистического проекта, конструируемого Сент-Экзюпери.

Другой идейной платформой становления неогуманизма в европейской культуре стало возрожденное неоязычество в философии «новых правых». «Новые правые» призывали строить неогуманистическую модель на ценностной матрице мифологии дохристианской архаики, а своим предтечей видели Ницше. Так, например, П. Шассард ницшеанскую критику христианской морали именуется гуманизмом «поднимающейся жизни» [5, р. 181]. Идею ницшеанского сверхчеловека «новые правые» также не обходят стороной, предлагая свое виденье сверхчеловека в новой культурной реальности.

Л. Повель в своем романе «Блумрок великолепный, или Завтрак сверхчеловека» выстраивает образ сверхчеловека будущего и проект новой духовной культуры. Блумрок, как художественный персонаж романа, является приемником ницшеанского Заратустры, который так же проповедует о скором приходе сверхчеловека. Прежде всего, обращают на себя внимание внешние антропологические характеристики Блумрока, образ которого семантически связывается со сверхчеловеком. Автор так описывает его внешний облик: маленький, лысый человек с цыплячьей шеей и в круглых очках. Вид Блумрока явно контрастирует с его ролью в мире. Б.Л. Губман справедливо отмечает, что французский мыслитель «стремится к невозможной вере в духовную мощь сверхчеловека, способную угнездиться в жалкой, отнюдь не героической плотской оболочке» [6, с. 191]. Сам Повель признается, что для него нарождающийся сверхчеловек представляется некой помесью «эрудита из гетто», «лабораторного толя» и «крысы из вавилонской библиотеки» [7, р. 27-35].

Повель, устами Блумрока, критикует христианство, считая его причиной общекультурного упадка. «Сегодня во всем, что для меня неприемлемо в цивилизации и прогрессе, я обнаруживаю слово в слово христианское наследие первого столетия» [7, р. 64]. Преодоление этого состояния, по мнению Блумрока, возможно, во-первых, через обращение к «подлинной религиозности», основанной на «природном и универсальном язычестве» [7, р. 158]; во-вторых, в принятии истины о принципиальном неравенстве среди людей, где сверхлюди, именуемые «Великими Превосходящими других», занимают высшее положение, а остальные люди находятся в их подчинении [7, р. 48-49].

Безусловно, неогуманистический проект Повеля вряд ли можно признать достаточно разработанным, в нем скорее фиксируется общий ценностно-мировоззренческий обновленческий вектор желательного, с точки зрения автора, движения человека и современной европейской культуры.

В целом можно констатировать, что идея сверхчеловека в адаптивно-пограничной форме, безусловно, присутствует в неогуманистическом дискурсе, влияя на его антропологическое измерение. Концепции «нового человека» оказываются частью стихийного формулирования проекта выхода европейской культуры из глобального аксиологического кризиса. И именно через выстраивание этих антропологических моделей происходит поиск новых ценностных оснований культуры.

Литература

1. Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ, Харьков: Фолио, 2004. – 678 с.
2. Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом мышления XIX века / К. Левит. – СПб.: ВЛАДИМИР ДАЛЬ, 2002. – 672 с.
3. Сент-Экзюпери А. де. Цитадель / Антуан де Сент-Экзюпери. – М.: Эксмо, 2002. – 512 с.
4. Стефанов Ю. «Ты был моей цитаделью...» // А. де Сент-Экзюпери. Цитадель. – М.: Эксмо, 2002. – С. 5-20.
5. Chassard P. Nietzsche, finalisme et histoire. P., 1977. 358 p.
6. Губман Б.Л. Современная философия культуры / Б.Л. Губман. М.: Российская политическая энциклопедия, 2005. – 536 с.
7. Pauwels P. Blumroch. l'admirable ou le dejeuner du surhomme. P., 1976. 312 p.

Л.М. Богатова

Постгуманизм: стратегия дегуманизации

Мораль представляет собой сложнейший культурно-исторический феномен, развитие которого своеобразно, порой причудливым образом, отражает все многообразие процессов, происходящих в той или иной социокультурной среде. Являясь основным нормативно-ценностным регулятивом, мораль занимает центральные позиции в сфере духовной жизни и представляет собой многофункциональный компонент общественной структуры, имеющий многоуровневое внутреннее строение. В качестве сложно организованного целого мораль охватывает широчайший спектр нравственных ценностей, среди которых по ряду значимых причин в современных условиях особый интерес и актуальность представляет одна из них – гуманизм.

Диалектика исторического становления и прогрессирующего развития европейского гуманизма нашла достаточно подробное и глубокое изучение у многих исследователей, как прошлого, так и настоящего времени. Опираясь на обобщение своеобразия исторического развития западной цивилизации, авторы единодушно сходятся во мнении о зарождении и расцвете гуманистической традиции в эпоху высокого Средневековья, когда в недрах христианской идеологии укрепляет свои позиции принципиально новая система морально-нравственных ценностей, которую не знал и упорно не принимал античный, языческий мир. Ренессансный гуманизм представляет собой уникальное историческое явление. Впервые в исторической практике ценность и значимость личности совпали. И, несмотря на историческую ограниченность и определенную декларативность, в нарождающейся новой этике человек впервые стал доподлинно восприниматься как высшая цель и ценность. Человек становится мировоззренческим центром эпохи. Теперь он не раб и прах, а «образ и подобие Бога». Человек становится вселенским центром мироздания, высшим актом творения – и в этом усматривается его главный замысел и основная ценность. В недрах религиозного сознания постепенно, шаг за шагом, закладывались и укреплялись гуманистические принципы, в основании которых лежали представления о самоценности *каждого* человека как акта божественного творения.

Однако последующее развитие буржуазной формации сопровождалось такими масштабными социальными катаклизмами, которые привели западное общество к глубочайшему духовно-нрав-

ственному кризису. Деформация базовых общечеловеческих, нравственных ценностей, что является объективной исторической тенденцией в развитии системы капиталистических отношений, позволила философствующим умам поставить проблему дегуманизации западной культуры. Концепция отчуждения обстоятельно изложенная Марксом, предчувствия тенденций декаданса у Ницше, идеи русских философов «серебряного века», в частности, Бердяева о «раздроблении» человека в век машинной индустрии, анализ превращения личности в «человеко-массу» у Ортега-и-Гассета, тема тотального одиночества и крушения личности у французских экзистенциалистов Сартра и Камю, проблема дегуманизации общества потребления у Фромма – это лишь наиболее известные имена представителей западной философии, обративших серьезное внимание на предметное теоретическое исследование объективных социокультурных причин и следствий, лавинообразно нарастающих деструктивных процессов, нивелирующих ценность и значимость личности. С середины 60-х гг. большую популярность получили исследования французских постмодернистов, прежде всего М. Фуко, Ж. Бодрийяра, Ж. Делеза, которые сосредоточили свои научные интересы на изучении морально-этического контекста проблем, охвативших современное западное общество. В этом отношении мысль М. Фуко об онтологическом исчезновении человека уже в недалеком будущем как «лица, начертанного на прибрежном песке» стала точной метафорой, выражающей суть кризисных процессов, в водоворот которых попал современный человек.

Анализ современной ситуации, сложившейся с переходом западного общества в качественно новое цивилизационное состояние, обозначенное исследователями как «постмодерн», свидетельствует, что процессы дегуманизации культуры не только не стабилизируются, а, напротив, стремительно нарастают. Крушение базовых, фундаментальных ценностей классической культуры, а также искажение гуманистического содержания нравственной атмосферы современного общества актуализирует постановку и рассмотрение ряда проблем, одной из которых является определение объективных критериев нравственного прогресса как основной стратегии дальнейшего развития культуры. В этой связи вполне правомерно возникает ряд вопросов принципиального характера, а именно, каким образом процессы, происходящие в различных сферах общественной структуры, влияют на трансформацию принципов классического гуманизма, каким ду-

ховно-нравственным содержанием наполняется современный гуманизм, какие новые формы он приобретает, и, самое главное, возможно ли рассуждать о нравственном прогрессе в условиях нарастающей дегуманизации культуры. Не ставя задачу рассмотрения с надлежащей обстоятельностью обозначенных проблем, ограничимся лишь некоторыми предварительными замечаниями.

Во-первых, будучи одной из основных аксиологических категорий этики, выражающих ценность и значимость человека в качестве особой бытийной инстанции, гуманизм в полноте своей практической реализации выступает мерилем и важнейшим признаком нравственного прогресса. Однако, захлестнувшие западную культуру процессы консюмеризации и прагматизации, окончательное перерождение в «общество потребления», не могли не отразиться на изменении подходов к оценке человека. Опасность преобладания меркантильных, утилитарных интересов, прежде всего, заключается в том, что неизбежно ведет к подмене базовых ценностей, упрощает и выхолащивает высокое духовное содержание нравственных норм, принципов, оценок и идеалов. В обществе потребления ценность замещается ценой, а стоимостные категории универсализируются. Они выходят за рамки материально-производственных отношений и достаточно агрессивно проникают в духовную сферу. В мире «денежного чистогана» (Маркс) абсолютно все сколько-то стоит и имеет цену. Человек не становится исключением – оценка его жизни, здоровья, достоинства, способностей так же утилитаризируется и прагматизируется. В общественном сознании устраниваются представления о ценности и значимости каждого человека. В обществе потребления человек ценится за что-то – богатство, успех, карьера в перечне «личных заслуг» занимают приоритетные позиции. В стоимостных категориях выражается и самая высшая ценность – человеческая жизнь. Особенно иллюстративно прагматизация оценки человеческой жизни проявляется, к примеру, в медико-клинической практике. Развитие современной медицины характеризуется колоссальными успехами – внедряются более совершенные методы диагностики и лечения, разрабатываются и апробируются новые технологии. При этом высокая стоимость медицинских услуг и ограниченность клинических ресурсов недвусмысленно ставят вопрос буквально о цене жизни неплатежеспособного пациента. Суровые реалии жизни таковы, что «бесценная жизнь» в современном обществе превращается не более чем в красивую метафору, поскольку имеет вполне реальную, «прейскурантную» цену. Таким образом, по мере отдаления от так называемого «аб-

страктного гуманизма», в современной культуре все прочнее укореняется половинчатая, искаженная форма гуманизма, в которой критерии оценок и значимости человека четко обозначены и прописаны в соответствии с общей логикой товарно-денежных отношений.

Во-вторых, в теоретических исследованиях, посвященных рассмотрению этических проблем, отмечается, что усложнение внутреннего, духовного мира личности является важнейшим признаком и, одновременно, непременным условием нравственного прогресса. Внутренний мир человека представляет собой исторически изменчивое явление. Усложнение структурной композиции нравственного сознания личности – процесс длительный и поэтапный, который имеет многофакторный механизм детерминации и особым образом отражает ментальные характеристики культуры. По ходу общественного развития человеческие переживания углублялись, совершенствовались, наполнялись новым смыслом, обретали более тонкие, выразительные оттенки. Нынешнее же состояние культуры обнаруживает тревожные симптомы, которые приобретают все более демонстративные формы, свидетельствующие о кризисном, болезненном состоянии духовной сферы, основным субъектом которой человек и является. Многие исследователи прямо указывают на то, что в современной культуре активно разворачиваются процессы, которые оказывают разрушающее воздействие на нравственное сознание личности, провоцирует упрощение и примитивизацию ее внутреннего, духовного мира. В нарастающей динамике этих негативных тенденций совершенно справедливо усматриваются признаки антропологического кризиса, к которому как к опасной черте подводит человека современное общество.

Избегая категорических оценок относительно полноты и насыщенности человеческого бытия в пространстве современной культуры, отметим лишь, что постановка проблемы о деструктивных тенденциях, охвативших антропологическую форму бытийности, имеет под собой самые весомые основания. И хотя на индивидуально-личностном уровне сложно сравнивать и сопоставлять, чьи нравственные переживания глубже, а страдания сильнее – античной Медеи или аристократки XIX века Анны Карениной, в культурно-историческом аспекте на уровне массового сознания тенденции нарастания бездуховности и определенной девальвации, нивелирования многих основополагающих нравственных, духовных ценностей слишком ярко заявляют о себе, чтобы их не замечать.

В эпицентре своеобразной «нравственной рецессии» находится гуманизм в качестве интегративной нравственной оценки значимости и ценности личности. Думается, что не стоит обстоятельно разьяснять, что, претерпевая процесс морально-нравственного, духовного «полураспада», современный субъект по ряду оснований явно не дотягивает до гуманистических высот классической культуры. Деформация представлений о достоинстве личности, ее чести, совести, долге, моральной ответственности, искажение оценок о добре, дружбе, любви, дают свои печальные результаты. «Одномерный человек» (Г.Маркузе), «человеко-масса» (Х. Ортега-и-Гассет), «дробная функция» (Н. Бердяев), «машина наслаждения» (Ж. Делез), сформированные в атмосфере упрощенных, конкретно-прагматических представлений, постепенно утрачивают способность воспринимать и ценить другого человека «как высшую цель, и никогда как средство» (И.Кант).

Существенная трансформация классического гуманизма, перерождение его в качественно новое состояние, которое наиболее адекватно соответствует системе нравственных идеалов и ценностей общества потребления, подвела исследователей к необходимости заговорить о «неогуманизме» как новой, более современной форме. В этой связи хотелось бы с предельной осторожностью предположить, что состояние современной духовной сферы таково, что позволяет поставить проблему «постгуманизма», который можно рассматривать как своеобразную социокультурную форму выражения кризисного процесса дегуманизации. Предлагаемое категориальное разведение между «неогуманизмом» и «постгуманизмом» представляется весьма целесообразным, поскольку позволяет содержательно зафиксировать деструктивный характер дальнейшей исторической эволюции гуманистических принципов и акцентировать внимание на их регрессивную направленность. В нашем понимании постгуманизм – это преддверие, начальная форма наиболее радикальных, крайних форм дегуманизации, которая в настоящее время все более становится преобладающей стратегией в духовно-нравственном развитии современной культуры. Гуманистические принципы и идеалы никогда не совпадали с реальностью и не реализовывались в полной мере, но в настоящее время амплитуда удаления современной культуры от классических гуманистических ценностей и экспансия ущербной духовности настолько стремительно нарастают, что «новые» формы гуманизма справедливо рассматривать как симптомы и начало процесса дегуманизации. Иными словами, складывается убеждение,

что кризисное состояние современной культуры подводит к тому, что гуманизм приобретает не «новые» формы, гуманистические ценности медленно, но верно – исчезают. Возникают обоснованные сомнения, насколько правомерно обозначать с частицей «нео» кризисное состояние современного гуманизма, идущее по нисходящей. Угасание, своеобразная социальная атрофия гуманистического содержания духовных ценностей современной культуры наиболее емко и точно, на наш взгляд, может быть выражена именно в понятии «постгуманизм».

Е.А. Бугарчева, Ю.Г. Хаерова
Гуманизм эстетического субъекта
(по мотивам философии С. Кьеркегора)

В философии Сёрена Кьеркегора ставится и остается, по сути, открытым вопрос о соотношении эстетического, этического и религиозного способов жизнепрживания человека. Хотя в работе «Страх и трепет» автор придерживается иерархической модели соотношения смысложизненных типов, определяя веру как «высшую страсть в человеке», в той же работе он указывает и на то, что каждое поколение начинает собственную историю заново, «с нуля», и с достижением пути веры духовная жизнь поколения не останавливается, а идет дальше [см. 1], что оставляет свободу для интерпретации. То же верно в отношении жизненной истории отдельного человека. По этой причине нет полной ясности, находятся ли данные три образа жизни в иерархическом соотношении (как последовательные, сменяющие друг друга этапы) или они параллельны друг другу, равноценны, самодостаточны.

Мы предполагаем, что на самом деле три типа жизненной позиции – эстетическая, этическая, религиозная – могут находиться вне соотношения, вне пересечения. И кто знает, возможно, эта мысль не была бы уж так чужда и С.Кьеркегору, хотя бы по той причине, что сам С.Кьеркегор слишком хорошо понимал эстетический тип. Достаточно вспомнить, что «Страх и трепет» он публикует под псевдонимом «Йоханнес» – тезки его главного героя эстетического типа в «Дневнике обольстителя» [см. 4]. В любом случае, каждая из моделей жизнепрживания – это особый способ познания человеком собственного «Я», уникальный тип экзистенции, самобытный ответ на вопрос о смысле жизни.

Особый интерес в понимании возможности самоосуществления человека в условиях современной эстетизированной культуры представляет эстетическая модель экзистенции. Следует обратить внимание на кардинальное отличие принципов существования эстетического типа человека, показанного в учении С. Кьеркегора, от сути эстетизированной культуры современности: так или иначе, С. Кьеркегор – дитя классической культуры, поэтому для него, как ни странно, нельзя просто быть – надо мыслить-и-быть. Это и есть экзистенция, это отличает ее от просто яркого переживания. Современная культура, строго говоря, не эстетизирована, а стилизована. Это жизнь Йоханнеса эстетизирована, а точнее, Йоханнес хочет подвергнуть ее эстетизации, но это дело нельзя сделать без «иронизации» М. Фуко [см. 2]. Пример тому – талантливая девушка Нина, балерина из фильма «Черный лебедь» [3], пожелавшая полностью погрузиться в мир искусства. В результате она погибает, поскольку в мире искусства ее героиня – Белый лебедь – проходит именно эту судьбу.

Эстетизация происходит в несколько ином пространстве, нежели экзистенция. Тем не менее, человек может и должен найти возможность для экзистирования, способ мыслить-и-быть даже в стилизованной культуре. Современная культура играет смыслами, смешивает стили, насмехается над содержанием и формами, но человек, у которого не остается точек опоры для самоидентификации, для человечности, может сознательно включиться в эту игру и посредством игры самореализоваться. Хотя, надо признать, героине упомянутого кинематографического произведения этого не удалось³⁴.

Эстетик выглядит как Нарцисс: он в окружающем мире, по сути, видит лишь возможность самого себя. Для эстетика и объект, и субъект – это он сам. Любующийся субъект создает эстетическую ситуацию в настоящем, наслаждаясь лишь мгновением эстетического ощущения. Как человек, живущий в установке на современность, изображенный у М.Фуко [см. 2], эстетик живет в настоящем, создавая

³⁴ Дело в том, что главная героиня фильма подпадает под диагноз шизофрении. Значит, если ты пошел сопротивляться постмодернистской игре слишком рьяно, тебя ждет гибель: современная культура не станет останавливать того, кто впадает в безумие; наоборот, она его поддержит, ибо нынче из безумия делают произведения искусства, в каком-то смысле наживаются на таких случаях. А раз такие произведения искусства продаются, нездоровый интерес общества к случаям всяческого – чем более извращенного, тем лучше – безумия будет подогреваться.

его, скользит по поверхности, но это настоящее – идеально, даже виртуально. Эстетик стремится «поэтически воссоздать» случай. Он наслаждается не столько реальным миром, сколько «опоэтизированной действительностью» и проявлениями самого себя в различных поэтических «картинах», ситуациях, «рамках», выступая одновременно зрителем, режиссером и актером в театре своего мирка. Таким образом, эстетик живет в мире идей, подпитывая его материалом из реального мира, по сути вторичного, необязательного.

Эстетик любит не только внешним, но и внутренним содержанием объекта и предстает «в некотором роде естествоиспытателем» [4, с. 23]. Условием возбуждения у субъекта интереса является тайна, загадка и недоступность объекта, хотя, в конечном счете, эта тайна оказывается тайной и загадкой сущности самого эстетика. Вкладывая силы своей души в объект, эстетик любит в объекте лишь вложенное им самим. У героя Йоханнеса из работы С. Кьеркегора «Дневник обольстителя» получается так: девушка, которая является предметом эстетической интенции, Корделия-как-она-есть, сама по себе вызывает в нем лишь пошлую (во всех смыслах) страсть, а Корделия-которую-он-сделал-сам – это и есть эстетический объект специального наслаждения.

По мысли С.Кьеркегора, «интересное есть ... искусственный плод саморазмышления» [4, с. 61], и если оно вложено создателем объекта, то отражает, главным образом, личность самого творца объекта, замыкает предмет на себя, не оставляя места эстетике и прекрасному. Поэтому объект должен быть «пустым», не должен казаться изначально интересным. Интересное должно проявляться в отношениях объекта и субъекта. Таким образом, по С. Кьеркегору, предмет эстетического наслаждения – природа, женщина, изящная литература – существует в виде «Бытия для другого» [4, с. 201], оно нуждается в опосредовании и реализуется лишь в соединении с Бытием этого «другого» (человека-эстетика) и исчерпывается «одной минутой» [4, с. 206] – по сути дела, катарсисом. Однако в таком случае не дает покоя вопрос: и что, это все? В случае, когда катарсис пережит через искусство, трагедию – он навсегда меняет мир человека. Однако в случае с эстетизированным объектом С. Кьеркегора переживание катарсиса – это еще одно завоевание в копилку и ничего больше.

Мир Йоханнеса не поменялся от того, что Корделия оказалась соблазненной им – его идеей и его страстью. Он создал себе пережи-

вание. Однако катарсис – это дело божественное, если можно так сказать. Он не приходит исключительно при специально организованных условиях. Конечно, они существуют. И мы знаем, что Йоханнес создал все, чтобы катарсис произошел. В то же время катарсис – это не только эстетическое, но и экзистенциальное переживание, которое, пусть и через долгое время, выливается в *действие*. Йоханнес же оставил ситуацию на самом интересном месте: после соблазнения Корделии он бросает ее, не желает читать ее писем, полных наверняка не только слез, но и размышлений, способность к которым так усердно воспитывал в ней Йоханнес. Оказывается, объект катарсиса Йоханнесу не нужен.

Такой подход иногда обозначают «прочитанной книгой»: прочитал, и она больше не интересна. Не то у эстетиков. Они прочтут и бережно поставят на полку и будут перечитывать не меньше одного раза в год³⁵. Проще говоря, Йоханнес боится своего объекта наслаждения³⁶. И даже не важно, почему. В отношении катарсиса это означает, что он не завершен. Йоханнес не доверяет Корделии, не позволяет ей изменить себя. Настоящий эстетик ищет в бесконечной череде приятных переживаний именно тот объект, что изменит его. Таким образом, эстетический тип личности Кьеркегора – это эстетик-минус-катарсис, а вовсе не погоня за высшим эстетическим наслаждением. Эстетик, когда он живой человек, начинает как Нарцисс, но катарсис делает его открытым душой, что и позволяет смело жить и меняться (экзистировать).

Для эстетического субъекта С. Кьеркегора и сам субъект наслаждения, и его объект находятся вне морали, вне добра и зла. Действительно, в системе ценностей эстетического субъекта единственное возможное благо – это наслаждение самого субъекта, объект изначально мыслится как средство получения наслаждения, то есть ника-

³⁵ Есть интересный феномен «любимой книги», когда читатель исследовал все рычаги воздействия на него со стороны структуры книги, когда каждое слово наполнено потайным (и при этом разгаданным!) смыслом. Мы можем указать, по крайней мере, на два таких случая, детально разобранных и опубликованных: это произведение «Сильвия» Жерара де Нерваля, анализируемое У. Эко в «Шести прогулках по литературным лесам» [см. 5] и «Хоббит» Дж. Толкина, детально проработанный К. Олсенем в работе «Хоббит: путешествие по книге» [см. 6].

³⁶ Если вспомнить, что в объект наслаждения эстетик вкладывает себя, выходит, что Йоханнес в Корделии боится самого себя, боится обратного действия.

кого морального отношения между субъектом и объектом не возникает. Однако, на наш взгляд, моральное отношение возможно внутри субъекта – прежде всего как ответственность эстетика за самого себя, за свое сбытие. Ведь главная цель жизни Йоханнеса – познание, раскрытие себя (как указывает сам С. Кьеркегор [см. 4, с. 97, 138]), а это – задача онтологичная, экзистенциальная. По этой причине в момент, когда эстетик осуществляет акт соблазнения, можно сказать, вопреки С.Кьеркегору, что происходит со-бытие, которое все же преодолевает исходную этическую и онтологическую стерильность эстетического типа существования. У Йоханнеса есть шанс исправиться, выйти за пределы своей «программы» и обрести иные смыслы существования, нежели те, что беспокоили и исчерпывали его прежде...

С. Кьеркегор не отрицает, что эстетический взгляд эгоистичен, «насилует» предмет: эстетик ставит себя выше объекта, использует его как средство в получении наслаждения. Субъект наслаждается, свободно, сознательно конструируя свои переживания в эстетическом поле, существование же объекта выражается страдательным залогом. Тем не менее, нужно признать, что субъект наслаждения, пусть и садистским путем, способен вдыхать жизнь в объекты страсти, привносить смысл в их существование, выводить их из стасиса. Другой вопрос, можно ли такую извне привнесенную жизнь назвать собственной жизнью объекта эстетического наслаждения?

«Жить эстетической жизнью» – значит находить интересное в жизни, переживать разнообразные настроения, искать переживания, любоваться, смотреть отвлеченно, с различных точек зрения, впечатляться, наслаждаться, соблазняться, скользить по поверхности мира, находить случайно или создавать сознательно достаточно сильные возбуждающие стимулы в действительности, жить оживленной динамичной жизнью, наполненной впечатлениями. Жизнь эстетика тем самым предстает вмещилищем всех чувств и настроений. Наслаждаться для него – значит жить, и наоборот [4, с. 97]. Сначала эстетик познает самого себя, а затем пробует всю палитру чувств, продолжая погружаться в измерения своего существа в игре с создаваемыми им эстетическими объектами.

В отличие от кантовской эстетики, эстетика С. Кьеркегора не строится на принципе бескорыстного любования: Йоханнес весьма корыстен в получении эстетического удовольствия – он использует другого для своего удовольствия: это не кантовская эстетика! Эстетик своеобразный эгоист: он изначально замкнут на самого себя.

И вот проблема: человек замыкается на своем типе мироощущения, что уничтожает в нем человеческое. Почему мы говорим, что человек замыкается на своем типе? На это указывает, например, тот факт, что Йоханнес подключил к своему мироощущению разум, точнее, рассудок, осмысленность, а, создавая дневник, и логику. Внутри этой логики Йоханнес чувствует себя как рыба в воде. Стоит ему выйти за ее пределы, как обнаруживается его особая лживость³⁷. Йоханнес при этом не абсолютизирует применение разума, он ограничивает его страхом перед возможностью быть захваченным Другим и поэтому все же остается эстетиком. С другой стороны, экзистенциальное замыкание эстетического типа на самом себе явно свидетельствует о принципиальном одиночестве эстетика в его «картине мира». Возможно, именно отсутствие диалога эстетика с другими, такими же, как он, равными ему по позиции в «картине мира», и является причиной нивелирования в нем человека?

Эстетик не должен жадничать, наслаждение следует «глотать по капелькам», выказывая терпение и покоряясь обстоятельствам, иногда выстраивая препятствия, создавая затруднения на пути и не торопясь их преодолевать. Стратегию получения наслаждения эстетиком у С. Кьеркегора можно описать как чередование следующих этапов: изучение объекта в любовании, вдумывании и всматривании, затем – зацепка объекта взглядом, расположение объекта (доверчивый разворот к субъекту), медленный, постепенный захват, растягивание и усиление напряжения, возбужденности чувствования через акты приближений-удалений, далее – восстановление гармонии в объекте, приведение объекта к его сути («взгляд врача» [4, с. 95]), свободное раскрытие объекта, следом – естественное сопротивление объекта наступательным действиям эстетика и в результате – полная отдача объекта субъекту.

В процессе получения наслаждения эстетик «нежится в самом себе» [4, с. 40]. Главные инструменты эстетика – «душа и сердце» [4, с. 37-38]. Однако, в этом мы с С. Кьеркегором не согласны: Йоханнес именно через рассудочную деятельность добивается эстетиче-

³⁷ В этом плане интересен эпизод с такой физиологической подробностью, как почерневший зуб Йоханнеса. Он желает заменить его на искусственный, замечая, что в отношении его, Йоханнеса, искусственный зуб, не портящий внешность, будет правдой, а настоящий – ложью. Однако читатель и, возможно, автор думают как раз противоположным образом.

ского *события*, хотя желает его, конечно же, сердцем. И наслаждается он не столько процессом или фактом соблазнения девушки, сколько осознанием того, что его цель достигнута. Процесс для него тоже важен, но, кажется, он не ценит этого процесса. Иначе он повел бы Корделию дальше после ее соблазнения, он доказал бы ей, как это делал раньше, что отсутствие их связи в будущем – это благо, как доказал, что помолвка – зло. Именно пренебрежение к процессу, скорее всего, делает Йоханнеса недостаточно эстетизированным субъектом.

Эстетическое поглощает все историческое и реальное, прошлое и будущее время. Выход в вечность у эстетика проявляется в мистереи воображения, в напряжении чувствования. Воображать – значит парить мыслью в безграничном просторе бесконечного, отдаться всей душой бесконечному. Вместо совести у эстетика – беспокойство души, метания в бесплодных поисках. Истинный враг эстетика – скука как вид отчаяния. В конце концов воображение может иссякнуть, а эстетическое – перерасти в привычку, когда взгляд эстетика потеряет свежесть и уже с дурной бесконечностью начнет замечать лишь похожее в окружающих его предметах: узнавать черты графини в актрисе, а в проходящей мимо девушке – черты актрисы и т.д. Йоханнес не доводит эстетическое переживание до конца, отбрасывая главное переживание – катарсис. Если же эстетическое переживание свершается целиком и полностью, то тогда в нем и проявляется этическое и гуманистическое отношение к человеку и миру.

Литература

1. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. / С.Кьеркегор – М.: Республика, 1993. – URL: <http://psylib.org.ua/books/kerks01/txt07.htm> - Режим доступа свободный (дата обращения 29.08.2013).
2. *Фуко М.* Что такое просвещение. / М. Фуко – URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Fuko_intel_power/Fuko_18.php - Режим доступа свободный (дата обращения 29.08.2013).
3. К/ф «Черный лебедь». Реж. Д. Аронофски, 2010.
4. *Кьеркегор С.* Дневник обольстителя: Роман / С. Кьеркегор. – СПб: Азбука, Азбука-аттикус, 2011. – 240 с.
5. *У. Эко.* Шесть прогулок по литературным лесам. – СПб: Симпозиум, 2002. – 288 с.
6. *Олсен К.* Хоббит: путешествие по книге / К. Олсен. – СПб: издательская группа «Лениздат», «Команда А», 2013. – 384 с.

Структурализм: новое понимание свободы?

Структурализм в его классических истоках сейчас, на фоне постмодернистских и пост-постмодернистских извивов мысли выглядит неуклюжим, косным, анахроничным. Однако возврат к 60-ым годам – не только ностальгия по ушедшей эпохе. Сошлемся на мнение Н. Автономовой о том, что этот период в культуре и познании был пройден «слишком быстро», «на лету», так что многое из того, что содержалось в концепциях и дискуссиях этого времени, было попросту потеряно: «Нам теперь предстоит заново прочитать некоторые страницы этой истории и, возможно, обнаружить актуальное в том, что, казалось бы, давно ушло в тень» [1, с. 29].

В настоящее время у нас продолжается падение общественного интереса к направлениям, претендующим на строгость научного анализа и объективность. На фоне современной методологической анархии и часто при отсутствии элементарной мыслительной дисциплины в гуманитарном знании (не зря постмодернизм иногда характеризуется как «беллетристика» даже на Западе, где принято работать с оригинальными, а не переводными текстами) – возврат к эпохе, когда исследование требовало строгости, дисциплины, четкости, может оказаться поучительным и плодотворным.

Одним из инструментов завоевания философской легитимности для структурализма стала оппозиция между «наукой» и «идеологией», главной задачей становится оценка всякому дискурсу с позиции неоспоримого научного взгляда. Требование «научности», «объективности» составляет мобилизующий принцип этого философского авангарда: подобная отсылка поначалу была направлена против Сартра, философа, занимавшего доминирующую позицию во французском интеллектуальном пространстве до начала 60-х годов. Так, последние страницы «Неприрученной мысли» Леви-Стросса – это полемика с Сартром [2, с. 306-327]. Но, функционируя в сфере политики, сам структурализм становится политически ангажированным.

Отправной точкой для формирования структуралистской парадигмы в гуманитарном знании, как единодушно заявляют исследователи, становится «Курс общей лингвистики» Ф. де Соссюра [3], в котором обозначены идеи, ставшие фундаментальными для развития

структурного метода анализа. Это понимание языка как системы, идея о произвольности языкового знака. Последний пункт принимается вовсе не бесспорно (в том числе и в самом «Курсе общей лингвистики»). Вопрос о произвольности языкового знака сильно беспокоил Э. Бенвениста, который отмечает, что эта проблема представляет собой переведенную на язык лингвистики философскую проблему соответствия разума действительности. По мнению Бенвениста, полагать отношение мира и мышления произвольным – это для лингвиста способ уйти от данного вопроса, а также и от того решения, к которому инстинктивно приходит сам говорящий [4].

По существу, идея произвольности языкового знака противоречит базовым принципам последовательно проведенного структурного анализа, но сама эта идея возможна только благодаря возможности взгляда на знак извне системы, то есть из области свободы.

К. Леви-Стросс отмечает, что даже лингвистические доводы о произвольности языкового знака не кажутся удовлетворительными: «Соссюровский принцип, на который здесь ссылаются наши авторы, неоспорим, если оставаться на уровне только лингвистического описания. В науке о языках он сыграл значительную роль, позволив фонетике освободиться от натуралистических метафизических толкований. Однако он представляет собой лишь одну сторону лингвистической мысли; если же попытаться представить положение вещей с несколько более общей точки зрения, его радиус действия оказывается ограниченным, а точность завуалируется» [5, с. 85-86]. Леви-Стросс говорит: «Языковой знак произволен a priori, но a posteriori он перестает быть таковым» [5, с. 85-86].

Для формирования структурализма едва ли не важнее оказались идея Соссюра о том, что язык – система *реляционная, негативная, идея значимости*, а также соссюровское разведение языка и речи.

Значимость (*valeur*) – в структурализме элемент знака, его функциональное отличие по отношению к другому знаку. «Язык есть система чистых значимостей, ничем не определяемая, кроме как наличным состоянием входящих в нее элементов» [3, с. 88]. Значимость для Соссюра, пожалуй, является даже более важным понятием, чем «значение». «Значимость» помогает лингвисту освободиться от психологизма и приблизиться к экономике или математике (слово *valeur* многозначное, оно может быть переведено как «стоимость», «цена», «ценность», «математическая величина» и т.д.). Значимость –

это не значение, значимость формируется, как говорит Соссюр, «из взаимного расположения элементов языка». Понятие значимости легло в основу леви-строссовской гомологии и таксономического ряда. Именно рассуждения Соссюра о значимости Р. Барт в «Основах семиологии» называет провидческими [6, с. 313].

Значимость определяется только системой, в которую включен знак. Смысл не только конвенционален, он зависит от того, каким образом каждый язык разбивает на части тот континуум, тот спектр значений, к которому относится слово; смысл детерминируется наличием или отсутствием других слов для выражения близких по значению понятий.

Таким образом, «атомизму» традиционной лингвистики, изучающей лишь отдельные, оторванные друг от друга языковые факты, структурализм противопоставляет целостный подход к языку, рассматриваемому как сложная структура, в которой роль каждого элемента определяется его местом по отношению ко всем другим элементам, зависит от целого. Становление «структурализма» в рамках философской проблематики во многом обуславливается необходимостью дистанцирования от традиционной метафизики: «субъекту» противопоставляется «структура», «гуманизму» – «смерть человека», «диалектике» – «система» и т.п.

Структуралисты отказываются, следовательно, от мысли, что каждый «факт» языка можно расценивать сам по себе, что он является абсолютной и объективной величиной, допускающей изолированное рассмотрение. Любые языковые сущности определяются лишь в их отношении друг к другу, в пределах системы, которая их организует и довлеет над ними. Они представляют собой нечто лишь постольку, поскольку являются элементами структуры (тезис о том, что нет элемента до системы). Именно систему следует выделять и описывать прежде всего. Так создается теория языка как системы знаков и как иерархии единиц.

В рамках структурной лингвистики был осуществлен переход «от изучения сознательных лингвистических явлений к исследованию их бессознательного базиса» [5, с. 51]. Язык предстал как феномен, далеко выходящий за пределы всего того, что осознаётся прямо и непосредственно; учёные и философы пришли к выводу, что неосознаваемое лежит в структуре, оно связано с языком как знаковой системой и лежит не в сфере непосредственных значений языка, а в

сфере его организации. Структурализм ставит целью раскрытие внутренних механизмов знаковых систем, которые скрываются за нашим использованием знаков, символов, образов, при этом культура понимается как совокупность знаковых систем, как универсальный язык.

Структуралисты ставят границы рациональному познанию человека, утверждая, что субъект подчиняется означаемому, языковому коду и правилам его функционирования. Французская исследовательница Режи́н Робен пишет, что лингвистика, сохраняя требования к формальному описанию, смогла показать «провалы, ограничения, избыточность, которые постоянно терзают язык». Структуралисты не сомневаются в том, что «язык вовсе не результат действия социальных или политических факторов (хотя социальное и пронизывает его насквозь)». Язык рассматривается ими как «особая материальность, система непреодолимых ограничений, в рамках которой присутствует неизъяснимое и неформализуемое (то, что отличает данный язык от любого другого), система неустойчивая, неоднородная, незамкнутая, «среднее между миражом языка без правил и фантазмом языка, окончательного и прочно упорядоченного» [7, с. 191].

Как известно, во Франции не оформилась специальная школа структурной лингвистики, поэтому французские мыслители были свободны в выборе методологии. Вокруг структурализма сформировалось новое «размышление над письмом» (*écriture*).

Прослеживается определенная преемственность между структурализмом и традиционной для французской философии тягой к рационализму, а также экзистенциализмом, который во Франции из формы академической философии превратился в явление, вызвавшее широкий общественный резонанс. Однако цель структурализма уже не сводилась к достижению индивидуальной свободы человека, как это было в экзистенциализме, а предполагался поиск новых форм перевода уникального опыта индивида на язык общезначимого социального действия.

Во французской семиологии осуществляется изучение социальных мифов и условий, их порождающих, вырабатываются новые способы критики существующего общественного устройства. Исследователи поддерживают идеи о децентрации субъекта и его растворении в игре означаемых – о «смерти субъекта». Подвергаются критике теории об автономности существования человека, о прозрачности для индивида его собственного сознания – пересматриваются основания классической западной рациональности.

Та «объективность», которую удается достичь структуралистам, в значительной мере определяется тем, что конкретное речевое произведение оказывается в подчинении у «языка», у системы как таковой. Таким образом, структуралистское прочтение игнорирует реальное содержательное богатство текстов и интерпретирует их как некие шаблоны, (клише, паттерны), порожденные безличной силой. Так автор оказывается упраздненным, а текст превращается в функцию от системы. Но лишение субъекта привилегированной позиции, стирание индивидуальных характеристик личности-автора позволяет обнаружить действие функции «Автор», имеющей свою специфику в разных типах дискурса.

Одна из важнейших задач структурализма – стремление к устранению субъективизма и психологизма, которые всегда являются потенциальной угрозой в гуманитарном знании, а также излишне абстрактных моделей, имеющих мало общего с реальным эмпирическим базисом. Основу структурного метода составляет выявление структуры как совокупности отношений, остающихся инвариантными при некоторых преобразованиях.

Важно отметить, что понятие структуры характеризует не просто устойчивый «скелет», каркас какого-либо объекта, но и совокупность правил, по которым из одного объекта можно получить второй, третий и т.д. путём перестановки его элементов и некоторых преобразований. Так, у К. Леви-Стросса одни мифы описываются как результат трансформации других, как варианты единого структурного инварианта, способные превращаться друг в друга, при таком исследовании выявляются структурные закономерности мифологического мышления.

Р. Барт в работе «Структурализм как деятельность» определяет цель работы структуралиста как «воссоздание объекта таким образом, чтобы в подобной реконструкции обнаружились правила функционирования (функции) этого объекта» [8, с. 255]. В результате такого анализа объект становится интеллигибельным (познаваемым, мыслимым); деятельность структуралиста квалифицируется как деятельность моделирующая, при котором «мимесис основан не на аналогиях между субстанциями, а на аналогии функций» [8, с. 256].

У структуралистов «письмо» понимается как целое, упорядоченное не столько своим содержанием, сколько самой природой знаков, природой означающих. В работе «Смерть автора» Р. Барт обозначает письмо как область неопределённости, уклончивости, неод-

народности, где теряются следы субъекта и для автора наступает смерть. Р. Барт отмечает, что «ценнейшее орудие для анализа и разрушения фигуры Автора дала современная лингвистика, показавшая, что высказывание как таковое – пустой процесс и превосходно совершается само собой», «с точки зрения лингвистики автор лишь тот, кто пишет», «язык знает «субъекта», но не «личность» [8, с. 387].

Автор в традиционном понимании предшествует тексту, он вынашивает идею произведения и ее воплощает в жизнь, современный скриптор (пишущий) «рождается одновременно с текстом, у него нет никакого бытия до и вне письма», «всякий текст пишется *здесь и сейчас*» [8, с. 387].

Структуралисты доказывают, что любой фрагмент «письма» не имеет своего начала, что автор лишь «населяет» предсуществующие структуры (язык), которые ему дают возможность строить высказывания или составлять тексты. Отсюда идея о том, что говорит не субъект, а язык. Субъект не порождает язык, который ему предзадан, он лишь обитатель структуры, которая позволяет высказывать только то, что не противоречит языку (или дискурсу) или принуждает высказывать то, что заложено в системе. Так, говоря по-русски, мы вынуждены всегда дифференцировать «Ты» и «Вы», то есть вынуждены вербально обозначать дистанцию между мной, говорящим, и собеседником («Пустое *вы* сердечным *ты* Она обмолвясь заменила И все счастливые мечты В душе влюбленной возбудила» – А.С. Пушкин), и избежать этой дифференциации не можем. Английский язык такой дифференциации не предполагает. Почти все аспекты языкового поведения проявляются на уровне бессознательного мышления. Когда мы говорим, мы не отдаем себе отчета в синтаксических и морфологических законах языка, но им подчиняемся.

В таком случае оказывается, что все то, что казалось нам новым и оригинальным в тексте, в действительности является лишь возможной, то есть допускаемой системой, комбинацией предзаданных элементов. Если допустить, что язык говорит нами, то источником смысла выступает не индивидуальное бытие и не личный опыт; источник смысла – набор оппозиций и допускаемых технических операций, знаки и грамматика управляют языком. Знание проистекает не из личности, а из тех возможностей, которые обеспечиваются знаковой системой. Соответственно, центром оказывается не индивид, не человек, но сама структура, порождающая и продуцирующая смыслы. И даже Самость – продукт системы: поскольку в той системе

языка, куда я внедрен, позиция субъекта маркирована местоимением первого лица (Я – не Я). Человеческая идентичность выступает как продукт языковой системы.

Однако тогда последовательно проведенный структуралистский метод позволяет увидеть подлинную креативность; выявить то, что ограничивает свободу человека, но эта граница, как и любая граница, не только закрывающая, но и открывающая, обосновывающая саму возможность свободы (внесистемное, существующее вопреки системе, само основание системы и т.д.). Дух создает систему как эффективный инструмент и орудует им. Так, лексическая система любого языка – система, открытая, гибкая, совершенно «несистемная», которую едва ли в ближайшее время удастся описать исчерпывающим и непротиворечивым образом.

Таким образом, структурализм заново маркирует границы человеческой свободы и очерчивает области мнимой свободы, являясь новым витком гуманизации знания о человеке и обществе.

Литература

1. *Автономова Н.С.* Познание и перевод: опыт философии языка / Н.С. Автономова. – М.: РОССПЭН, 2008. – 702 с.
2. *Леви-Строс К.* Первобытное мышление / К. Леви-Строс. – М.: Терра-Книжный клуб: Республика, 1999. – 384 с.
3. *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики / Ф. де Соссюр. Под ред. и с примечаниями Р.И. Шор. – М.: КомКнига, 2006. – 256 с.
4. *Бенвенист Э.* Природа языкового знака / Э. Бенвенист // *Общая лингвистика* / *Общ. ред. Ю.С. Степанова.* – М.: Прогресс, 1974. – С. 90-96.
5. *Леви-Строс К.* Структурная антропология / К. Леви-Строс. – М.: Наука, 1983. – 535 с.
6. *Барт Р.* Нулевая степень письма / Р. Барт. – М.: Академический проект, 2008. – 431 с.
7. *Робен Р.* Анализ дискурса на стыке лингвистики и гуманитарных наук: вечное недоразумение / Р. Робен // *Квадратура смысла.* – М.: Прогресс, 1999. – С. 184-196.
8. *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Сост., общ. ред. Г.К. Кошкова. / Р. Барт. – М.: Прогресс, 1989. – 615 с.

О.О. Дасаева
**Власть над собой как необходимый элемент
существования человеческого в человеке**

Проблема гуманизма затрагивает напрямую вопрос о том, как именно человек владеет собой, своим телом и своей жизнью внутри этого тела. Мы не можем рассматривать человека вне его власти над самим собой.

Для того чтобы понять проблему власти в контексте телесности, мы должны обратить внимание на то, что в современном обществе власть рассматривается с нескольких точек зрения. В зависимости от того, на какой позиции человек стоит, он будет выбирать направление своей жизни, куда ему стремиться.

Рассмотрим понимание власти, которое лежит на поверхности. Мы говорим о правителе, который стремится к защите своего собственного тела, стремится к осознанию того, как именно ему добиться желаемого посредством тех, над кем он имеет власть. Назовем данный тип *власть как стремление к власти*. Единственной целью такого правителя является защита самого себя от страха быть уничтоженным и поверженным. До тех пор, пока сила его власти велика, он будет жить.

Власть в данном случае рассматривается как щит, которым властитель прикрывается, защищая своё беззащитное тело. Независимо от того, о каком периоде времени мы говорим, подобная власть всегда сопровождается страхом с двух сторон, как со стороны правителя, который боится её потерять и стремится завоевать с ее помощью хоть какие-то границы для сохранения своей телесности, так и со стороны подчиняющихся власти.

Подобная власть всегда лежит в оппозиции тем, кем она правит, в том понимании, что она внушает страх. Люди, осознавая, что властитель может руководить их телами так, как хочет, стремятся избежать столкновения с властителем любым возможным способом. В случае же столкновения человек стремится подстроиться под тело властителя, чтобы сохранить себя. Он говорит то, что должно говорить властителю, спрашивает то, что властитель хотел бы услышать.

Подобный диалог с одной стороны показывает, что властитель почти всё время разговаривает сам с собой, потому что тела, над которыми он властен, – это его вторая кожа, они являются частью его

самого, он может распоряжаться ими. Осознавая, что его собственное тело подчинено властителю, человек сможет говорить ему только то, что сохранит его в том же положении второго тела властителя. В другом случае, если властитель отторгнет свое второе тело, человек больше просто не будет существовать.

Мы также должны отметить, что властитель не существует без всех тех, кто отдаёт ему свои тела и присягает на верность: именно они выбирают ему облик, они создают почву для его речей, он – тот, кем они хотят его видеть.

Властитель не существует там, где его тело долгое время находится в одиночестве. По мнению Макиавелли, короля делает свита [1, с. 151]. В отсутствии подданных нет никакого короля. Его тело, состоящее из многих других тел, поддерживается этими телами. Он не может больше быть властителем, как только он потерял огранку из тел подданных.

Мы не можем говорить, что данный тип власти можно назвать властью природной, искренней. Это стремление к власти от страха, оно гонимо страхом и все изменения, которые оно несет, основаны на страхе. Властитель становится пустым, он содержит в себе страх потерять власть, стремление ею обладать, и его поддерживают все те лица, которые становятся его вторым телом, стремятся сохранить его целостность, берегут его жизнь.

Подобное стремление к власти не обязательно должно носить характер стремления к власти верховной. В основе здесь именно тот факт, что человек не видит никаких других целей кроме как защиту своего тела, поэтому он стремится к власти в любом её проявлении, он стремится к власти для того, чтобы тела, власти над которыми он жаждет, закрыли его от страха, от собственной беспомощности. Страх переносится на тех, над кем он имеет власть, чем более они ощущают силу властителя, тем сильнее его уверенность в своей безопасности, в избавлении от собственного страха жизни и страха смерти. Такое стремление к власти однобоко, оно болезненно сказывается на всех участниках данного отношения.

В данной плоскости мы можем назвать ещё одну позицию стремления к власти. Мы должны рассмотреть *власть как стремление к жизни*.

Власть как стремление к жизни мы можем понимать как власть человека над самим собой и своим телом внутри самого человека. Мы не можем, да и не должны полностью снимать и преодолевать ту

власть, которая влияет на индивида извне, как верховная власть, которая влияет через социум. Человек в то же время может осознать, что его власть над самим собой выше, чем власть над ним другого, уже этим осознанием он ослабляет силу власти другого над собой и усиливает свою собственную власть над телом.

В то же время, необходима сила и смелость для того, чтобы посмотреть в глаза страху своей собственной беспомощности и преодолеть его. Данный способ жизни и данный вид власти важен для каждого человека в отдельности, потому что именно способность укрощать самого себя и своё тело, собирать его и структурировать по частям – это способность по истине человеческая. Власть здесь рассматривается как подача импульса осознанности своему собственному телу.

Власть как стремление жизни – это импульс, который нашему телу дан от рождения, но в связи с обстоятельствами и первоначальной беспомощностью наше тело вынужденно принимать помощь и защиту от окружающих. В то же время наше тело с самого первого дня своего существования формирует себя, руководит собой. Мы учимся владеть своим телом и принимаем его гибкость и универсальность как должное [2, с. 147]. Тогда как это важное свойство является результатом удержания себя в постоянных рамках. Тело человека имеет возможность жить так, как оно чувствует, оно должно жить.

Отбросив страх, человек чувствует постоянное стремление своего тела к удержанию самого себя в своих рамках. Понимание своего тела как основной цели – это понимание не физических тренировок и упражнений. Мир человека и тело человека изменяется каждую секунду, и власть как стремление к жизни – это попытки ухватить эти перемены в себе и понять ту волну, по которой движется собственно тело человека, а также принятие себя и организация себя в тех рамках, в которых его тело может двигаться.

Способность собрать свою телесность в этом мире человеку предоставляет ещё и общество, оно с самого рождения дает ему инструменты для развития: оно дает ему Другого для того, чтобы человек понимал, каким он должен быть, и дает ему безопасность, чтобы тело смогло достроить себя до того момента, когда ощущение безопасности и желание самостоятельно развиваться придет к нему.

Человек, который властвует над своим телом, – это точка отсчета жизни. Только таким образом он может увидеть, услышать и почувствовать, что творится вокруг него. Настроенность человека на соб-

ственное тело, стремление обрести власть над ним приводит к пониманию окружающей действительности. В этот момент исчезает страх.

Власть как стремление к жизни – это открытое и искреннее желание человека жить внутри своего тела и уже в момент принятия его чувствовать себя как дома. Телесность человека – это главная и необходимая точка развития, в которой человек начинается и заканчивается. В данном случае человек каждую секунду осознает себя самого и собирает себя в этом мире, только так он сможет понять себя и включиться в создание общества и живого мира культуры. Человеческое тело можно назвать живым только в том случае, если оно имеет смелость властвовать над собой.

Человек пытается себя и сам себя мучает, меняет свою телесность так, как ему кажется, он желает её изменить, но очень часто обманывается. В то же время, тело человека перестает действовать и меняться только тогда, когда исчезает с лица Земли. Человек постоянно провоцирует себя на некоторые перемены и стремится к тому, чтобы изменить в себе то, что не угодно либо обществу, либо ему самому. «Выдрессировать животное, смеющееся обещать – не есть ли это как раз та парадоксальная задача, которую поставила себе природа относительно человека?» [3, с. 310].

Для борьбы с данным видом болезненности человек может включиться в диалог с собственным телом. Как только диалог будет налажен, придет понимание, а за пониманием власть над собой. «Благодаря страху и превращению в «ничто», которое он производит, мы оказываемся перед неизбежным выбором: быть самими собой или нет» [4, с. 301]. Власть над собой мы можем также осознавать в искренности по отношению к самому себе, в открытости миру и в стремлении встроить своё тело в этот мир таким образом, чтобы оно не чувствовало страха перед своим существованием, чтобы оно стремилось жить.

Взваливать на свои плечи действительность – это достаточно трудно, это требует ответственности. Человек чаще всего выбирает иной способ, он отгораживается от своей действительности и стремится к тому, чтобы заменить её действительностью Другого. В то же время, он выбирает себе опору и покровителя, которого считает более сильным и которого признает своим властителем. В другом случае, человек, который становится самим собой, имеет власть над собой – это гражданин мира, у него нет границ, он не требует от других ничего больше, чем они ему дают и в то же время не подчиняется бездум-

но какой-либо одной власти. Он подчиняется самому себе. Он может искренне прислушиваться к себе лишь в том случае, если переборол в себе желание закрыться от действительности своего существования: от своей телесности, от своего сознания.

Человек, осознающий, что его тело есть идеальный инструмент жизни, ключ для власти над жизнью, владеющий своим телом как искусный мастер, уже не будет относиться к нему как к чужому. Человек, стремящийся к жизни и осознающий, что власть над собственным телом есть вечное стремление жить, перестанет испытывать страх. Он в этом случае перестанет искать идеал в Другом, он будет постоянно воссоздавать этот идеал и искать его в себе. Целью человека становится стремление к своему собственному совершенству, он находит основу себя внутри своего тела, властвуя над ним. Радость от ощущения телесной жизни требует труда, внимательности и ответственности. Такая власть являет собой свободу быть в ладу с собой, но «свобода полна страха, перед самой собой, поскольку ее никогда ничто не вызывает и ничто ей не препятствует» [4, с. 300]. Власть над своим телом – это способ с этим страхом бороться.

Человек, который перестал искать идеал в Другом, будет поистине встроен в жизнь рода, он будет давать родовому телу пищу для развития. Мы должны заметить, что власть существует повсюду, сам того не осознавая человек передает себя в руки Другого, который властвует над ним: водителю автобуса, пилоту самолета, массажисту, доктору. Плюс ко всему, Другим может быть не только человек, это может быть человек в снятой, отчужденной форме, представленной как застывшая, опредмеченная деятельность человека. В момент, когда мы заходим в лифт, мы не задумываемся, что передаем себя в руки лифтера или фирмы-производителя, но, тем не менее, мы начинаем зависеть от неё. Человек варится в своем родовом теле как в котле, и оно властвует над ним. Оно влияет на человека, если он является частью тела рода. Осознавая своё стремление к жизни и к власти над жизнью, человек не потеряется в жизни родового тела.

На первый взгляд, здесь есть противоречие: человек может владеть своим телом, побороть страх, но быть безнравственным, отдельным от общества. В данном случае, мы должны сказать, что мораль невозможна без владения над своим телом, она насаждается на него и через него. Все моральные нормы – это позитивное стремление справиться со своим страхом перед телом. Человек должен принять свое тело как тело человеческое, как тело своё, лишь тогда возможно

существование человека и общества. «Власть представляет собой по самой своей сути человеческий феномен (не природный), а это значит – социальный и исторический» [5, с. 78]. В отсутствии власти человеческое тело и общество перестанет существовать.

Мы описали два, как кажется, отдельных друг от друга вида власти, но при более близком рассмотрении становится понятно, что они необходимы друг другу, чтобы человек жил и существовал в человеческом мире и обществе. Современность, сама того не замечая, делит власть и дробит. Она меняет цели местами так, что человеку кажется нормальным, что к власти стремится тот, кто хочет выгоды и защиты себя самого от страха. Для того чтобы система работала как единый и отлаженный механизм, необходимо линейное понимание власти, которую мы описывали выше. Это две стороны медали: власть как стремление к жизни и власть как стремление к власти, разделять их – все равно, что пытаться резать медаль вдоль ребра.

В первую очередь человек должен прийти к власти над самим собой, осознать свою телесность, он должен стремиться к постоянной власти над самим собой и только после того, как он научится держать себя в рамках, он может стремиться к власти как таковой. В то же время он уже не сможет отгородиться от понимания собственной целостности как цели.

Кажется, что власть всегда должна быть направлена на благо группы, но тот, кто верно руководит и властвует в группе и обществе, в первую очередь умеет властвовать над собой и своим телом. Человеческое тело может быть единым, только объединившись внутри самого себя, принимая свою власть, после этого принимая властителя, а также существование некоторой мгновенно схватывающей власти тела без органов. Такая власть предоставляет человеку возможность быть единым. Единство власти выступает как способ жить по-человечески. Власть является необходимым элементом существования человеческой телесности и человека как такового.

Без власти над самим собой человек перестанет быть Человеком. Власть над собой и своим телом является, как мы видим, основной гуманистической составляющей. Постоянная погоня за своим собственным совершенством являла в истории множество примеров, когда человек вдруг приходил совсем не к тому, к чему стремился. Единство власти как стремления к власти и власти как стремления к жизни позволяют человеку стремиться к идеалам Человеческого.

Литература

1. *Макиавелли Н. Государь* / Н. Макиавелли. – М.: АСТ, 2006. – 516 с.
2. *Круткин В.Л. Телесность человека в онтологическом измерении* / В.Л. Круткин // *Общественные науки и современность*. – 1997. – №4. – С. 143-151.
3. *Ницше Ф. Воля к власти* / Ф. Ницше. – М.: Азбука, 2011. – 448 с.
4. *Вэленс А. Заметки о понятии страха в современной философии. Феномен человека. Антология* / А. Вэленс. – М.: Высш. школа, 1993. – 331 с.
5. *Кожев А. Понятие власти* / А. Кожев. – М.: Праксис, 2007. – 192 с.

Л.В. Жигунина / Lira Zhigunina

Logics of medial reality: philosophizing thought facing the choice

We suppose media as specific structural organizations making and reproducing reality itself [1]. Let's note that the media space is consisted of the core of classic mass media (radio, TV, press) and the peripherals, which is everything that can be called in terms of mass communication or in terms of concomitant development of traditional media (virtual reality of the Internet, advertising, PR). However mass media are nevertheless, intermediaries, but the intermediaries of the highest order, "mediums" who appropriated this image and assumed mission to organize a meeting of consumers with objectivity. But were not philosophy and science traditionally mediums of truth? Philosophy is a science about spirit. We read out this definition of philosophy correct from the point of view of universal object of philosophizing. In that case, the media philosophy is a science about spirit of media, but media are spirit of the information society which subject is involved in the uniform communication environment. Whether it is possible to claim, that philosophy today is a media philosophy, or it is only a part of all-philosophical knowledge? The philosophy, as well as centuries before, has been remaining the medium between "something" and "anything", but this medial aspect of its nature is reduced to a tool role. It finds again lines of the intermediary between real and due, real and illusory and turns into the object the main ideas, myths and communicative practitioners of information society, but as the tool for enhancement of this society. How philosophy has to behave in the conditions of a mediatization culture? What is its mission today? Can philosophy be brand?

Having become media philosophy, philosophy of culture of information society, philosophy is in a hard situation today: on the one hand, the philosophical reason is tempted with desire to become a part of media-space, to find the consumer and to philosophize in spirit of market, on the wave of mass communication, and on the other hand, this reason remembers that it has to stay in a true classical tradition of philosophizing for the sake of the philosophizing for truth. Possessing great opportunities for management of audience, the philosophy loses communication with it because of accessory of this audience to the media, communication environment. Thus, the media philosopher as the philosopher outcast faces a choice: to create the philosophy which is setting the tone for this reality, or to make philosophy which is arranging under media realities. In fact, it is an ethical choice, but it is also a humanistic choice: a media philosopher when he makes his symbolic "exit to podium", always defines himself not only as a philosopher, but also as a person and a human. The metaphorical concept "philosophy on podium" illustrates such public philosophizing when demonstration of intellectual abilities by the philosopher is carried out in aggregate with the victim of depth of the content for outer (media) effect [2, p. 45]. Whether it is possible to consider such philosophy original? We suppose this kind of philosophy being both original and not original. Philosophy on a media scene is a chimera of philosophy, a combination incongruous, original and not original (besides what it is possible to consider original during an era of general replication?) mass product in which its elitism is most of all appreciated. Yes, it is a philosophy simulacrum, but in hands of critically conceiving subject it is capable to be successful for the analysis and understanding of laws and regularities of development of media space, for example, that media realities are plural, but the Real is unique and common to all of them – the utopian purpose to generate objectivity. We are convinced that for the evolution of media as a complex intermediary for the transmission of information (from writing to the Internet), their role of mediums accompanied by the accumulation of utopian content and utopian projects, however, lost their status of mediums between what is and that it should be. There was a sort of exchange between utopias and media: utopian projects have given media properties generate possible worlds, and the media closer to the reality of utopia through predictive function and virtuality. Today the media as a whole range of communication platforms generate utopias on television, in advertising, print media and the Internet, they do not create a classic utopian

idea of a better order of society, but about the way how to go beyond the social reality of everyday life (for example, through the Internet) or on the contrary, to see the social reality as it is, to get "objective" picture (press, television, radio) or rational outlook, when we speak, for example, about news, but when it comes to entertainment, here we see the consumer's desire to leave from reality.

There is also a regularity that the reality created by one television channel or the newspaper, can not only cardinally differ for the ideological reasons from other channel or the newspaper, but also can supplement it with the Other reality. There becomes a general effect of pluralism and equality of different realities. "Philosophy on podium" is a paradox of philosophy which, getting to a place of "a public show of sacral instance" [2, p. 46] (Real of every podium), destroys itself as science about spirit, and, nevertheless, continues to exist in Internet and on television as various philosophies. For example, it is possible to allocate philosophy on "that" and on "this" party of the screen, where "screen" is a generalized image of an intermediary mediator between founders of information product and consumers. Development of philosophical skills of thinking helps to break this seeming strong barrier. For example, the good journalist is always the critic-philosopher, as well as the consumer analyzing media reality: to watch news by "eyes" of their founder means to see idea which was put by the author, without speaking about "solving" logic of creation of plots in a news, and practice of philosophizing in a Heidegger can help with true news watching.

Let's consider two concepts "media philosophy" and "philosophy of media" separately. In our opinion, these two concepts mean absolutely different phenomena. The media philosophy is a science, philosophical discipline or a present condition of philosophy as that whereas philosophy of media is a complex of technologies, or a set of most general representations of collective of this or that mass media about reality and how to present this reality most objectively therefore the philosophy of media has individual and general character. In fact, the philosophy of concrete media, for example, of the Pervy channel or Kommersant Publishing House is philosophy of their brands by which we mean a system of personal values of the relation of a brand to the area. The brand is a symbolical embodiment of a set of benefits which is received by the consumer. But if there is a philosophy of a brand of product or company, is there such brand as "philosophy"? Whether the modern philosopher needs to be engaged not

only a life reflection, but also branding of the process of philosophizing where branding is a process of "management of communicative influence on creation of a unique and attractive image of consumption object" [3]?

It is obvious that philosophy is a brand when it "comes to a podium", becomes public through media, but also philosophy becomes a property of public at lectures and seminars, not to mention political performances. But the other question is about attraction of this brand for "consumers": participants of educational process, audience of television "intellectual" shows, users of social networks. Speaking marketing and advertizing language, the brand of philosophy needs the correct positioning, that case when a philosopher decides to build philosophy into mass media system which "is no other than alienated ... structure of a theoretical show" [4, p. 48]. As a result chimerical philosophizing turns out, for example, in a format of television "intellectual" shows when the professional philosopher invited as the expert, trying to lift prestige of philosophy that is to promote image of a brand, by expression of the position concerning situation and logic of things, feels on itself relentless imperious influence of television or other media format if it is a question, for example, of interview in the newspaper or blogging form of expression. Whether it is worth speaking about a philosopher as a medium of truth when he is engaged in reproduction of effect of presence of this truth? Possibly, not, but whether the mass-medial effect created by this "philosopher on a podium" is reality? We consider yes, but this reality is outside classical opposition of falsehood and validity. However if a philosophy discourse on the media podium existing on laws of a show, still it is possible to take out for a framework of a question of its authenticity or not authenticity, in other words, this question can be lowered, other situation arises when we speak about a philosophy brand as to high school discipline: here the problem of a humanistic role of philosophizing can't be put away and therefore work on philosophy "branding", remaining medium of classical values in academic area, experiences objective difficulties of ethical and humanistic character. This reason explains why it is much more difficult to philosophy professor in technical and, especially, moral way to make a successful brand allocated with a complex of symbolical values, the market satisfying requirement and the consumer from his subject, unlike his "colleague", humanitarian philosophizing subject involved in media anyway. A philosopher in many respects "loses" to media characters when he is in media area, especially he concedes to them in "language": the philosophical thought doesn't suffer speed, it is difficult

for mass audience, and the Internet blog or a television talk-show – formats of thought, short and clear to all. All have to speak much and continuously – the law of media, and this speaking isn't aimed at the solution of problems or pronunciation of participants of conversation, but directed on creation of effect of understanding and emptiness filling because can't be more terrible than lonely silence. The way of giving of and the manner of speech of many media characters reminds public Ancient Greek sophists: conscious refusal of metaphysical loading and sense in favor of created effect of value.

Why the sense and value lose in dispute to the effects? As the answer to this question is alienated social reality of daily occurrence – that J. Baudrillard called total simulation. The original sense can be found only through the bright emotions which shortage is tested by the subject and, respectively, receives wished by means of mass media, cinema and the Internet. Reality, having turned into a product of mass production, became a brand, so, the Real (original, true, necessary) is considered that possesses a set of symbolical benefits. Emotions on the screen are "more real" daily, but what is price of this "meeting with Real"? In this regard again there is a question of what values of the philosophy which has "come to a podium" as it provides a meeting with a real state of affairs. This and without that the difficult question becomes complicated that the question of place and role of philosophy is a question of place and role of human, person, and "the situation of human" in the conditions of a mediatization of culture remains to one of deep problems of humanitarian and social science, recognizing dominating influence of media on cultural codes [5, p. 196]. The philosophizing subject solves an eternal problem: to create philosophy for the elite, or to bear it in masses as once it was done by Socrat. We consider that regardless of the made choice: submission the logic of medial reality, creation of this logic or philosophizing beyond its limits (such option is possible too) – a philosophy needs to decide what it is valuable for him, and to save a human. The attempt of philosophy to find its place in media-reality seems correct to us but with one proviso: philosophy must necessarily save its face, it must preserve dignity. The mass media engagement requires a modern philosopher to influence the minds of people. If Russian philosophers begin writing not only articles and monographs for a narrow circle of readers, but also books, and even the best-sellers like S. Zizek does, they will be much more influential and will be able to build logic of the media on their own.

Literature

1. *Savchuk V.V.* Mediareality. Media subject. Media philosophy (interview)//Media philosophy of II: Discipline borders. – SPb.: St.-Petersburg philos. society, 2009. – Pp. 226 – 241.
2. *Razinov Yu.A.* Philosophy on a podium: festinalente in the fight for logos//the Messenger of the Samara humanitarian academy. Philosophy.Philology. – 2009. – No. 2 (6). – Pp. 44-52.
3. Brand. Main concepts. – URL:http://www.taby27.ru/studentam_aspirantam/philos_design/referaty_philos_design/brend.-osnovnye-ponyatiya..html#poniatie-breeding, free [date of the last visit: 20.08.13].
4. *Koretskya M.A.* Effect realities and desert of the real: cynicism and melancholy on ontology fragments//Messenger of the Samara humanitarian academy. Philosophy. Philology. – 2006. – № 1 (4). – Pp. 42 – 57.
5. *Shaikhitdinova S.K.* Vectors of media culture // Scientific memoires. Humanitarian. – 2013. – T. 155, book 1. – Pp. 189-198.

А.Б. Лебедев, К.Н. Гедзь / A.B. Lebedev, K.N. Gedz
**How can philosophy become real: from speculations
to clever practices**

The main goal of philosophy is not to spread philosophical knowledge and philosophical worldview. Integration of philosophy with other practices is only a means for implementation of ideal, which K. Marx signified as a reality of humanity. Ultimately, philosophy like any other practice is only a bridge from person to person, one of the highest forms of self-determination of generics sense³⁸.

According to the materialistic point of view, philosophy, like other forms of spiritual production, originates and functions for satisfaction of practical needs of society. Ultimately, the true subject of any materialist philosophical judgment is practical being. In other cases the practical existence of the unconscious self partly determines the content of judgments.

From this point of view, philosophy is a symbolic / mediated way of self-determination of society (as well as individuals, social groups, clas-

³⁸ The concept of the generic essence was introduced by F. Hegel [1] and developed in the materialistic way in works of L. Feuerbach [2], K. Marx [3] and G. Lukacs [4]. It is a key for understanding K. Marx's concept of humanity. The concept of generic essence dialectically fixes the mutual determinations of the social aspect of individual activity and individual/personal aspect of social practice.

ses). Philosophy is a practice aimed to holistic definition of particular practices in the abstract and universal form. The importance of philosophy is in its ability to symbolically fix any particular practice in its wholeness, relevance and interdependence with other practices, also is in the ability, if necessary, to reorganize it. Since the movement towards the current social practices is a way of development of philosophy, it can serve society as a means of real enrichment.

K. Marx describes the history of society as a permanent process of alienation, the most important aspect of which is in specialization of labor. Since Ancient Greece philosophy became a matter of life for some aristocrats and through it acquired great possibilities for development. However, the Greek society as a whole, especially slaves, was intellectually impoverished, because the general level of human thinking rose with the advent of professional philosophers. Thus, there are two interrelated aspects of one process of intellectual history: the history of philosophy - is the story of outstanding thinkers, but the history of society - is the story of literally "insane" majority.

This situation of the dispersion of intellectual capital is similar to inherent tendency of capitalist society to the "concentration of capital in a few hands"³⁹, which produces social inequality. Therefore, society needs well-established methods of distribution of intellectual property.

In addition, intellectual inequality is not a purely ethical issue. Knowledge is included in the production process as a necessary element in the form of worker's and manager's consciousness and in the form of technology, and consequently the extension of intellectual capital contributes to the growth of labor productivity. In this case, it is not just about the professional knowledge and skills directly related to the object of the activity, but also about the cultural knowledge and skills. This is so, because any production cannot be reduced only to the substantive work, but also contains a symbolic aspect: the interpersonal relationships between colleagues, between the producer and the consumer, their communication. Today, philosophy which specializes on social and cultural issues (in its modern forms, such as social philosophy, philosophy of culture and philosophical anthropology) can provide an increment of the intellectual capital

³⁹ Sic K. Marx describes the process of capital accumulation under the regime of private property: «Accumulation, where private property prevails, is the *concentration* of capital in the hands of a few, it is in general an inevitable consequence if capital is left to follow its natural course...» [3, p. 14]

and, consequently, the economic capital. Mutual integration of philosophy and other social practices, both spiritual and material can be in four main directions.

1) Endophilosophical direction involves the reform of the subject and methods of philosophy with a focus on issues of social practice.

2) Exophilosophical / endoscientific direction is in the development of intensive and extensive dialogue with other sciences (humanities and natural science), as well as in the implementation of interdisciplinary projects.

3) Exoscientific / endocultural direction involves dialogue with socio-cultural communities on different subject areas: from art to politics.

4) Social direction consists of two basic branches of integration: with institutions of government and with business organizations, and includes means for modernization of education system.

This article focuses on the social direction of actualization of philosophy. There are possible many variations on the inclusion of philosophy into the "non-philosophical" spheres of social practice. However, in our opinion, there are two most important challenges in our days: interaction with a government and interaction with business.

Modern capitalist states are faced with the same problems that were in socialist societies in the past, which is indicated by A. Gramsci [5], G. Lukacs [4], J.-P. Sartre [6]. Mainly it is a problem of elimination of cultural dimensions in social theory and practice.

Ignoring of the cultural aspect of social being in the implementation of policy decisions places society into position of the object or thing. It is difficult to imagine a truly effective management, which does not understand that the society which is reforming has already been reformed⁴⁰. Habit cultural forms of society are immanent to it and have the objective autonomy, and therefore arbitrary forming is not possible with the "content of social systems," i.e., people.

In our opinion, this subject-object approach, which reduces culture, points out to the authoritarian model of management, and even to the authoritarian worldview. However, authoritarianism, which has become one of the causes of the collapse of the Soviet Union, is widespread today in capitalist societies, including post-soviet states. Neglect to real culture leads to ontological gap between the state apparatus and society, as well as

⁴⁰Compare the well-known K. Marx's expression: «...it is men who change circumstances and ... the educator must himself be educated» [7, p. 14].

alienation of spiritual production from the real life of societies. These oppositions are produced by essentially authoritarian ideological scheme that divides society into two classes: the dominant "subject who *has* the culture" and the "uncivilized / unenlightened object"⁴¹.

The concept of culture as the accident⁴², "optional" characteristic of the society and the individual is widespread both in socialist and capitalist societies. This idea in social consciousness functions as a real abstraction, which generates marked negative effects. However, from a practical point of view, culture is a totality of ways of activity (of individual, social group, society). More specifically, culture is a set of symbolic forms, mediating object-oriented activity, and the creating symbolic forms itself. Distribution and, mainly, implementation of this ontological interpretation of culture as immanent form of human and society seems to us as one of the key ways of overcoming the global authoritarian worldview.

Philosophy can provide for government expertise on issues of social and cultural spheres. Of course, detailed development of possible forms and methods is necessary for incorporating philosophy into government administration. However, at the initial stage, we can use resources of academic philosophy. There is already an extensive network of universities with philosophical faculties and departments in the world. These academic institutions could take on the role of "government advisers" on social and cultural issues of the regions. For example, ethical review of policy decisions, taking into account the socio-cultural special features of the region, choice of the most effective methods of implementation of political decisions and prognosis of their possible social and cultural consequences, etc.

If necessity of including philosophy in social life may be not obvious for the state apparatus, then business can get real economic benefits from the "mother of all sciences".

Ideas of the human, social and cultural capital have appeared in the social sciences from the second half of the 20th century⁴³. Originally appearing in the economic science, these concepts were regarded from side of their influence on economic capital. But at present time human capital is

⁴¹ The phenomenon of mass consumer culture is also the consequence and the symptom of this alienation of economic power and authority of culture from the people.

⁴² Compare the Marxist idea of culture as «superstructure» with the cultural politic in post-soviet states, mainly reducing to the direction of budget funds to government's institutions of arts.

⁴³ See works of T.W. Schultz [9], G. Becker [10], P. Bourdieu [11] and others.

considered as a central category in the evaluation of national wealth[8]. It took two thousand years of cultural development for humankind to recognize that exactly a human (but not technique itself) produces a useful product.

However, attempts of business to include the latest humanitarian ideas are often inefficient⁴⁴, except, perhaps, the idea of permanent staff development that is recognized today. But matter is in putting into practice a simple idea: that people work better in humanist environment. This aim of "cultivation" of business could create, for example, the «manager on culture» and consulting agency who would provide comprehensive analysis of "level of humanity" in the company or the degree of humanity at working environment, as well as giving advice on increase of the human, social and cultural capital.

In addition to the marked business-direction of philosophical innovations, there are possible measures for the integration of business and philosophy in the education system. In particular, we think that it is necessary to include such disciplines as "social philosophy" and "philosophy of culture" in educational programs in economics, as well as the inclusion of philosophical and economic disciplines (the "philosophy of the economy" or "political economy") in educational programs in philosophy. These ideas are particularly relevant for developing countries in terms of their transition to the format of the "knowledge economy".

Literature

1. *Hegel G.* Phenomenology of Spirit. Oxford: Oxford University Press, 1976, 630 p.
2. *Feuerbach L.* The Essence of Christianity. London: Trübner, 1881, 339 p.
3. *Marx K.* Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. Moscow: Progress Publishers, 1959, 133 p.
4. *Lukacs G.* The Ontology of Social Being. Volumes 1-3. London: Merlin Press, 1978, 424 p.
5. *Gramsci A.* Prison Notebooks. Volumes 1-3. New York: Columbia University Press, 2011, 2032 p.
6. *Sartre J-P.* Search for a Method. New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 1968, 224 p.
7. *Marx K.* Theses on Feuerbach // Marx/ Engels Selected Works. Volume One, Progress Publishers, Moscow, USSR, 1969, p. 13 – 15
8. *Le T. V. T., Gibson J., Oxley L.* Measures of Human Capital: A Review of the Literature. New Zealand: Treasury Working Paper, 05/10, November, 2005, 50 p.

⁴⁴ See, works on "Hawthorne experiment"[12].

9. *Schultz T.W.* Investment in Human Capital: The Role of Education and of Research, New York: Free Press, 1971, 272 p.
10. *Becker G. S.* Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education. Chicago: University of Chicago Press, 1993, 412 p.
11. *Bourdieu P.* The Forms of Capital // Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, New York: Greenwood, 1986, p. 241-258
12. *Mayo E.* Hawthorne and the Western Electric Company. The Social Problems of an Industrial Civilization. London: Routledge, 1949, 182 p.

Ю.Е. Серкова

Хайдеггер и Сартр: дискуссия о гуманизме

Вопрос о гуманизме довольно остро встал в XX веке, веке кровопролитных, бессмысленных войн, по числу жертв не сравнимых ни с какими другими. Есть ли теперь место гуманизму, человечности в этом мире? Имеет ли теперь это слово хоть какое-то значение или это пустышка? Ответ на этот вопрос попытались дать Жан-Поль Сартр и Мартин Хайдеггер.

Как известно, «Письмо о гуманизме» – это не прямой ответ Хайдеггера на статью Сартра «Экзистенциализм – это гуманизм». Хайдеггер писал свой ответ позже, французу Жану Бофре, чьи идеи были инспирированы статьей Жана-Поля Сартра. Таким образом, дискуссия о гуманизме между немецким и французским философом носила заочный характер.

Статья Сартра, по сути, является программной статьей, где он, отвечая на выпады критиков экзистенциализма, в общем, излагает основные позиции своей теории. Здесь мы узнаем, что представляет собой экзистенциализм в понимании Ж.-П. Сартра: «...под экзистенциализмом мы понимаем такое учение, которое делает возможной человеческую жизнь и которое, кроме того, утверждает, что всякая истина и всякое действие предполагают некую среду и человеческую субъективность» [1].

Далее мы сталкиваемся со знаменитым тезисом «существование предшествует сущности», который сообщает нам собственно суть экзистенциальной философии Сартра. Нет никакой предзаданной сущности, которую человеку необходимо было бы освоить, есть лишь проект человека, то, каким он хочет стать. Согласно этой позиции и примерам, которые приводит французский философ, можно сделать

вывод, что человек создает себя в обыкновенных жизненных, можно даже сказать, бытовых ситуациях, где он ответственен за каждое свое решение.

Хайдеггер также с самого начала говорит, что такое экзистенциализм в его понимании, но говорит не прямым текстом, а косвенно. Однако с первых строк письма становится понятным, что он критикует именно сартрианскую точку зрения. «...Люди видят в деятельности просто действительность того или иного действия», – пишет Хайдеггер. Сущность деятельности он видит не в принятии решений и оценке результатов этих решений, а в самом осуществлении. «Осуществить значит развернуть нечто до полноты его сущности...осуществимо только то, что уже есть» [2, с. 192]. В этом осуществлении человек и бытие нераздельны, «оно ближайшее для человека, но остается самым далеким», оно всегда больше человека и всего сущего. Следовательно, выбирает не человек, а само бытие, человек может лишь либо ответить, либо нет на его Зов. Мы не владеем бытием.

Хайдеггер называет человека «слугой», «пастухом» бытия, т.е. центр смещается с субъекта, с человека на само бытие. В этой связи немецкий философ критикует Сартра, как и вообще всю метафизику. Он говорит, что Сартр лишь переворачивает всю предыдущую метафизику, при этом, по сути, оставляя все так же, как было. Человек у него хозяин бытия, у Хайдеггера такого быть не может. Бытие, по Хайдеггеру, взывает к осуществлению. Если человек ответит на Зов, то он должен будет раскрыть бытийные феномены во всей их полноте, тогда он сможет осуществиться как человек. В противном случае у человека появляется страх перед невозможностью осуществления – экзистенциальная тревога.

Получается, что важно не существование само по себе, а осуществление, доведение до целостности. Осуществить – *producere* – про-из-вести. То есть перевести из состояния сокрытости в состояние явленности. Именно осуществление, как про-из-ведение, а не просто существование и есть человеческая жизнь. Если согласно концепции Сартра человек изобретает в каждой ситуации новый смысл, то у Хайдеггера смысл должен *быть*, а человеком он лишь обнаруживается.

Сама эта ситуация, когда человек должен ответить на «Зов Бытия», прежде услышав его, очень напоминает ситуацию с поиском призвания. Сущность мысли заключается в мышлении, только будучи захваченной бытием мысль существует так, как должна быть. Точно

так же и человек: не прислушиваясь к бытию, не будучи им захваченным, он не в состоянии осуществить свое призвание. Именно захваченность бытием собирает человека как личность, и он находит призвание. Когда нам этого не удастся осуществить, когда мы не можем найти смысл, открыть его, осуществить, мы испытываем страх, называемый экзистенциальной тревогой.

Вообще, если более подробно рассматривать концепции одного и другого философов, то мы увидим множество различий. Иногда даже удивляешься, как этих двух совершенно разных мыслителей причисляют к одному направлению экзистенциализма.

Итак, как же Сартр понимает гуманизм?

Начинает он с того, что выделяет два возможных смысла слова «гуманизм». Это может быть теория, рассматривающая человека как высшую цель и ценность. Что его не устраивает в этой точке зрения? Во-первых, такая теория ведет к культу человечества, который может привести к различным крайним формам, вплоть до фашизма. Во-вторых, человек никогда не может рассматриваться как цель, потому что он (человек) всегда незавершен.

Второй смысл гуманизма, который предлагает сам Сартр, заключается в том, что человек, пребывая в заброшенности, сам решает свою судьбу, только он является законодателем, но он должен реализовываться по-человечески, не погружаясь вовнутрь, а ставя себе цели вне себя, в сообществе с другими.

Хайдеггер подходит к рассмотрению гуманизма с двух разных позиций:

1. гуманизм как понятие, слово;
2. гуманизм как исторически развивавшийся феномен.

Изначально немецкий философ отталкивался от вопроса Ж. Борфе, который спрашивал его о том, каким образом можно вернуть какой-то смысл слову «гуманизм». Хайдеггер указывает на то, что уже в самой постановке этого вопроса содержится явное указание на утрату термином своего значения. И, как следствие, возникает вопрос, так ли уж необходимо сохранять этот термин. Почему, спросите вы? В этой связи он пишет о проблемах в языке, проявившихся сейчас, но назревавших еще со времен Платона и Аристотеля. Хайдеггер пишет о «единообразной доступности всего для всех, игнорирующей все границы», из-за чего язык опустошается, слова теряют смысл [2, с. 195]. Само общество требует прикрепления различных -измов для большей доступности, которая на деле есть нечто недостижимое.

Как мы помним, язык, с точки зрения Хайдеггера, есть «дом бытия». Что это значит? Язык – не просто средство артикуляции нами каких-то идей, но и говорение бытия. В языке сама мысль прислушивается к бытию, мыслит его, и тогда человек слышит бытие. Не каждый способен услышать этот «Зов Бытия», о-существить его. Однако сейчас язык, по Хайдеггеру, служит нам «орудием господства над сущим», используется для «абсолютного опредмечивания всего на свете». Человек может дать имя чему угодно, при этом сущность вещи останется сокрытой, тогда как язык должен, согласно Хайдеггеру, приоткрывать нам истину, являть ее в себе. Чтобы вернуть слову «гуманизм» значение, говорит Хайдеггер, нам придется определить его смысл заново, вернуть ему «бытийно-исторический смысл». Но, если мы определим смысл слова заново, стоит ли тогда сохранять то же самое слово, т.е. «гуманизм»?

Что еще, кроме пустоты слова «гуманизм», не устраивает Хайдеггера? Это становится очевидным, когда мы прослеживаем его обращение к исторической стороне вопроса.

В чем суть гуманизма? В возвращении человеку его сущности, человечности. Обращаясь к истории, Хайдеггер говорит, что впервые гуманистичность была поставлена как цель в эпоху Римской империи. Тут *homo humanus* («человечный человек») противопоставляет себя *homo barbarous* («варварский человек»). Человечный человек – это римлянин, усвоивший греческую культуру. Здесь гуманизм проявляется на стыке римской цивилизации и греческой культуры как образованности человека, как пайдейи.

Далее Хайдеггер обращается к Возрождению, где мир обращается все к той же греческой «пайдейе», но в более позднем облике, в котором она была усвоена в Риме. Гуманизм здесь так же, как и в древнем Риме, противопоставляется варварству, но негуманное теперь – это готическая схоластика Средневековья.

Таким образом, немецкий философ приходит к выводу, что в какой бы период человечество ни возвращалось к идее гуманизма – это всегда «культивирование человечности», так или иначе обращенное к ценностям античной культуры. Однако его не устраивает, что каким бы ни был гуманизм по форме своего учения или по способу осуществления, общим моментом всегда оказывается то, что человечность человека определяется на фоне некоего уже утвердившегося истолкования природы, истории, мира, т.е. «сущего в целом».

Здесь мы снова сталкиваемся с частым объектом критики Хайдеггера – с метафизикой. Связь гуманизма и метафизики, по Хайдеггеру, неразрывна и неизменна. Она заключается в том, что либо гуманизм основан на определенной метафизике, либо он сам себя делает основой метафизической теории, и, следовательно, всякий гуманизм остается метафизичным. Всякая метафизика мешает поставить вопрос об отношении человека к бытию потому, что сущность человека здесь выступает как нечто самопонятное и само собой разумеющееся. Хайдеггер в своей теории утверждает обратное: сущность человека состоит только в том случае, когда и если он будет в состоянии услышать и о-существовать «Зов Бытия».

Итак, каким должен быть гуманизм? В начале письма Хайдеггер пишет, что гуманизм – это «раздумье и забота о том, как бы человеку стать человеческим, а не бесчеловечным, негуманным, отпавшим от своей сущности». Что такое человечность человека? Человечность человека в его сущности. «Экзистенция есть то, в чем существо человека хранит источник своего определения» [2, с. 200].

Экзистенция – это стояние в про-свете бытия, осуществление человеком «Зова Бытия». Бытие само себя кажет, а человек лишь помогает ему. «Быть в истине бытия, хранить истину бытия» и есть главная задача человека [2, с. 202]. Здесь мы видим некую направленность на будущее, т.е. существование в про-свете значит, что бытие нам как бы освещает дорогу в будущее, и человек находится в этом просвете. Только там он и может существовать как человек, осуществлять истину бытия. «Человек существует в про-свете бытия», т.е. бытие светит в будущее, а человек обитает в этом просвете, осуществляя заботу о бытии, продумывает наперед, как осуществить «Зов Бытия». Сущность человека и есть осуществление бытия.

Здесь невозможно и неправомерно такое разделение, как у Сартра, мы не можем отделить сущность от существования. Сущность человека заключается в о-существовании бытия, в заботе человека о бытии, в существовании его (человека) в про-свете бытия.

Таким образом, мы видим, что оба философа предлагают нам разное содержание понятия «гуманизм». Различие это основано на разнице понимании двумя философами соотношения между существованием и сущностью человека.

Неверно рассматривать эти две работы как подведение неких итогов, как сумму того, что человечество, наконец, «решило» по по-

воду гуманизма. Вопрос о том, что же такое гуманизм, имеет ли он еще какой-то смысл, значимый по сей день, остается открытым. Возможно, сейчас он стоит еще более остро, чем в послевоенное время.

Литература

1. *Сартр Жан-Поль*. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Скепсис – научно-просветительский журнал: свобода начинается с сомнения. URL: http://sceptsis.net/library/id_545.html (дата обращения 23.08.2013)
2. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // *Время и бытие: Статьи и выступления*. – М.: Республика, 1993, с. 192-220.

А.А. Тарасов

Гуманизм эпохи когнитивного капитализма

Не зависящий ни от кого и ни от чего автономный человек с только ему присущей природой – для современной цивилизации совершенно бессодержательное понятие. Сегодня проблема общественной жизни – это проблема объединения индивидуальных действий и пределов такого объединения, и даже добро здесь — это понятие, то есть нечто, возникающее из образа мыслей, нечто изменчивое. Поэтому всё чаще говорят – «нажить добро». Современная капиталистическая цивилизация добро только накапливает и потребляет. В ней всё больше «добра» и всё меньше добрых людей.

Наряду с концептом «капитализм» Новое время часто определяют, используя понятие «гуманизм», – идёт ли речь о том, чтобы приветствовать рождение нового человечества, новых людей или чтобы возвестить о «смерти человека». Большинство начинают не с части, а с целого. С гуманизма, а не с самого себя. Гуманизм уравнивает людей. Всё теперь человеческое. Везде гуманность, и ничего не надо делать, чтобы быть человеком.

«Классический» тип гуманизма – идеология «центрированного субъекта», в рамках которой то, что мы называем обществом, становится непонятным, ибо его масштаб, его устойчивость, длительность его существования оказываются лишены каких бы то ни было оснований. И потому возникает потребность в «постгуманистическом повороте», в рамках которого исследователям для того, чтобы понять «современность» и «человека», приходится вставать на антигуманистическую позицию.

Например, с точки зрения Б. Латура, гуманизм конструируется по контрасту с объектом, оставленным на откуп гносеологии. Именно по этой причине мы не понимаем ни человека, ни природу. Для «нововременных» природа одинакова для всех, поскольку её определяет универсальная наука, то есть то, что лежит по ту сторону человеческого; человек же свободен, поскольку наделён свободой воли и разумом, то есть тем, что лежит по эту сторону человеческого, слишком человеческого. Исходя из этого, схематично всё Новое время можно свести к трём пунктам:

1) Хотя мы и конструируем природу, она существует так, как если бы мы её не конструировали; 2) хотя мы не конструируем общество, оно существует так, как если бы мы его конструировали; 3) природа и общество должны оставаться абсолютно различными и никогда эксплицитно не смешиваться [1, с. 97].

Эти три гарантии, взятые вместе, позволили людям Нового времени изменить масштаб мышления. Человек этой эпохи получил возможность использовать природу во всех аспектах фабрикации своего общества, продолжая, тем не менее, приписывать ей радикальную трансцендентность; он получил возможность стать единственным творцом своей судьбы, тем не менее продолжая поддерживать существование своего общества за счёт мобилизации природы.

Таким образом, у модернизации существовала ясная цель. Она позволяла провести чёткое различие между законами внешней природы и конвенциями общества, что влекло за собой появление устойчивого и непрерывного фронта радикальных революций, происходящих в науке, технике, управлении, экономике, религии, и действовало как бульдозерный щит, после которого прошлое навсегда исчезало и открывалось будущее, что в своей совокупности и даёт нам «современность». Размах мобилизации природы прямо пропорционален невозможности непосредственно помыслить её отношения с социальным порядком. Чем более чиста наука, тем более тесно она связана с общественным устройством. Поэтому когда мы изымаем природные силы, подмешанные в коллективы, что происходит в случае «гуманизма», тогда осадок, который мы называем обществом, становится непонятным. Тогда мы пытаемся принять огромные психологические объяснения для того, чтобы объяснять столь же огромные следствия, тогда как во всех других научных областях «нововременные» искали малые причины больших следствий.

Поток Нового времени был создан систематической связью, объединяющей тех, кто сосуществует одновременно, в одно связное целое. Необратимость хода времени здесь во всё увеличивающейся степени вызвана трансцендентностью науки и техники, которые, на самом деле, ускользают от какого бы то ни было понимания. И этот многослойный поток становится всё более турбулентным. В связи с этим, точно так же, как потребовалось полностью изменить структуру коллективов, чтобы вместить гражданина XVII века и рабочего XIX века, сегодня мы вынуждены полностью изменить самих себя, чтобы завтра создать место для порождённых наукой и техникой новых «субъектов». Это новое место расчищает когнитивизм – методология наук об искусственном, *the sciences of the artificial*. Природа и общество здесь растворяются в «третьей реальности», единой «эко-системе», информационном пространстве. Как на смену гносеологии, являющейся теорией знания внешней реальности, пришла эпистемология, то есть теория знания как особой реальности, так и последнюю начинает теснить когнитология – теория всей реальности как особого знания.

Большее количество объектов требует большего количества субъектов. Большая степень субъективности требует большей степени объективности. Поэтому мы не знаем о социальном ничего, что не было бы определено тем, что, с нашей точки зрения, мы знаем о природном, и наоборот. Горизонт научности отныне строго ограничен социальным горизонтом, в то время как социум пополняется структурными элементами и системными зависимостями из мира техники и фундаментального знания. Природа и общество всё также эксплицитно не смешиваются. Но их имплицитная связь становится всё более очевидной. Наука и социум выступают здесь как взаимообусловленные образы друг друга. Всё реже говорят здесь о человеке и о мире, и всё больше - о *complex adaptive systems*. Кроме того, если архаичная неразделимость природ и обществ имела тот недостаток, что было невозможным осуществлять экспериментирование в большом масштабе, поскольку любая трансформация природы во всех аспектах должна была согласовываться с социальными трансформациями, и наоборот, если современность ввела это фундаментальное различие природы и общества и на нём была основана, то сегодня речь идёт о «новом разделении» - человека и общества, необходимом для очередного изменения масштаба, для которого требуется избавить общество от связи с человеком, дабы

включать в него любые «нечеловеческие» элементы, любые техники и технологии, а человека – от общества, чтобы его можно было напрямую «трансформировать», не оглядываясь на социум. Всё вместе это образует фундамент «постгуманизма». И, наконец, становится очевидным, что наука изначально была ни чем иным, как изменением масштабов и их произвольным смещением.

Следует отметить, что гуманизм и современность получили свою подлинную каноническую формулировку только с появлением кантианства – этой «коперниканской революции» в сознании: вещи-в-себе становятся недоступными, в то время как трансцендентальный субъект симметричным образом бесконечно отделяется от мира. Тем не менее, знание здесь оказывается возможным только посередине, в точке существования феноменов, за счёт приложения к ним двух чистых форм, вещи-в-себе и субъекта. Согласно концепции феноменализма Э.Маха, являющейся следующим промежуточным протоисточником когнитивизма, оказывается, что в философии Канта концепция «вещи-в-себе» не нужна и её вообще можно отбросить. Развивая эту мысль, когнитивисты приходят к заключению, что в психологии чувственного восприятия Маха концепция «простых и чистых ощущений» не имела смысла. Поскольку Мах обозначил как «отношения» так много связей между ощущениями, постольку вся структура чувственного мира имеет источником «отношения», а значит, можно вообще отбросить концепцию простых и чистых ощущений, которая имеет такое большое значение у Маха. А значит, личный взгляд, личное мнение, чувства и эмоции можно заменить более «объективной» субстанцией, «коллективным разумом».

Например, многие исследователи отмечают удивительное сходство между описываемой Ф. Хайеком «структурной природой экономики» и «структурной природой мозга». Согласно Хайеку, все т.н. «проблемы мозга» связаны с когнитивными ограничениями. Идея о том, что в ограничениях – сила мозга, была известна ещё со времен Канта и является основанием для всех т. н. «конструктивистских» теорий познания. Что действительно новаторское у Хайека, так это постановка вопроса о том, как мозг и рынок решают по сути одну и ту же задачу преодоления внутренних ограничений знания. Хайек отвечает на этот вопрос так: посредством установления связи между элементами, которая гораздо важнее самих элементов. Только после установления связи мы и можем различить элементы. То есть коммуникация конститутивна для элементов. Только когда связь

установилась, тогда только выделились элементы, которые лишь через эту связь и смогли себя осознать. Таким образом, у Хайека речь идёт о своеобразном «институционализированном разуме». Чем больше связей и коммуникаций, чем лучше они автоматизированы, тем умнее сообщество даже чисто механически соединённых «индивидов». Автоматизация здесь выражается в институционализированных формах, самые экономные из которых в плане трансакционных издержек и становятся фоновым сознанием; и чем менее они видимы и, соответственно, чем более они автоматизированы, тем больше они высвобождают энергии для формирования «ума», который отдельный интегрированный элемент сообщества может направить на «познание» внешнего мира, ещё не познанного. За счёт такого расширения происходит рост экономикса трансакционных издержек и когнитивного капитализма.

Важно вспомнить о том, что Хайек обратился к проблемам теории мозга в начале 30-х годов, после так называемого «когнитивного поворота», выделяемого многими исследователями его творчества, который начался уже после выхода его наиболее фундаментального теоретического труда по экономической теории «Цены и производство» (1931), тогда как работа «Закон восприятия», специально посвящённая им теории мозга, впервые была опубликована в США в 1952 году. На основании этого становится понятным, что именно социальная теория Хайека информирует его теорию разума, а не наоборот. То есть это – специфически «капиталистическая» гносеология-эпистемология. Когнитивизм.

Чтобы лучше понять мысль Хайека, следует обратиться к одному его, на первый взгляд, очень парадоксальному высказыванию из «Закона восприятия»: «Чем дальше мы удаляемся от простейших сенсорных данных и всё более приближаемся к сознательному опыту, тем более важным становится знание в терминах «простейших элементов», и тем всё более нивелируется знание в терминах «сознания». [2, р. 170] Иначе говоря, чем выше уровень решений, тем уже бутылочное горлышко внимания. Чем важнее задача, тем более целенаправленна и поэтому проста операция. Для самого умного решения сознание не нужно. И потому речь должна идти не об управлении мотивами, а об управлении микро-мотивами, о косвенном контроле, лежащем в основании «софтвера». Подобным же образом, например, Д. Деннет, один из наиболее известных представителей когнитивной науки, редуцирует сознание к информации, которой

обладает тело. Но телу не нужно сознание, чтобы чему-то научиться. Наоборот, сознание здесь – препятствие. Поэтому когнитивисты и говорят, что «познание» может происходить и чаще всего происходит без сознания.

У Хайека сознание может существовать только как часть другой независимо существующей структуры или порядка, хотя сам этот порядок продолжает существовать и развиваться, лишь поскольку миллионы сознаний постоянно усваивают и модифицируют его по частям. «Человек принял новые правила поведения не потому, что был разумен, – он стал разумен, подчинившись новым правилам поведения» [3, с. 484]. Соответственно, человека делает добрым, «человечным» не природа и не разум, а «полезность», и единственная «полезность», о которой мы можем говорить, вовсе не та, что известна действующим лицам или кому бы то ни было, но лишь наделенная самостоятельным бытием «полезность» общества в целом, нечто уже исполнившееся в этом мире. При этом забывается, что бесчеловечность современного общества есть следствие безличного характера экономики, где люди трудятся под давлением необходимости во имя неведомой им цели, и все попытки оправдания такого положения, включая когнитивизм, очень похожи на некую новую разновидность мифа.

Миф – это всегда «чрезмерно обоснованное слово». Не желая ни раскрывать, ни ликвидировать понятие, он его натурализует. Задача мифологии капиталистического общества, в том числе гуманизма, во всё большей степени принимающего форму когнитивизма, заключается в установлении простейшего равенства между видимым и сущим. В силу этого возникает даже своеобразная буржуазная «реальность», в которой всё поддается подсчёту и в которой подвергается осуждению личное сознание, или даже лучше сказать – личный Взгляд.

Литература

1. *Латур Б.* Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Б. Латур. – СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. – 240 с.
2. *Hayek F.A.* The sensory order. An inquiry into the foundations of theoretical psychology / F.A. Hayek. – Chicago: The University of Chicago Press, 1952. – 209 pp.
3. *Хайек Фридрих Август фон.* Право, законодательство и свобода: Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики / Фридрих Август фон Хайек. – М.: ИРИСЭН, 2006. – 644 с.

Н.А. Терещенко
Возрождаем ли гуманизм?

Идея гуманизма – одна из самых притягательных и сильных по своему воздействию на сознание людей идей, которые выработало человечество. Уверенность в том, что все в этом мире, за исключением самого мира, сделано человеком, поставила его в привилегированное положение (конечно, с точки зрения самого человека), фактически превратив его в господина мира. Чрезвычайно ярко и даже с некоторым вызовом эта мысль высказана Д. Манетти: «после первоначального и еще не законченного творения мира все, по-видимому, было изобретено, изготовлено и доведено до совершенства нами. Ведь наше, т.е. человеческое, поскольку сделано людьми, то, что вокруг: все жилища, укрепления, города... Наши – живопись, скульптура, ремесла, науки. Наконец, наши – все орудия, достойные удивления и восхищения. Они были созданы и изготовлены ... благодаря пронизательности и остроте человеческого или, скорее, божественного(!) разума» [1, с. 148-147].

Однако это привилегированное положение в логике обратной стороны титанизма (А.Ф. Лосев) вызвало к жизни и все негативное нутро человеческой сущности, что в конце концов привело к идее дегуманизации культуры, жизни, общества, истории.

Спор о возможности или невозможности гуманизма идет уже сто лет. Кто-то вслед за Ницше исходит из двойственности, амбивалентности человеческой природы, говорит о том, что в человеке все ярче сегодня проявляется его звериное начало, и вряд ли стоит строить мир по мерке этого зверя-человека. Кто-то вслед за Хайдеггером упрекает человека в амбициях быть господином сущего и в отпадении от бытия. Но обе логики свидетельствуют о том, что сегодня сценарий развертывания культуры, который носил имя «гуманизм», невозможен. Вместе со словом в пространство, структурируемое термином, вползают смыслы, которые не укладываются в желаемую традиционную логику трактовки гуманизма, но которые, что становится все более очевидным, порождены самой этой логикой. Порядок слов должен соответствовать порядку вещей, а порядок вещей, вызвавший к жизни концепт гуманизма в его классическом, незамутненном и достаточно светлом виде, ушел навсегда.

Однако стоит помнить, что все эти возражения – суть плод мысли зрелого, позднего, но все же модерна. И естественное обнуление многих модернистских концептов, которое произошло в эпоху ‘post’, все же нельзя сбрасывать со счетов. Во-первых, как говорит У. Эко, порядок слов уже давно перестал следовать порядку вещей, и это стало нормой. Во-вторых, сегодня стала очевидной не только связь эпохи постмодерна со Средними веками (о чем пишет все тот же Эко), но и ее родство с Возрождением, которое проявляется хотя бы в том, что обе эпохи носят ярко выраженный переходный характер. Кроме того, обе эпохи поставили человека перед необходимостью переосмысления своей собственной природы. Результат этого осмысления, конечно, будет разным, параллели всегда чреваты ложным узнаванием, но все же игнорировать их тоже нельзя. Поэтому и возникает вопрос: не воссоздастся ли в эпоху ‘post’ некоторая новая (обновленная?) база для идей, созвучных идеям гуманизма в их классическом виде и варианте.

Человек Возрождения, рискнувший переосмыслить свое предназначение в этом мире, родился на переломе эпох, в период смены исторических парадигм, его появление знаменовало завершение общинного человека. Рождалась индивидуальность. О рождении индивидуальности говорилось так же много, как о самом Возрождении или о гуманизме. Социальные причины этого процесса проанализированы и сочтены, историческая неизбежность прописана. Отношение к античности и едва завершающемуся средневековью, казалось бы, определено. Но, думается, все же недооцененной оказалась главная причина мыслительных и социальных экспериментов эпохи. Как хорошо сказал М. Кантор, человек Возрождения прежде всего должен был переосмыслить свои отношения с Создателем. В этом переосмыслении нет, например, трагизма и надрыва отношений с Богом эпохи пророков. Так, богоборчество, как полагает А. Мацейна, свойственно книге Иова: «Я буду спрашивать, а Ты отвечай!». А в Возрождении такого надрыва нет, оно более гармонично. Это переосмысление носит черты компромисса, что тоже связывает эпоху с Античностью, когда было принято сговариваться с богами («Создатель, оговорим сферы творчества! Отдай нам искусство, а мы не претендуем на мир»). Это была перемена правил игры в самой игре, в этом переосмыслении есть легкость творчества и тяжесть его результатов, есть серьезность игры ребенка, в которой нет правил, а есть фиксация успеха или поражения: «а теперь я буду творец, а ты – мое творение». Но мерилom отношений был сам Бог. Поэтому и че-

ловек начинает мыслиться богоравным существом. Это тоже от античного эпоса, но уже с добавлением знания греха гордыни и знания того, что богом быть невозможно, а на костер попасть – легко!

Логика этого переосмысления была задана логикой самого христианства. Интересно, что Н.Н. Трубников называет рождение идеи христианства великой революцией, более великой, чем все социальные революции. «Завоеваний этой революции хватило на 2000 лет, потому что она сумела заявить о ценности более высокой, чем ценность стада, племени или рода, т.е. о ценности личности. Ее не хватило еще на 1000 лет, потому что она, освободив человека из-под власти рода и стада, связала его властью неба, властью абстракции, которая именно потому, что она была только абстракцией, постепенно превратила власть всеобщего принципа в принцип всеобщей власти (в этом отношении учение социализма есть вывернутое наизнанку христианство), т.е. пришла в свою противоположность, изжила себя» [2, с. 49].

Не будем сейчас очень уж пристально всматриваться в эту цитату, заметим лишь несколько моментов, которые, как нам кажется, важны для нашего разговора. У этой революции не могло быть иного исхода, так как личность, которую она освободила – это была лишь Личность Бога, в рамках этой традиции – не индивидуального, но Одного! Все остальные играли в очень важную и ценную с точки зрения именно социальности игру: «все вторые после Бога». И именно в среде «вторых» и возникало якобы равенство. Именно поэтому, когда культура пришла к идее секуляризации, то человек не мог не присвоить себе одежды божественной личности, а божественная власть принципа личности не могла не переродиться в принцип всеобщей жестокой власти социальной скобки. Той институциональной, технологической социальности, которая всегда уже, жестче и грубее обществу.

«Светлым утром Возрождения» (как называет этот период все тот же Трубников) эти абстрактные конструкции еще не были столь очевидны. Принцип личности (кстати, социальный принцип) еще не явил себя так отчетливо, а лишь мерцал в рождающейся индивидуальности, которая как раз и является носителем уникального, неповторимого, единичного. Индивидуальность еще не превратилась во всеобщую страсть, еще не стала признаком типичности, еще не стала достоянием каждого, еще не опошлится.

По сути дела Возрождение было своего рода новой теодицеей (и опять, как в Античности, теодицея и антроподицея отражают и выстраивают друг друга). Недаром его второй стороной была Реформация. Страдающий Бог вырывался из грязных рук церкви и становился по-настоящему свободной Личностью, существом, с которым можно выстраивать отношения напрямую. И здесь превращение говорящего с Богом в самого Бога было просто неминуемым.

Философия модерна хорошо видит последствия этого процесса: девальвация индивидуальности, омассовление личности и абсолютизация принципа власти в ее тоталитарных социальных формах. Все это, безусловно, приводит к критике идеи гуманизма, что в философском плане было сделано в рамках критики метафизики субъекта. Но вот случился 68-й год, и действие критики было заменено и отменено критикой действием. По сути дела ситуация структурно повторилась. Человек опять был поставлен перед необходимостью выстраивать свои отношения с Абсолютом, который теперь принял форму тоталитарного государства и политической власти.

В общем и целом история повторяется. Сначала, как трагедия. Теперь – как трагифарс. Логика выстраивания отношений с новым абсолютом примерно та же: чтобы вступить с ним в равноправный диалог, нужно взять на себя часть его функций. В логике социальной и политической риторики это означает необходимость развития (формирования там, где его нет) гражданского общества. Но на практике это оказывается совсем не просто. И не только потому, что государство, реальные политические силы не хотят отдавать свою власть этому гражданскому обществу, а потому, что сам человек совсем не всегда хочет брать на себя ответственность за общество. Совсем не всегда хочет сознаться: «все в этом мире (за исключением самого мира) сделано нами!». Значит, и этот абсолют и произвол власти – это тоже то, что сделано нами. Возможно, в силу той вины, о которой говорил Р. Гвардини – вины заблуждения, что общественный закон вершится сам собой, без моего участия. Вины забвения разницы между властью и Богом. Не случайно стали необходимыми и критика гуманизма в логике Просвещения, и Кантов категорический императив, и напоминание человеку о том, что человек не может быть для другого средством, но только целью. Стало необходимо вспомнить, что если ты хочешь занять место Бога, то и твои действия должны стать той максимой, которая действует по принципу закона, ибо Бог есть закон, а закон есть Бог. В общем, негативная сторона гуманизма была из-

вестна задолго до Ницше и Хайдеггера. Просто противоречия гуманизма были еще не так очевидны, а его света еще хватало на то, чтобы осветить путь Просвещения.

В общем, ситуация Возрождения в чем-то повторяется в ситуации post-mo и post-post-mo. Но вызовет ли она к жизни идею гуманизма? Захочет ли человек стать новым богоборцем, борцом с властью в ее самых разных проявлениях (от власти политического до власти эстетического произвола и этического ригоризма).

Думается, что призрак гуманизма будет еще долго будоражить умы людей, делом которых является мысль. Но этот реанимированный (а, может быть, и новый) гуманизм вряд ли приобретет масштаб общественного движения, ведь быть гуманистом сегодня – это взять на себя ответственность за общество, за его жизнь и за его возможную смерть. Хотя, хотя... Если вспомнить слова П. Козловски о том, что постмодерн – время, которое дано человечеству для того, чтобы стать достойным своей гибели [3, с. 34], то надо признать, что эта мысль вполне экзистенциальна, только в просвет бытия Петером Козловски поставлен не человек-индивид, а общество или общественный человек. А по мнению Сартра, как известно, экзистенциализм – это гуманизм. Так что, все может быть.

...Любая сильная идея (а гуманизм – это, безусловно, сильная идея) не может быть исчерпана до конца в отведенное ей историей время, а значит, она имеет шанс на возвращение. В общем, все возможно. Или – возможно все. Главное – знать, что существует темная сторона луны, обратная сторона титанизма и не попасть в западню очарования абстрактной гуманистической риторики.

Литература

1. Цит. по: *Ревякина Н.В.* Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV – первой половине XV в. / Н.В. Ревякина. – М.: Наука, 1977. – 272 с.

2. *Трубников Н.Н.* Без четверти двенадцать (к вопросу о преодолении духовного кризиса европейской культуры) / Н.Н. Трубников // Вопросы философии. – 1993. – №1. – С. 48-50.

3. *Козловски П.* Культура постмодерна: общественно-культурные последствия технического развития / Пер. с нем. / П. Козловски. – М.: Республика, 1997. – 240 с.

Е.Л. Яковлева

Гуманизм – постгуманизм – трансгуманизм – техногуманизм... Что дальше?

В поисках человеческого, слишком человеческого...

Название статьи коррелирует с современными характеристиками человека: постчеловек – трансчеловек – техночеловек. Осуществим одну из множества попыток разобраться с понятиями, производными от них и выводящими на проблему гуманизма.

В современном мире происходит интенсивное изменение «человеческого кода» культуры (Запесоцкий Ю.А.), искажаются/разрушаются общепринятые системы ценностей (религиозные, нравственные, эстетические), тиражируются пороки (насилие, агрессия, цинизм, ложь), превращаясь в товар (прибыльную индустрию). Расширяется поле девиантного, эпатажно-трансгрессивного поведения, пускающегося в тираж посредством СМИ и становящегося нормой. Подобное приводит к искажению образа и сути самого человека, в котором начинают преобладать деструктивные энергии. Современный человек, живя в мире соблазна/потребления и чувствуя «невыносимую лёгкость бытия», начинает терять нечто главное, постоянно ускользающее от него – Смыслы научных, религиозных, нравственных ситуаций. Высокие технологии, ускоряющаяся скорость смены событий и громадные потоки информации обрушиваются на человека, поглощая его настолько, что он забывает самого себя, кто он есть и в чем состоит его предназначение. В жизнь человека проникают различные формы Ничто (виртуальная реальность, капитал), начинающие занимать главенствующие позиции, а сам человек оказывается на грани перехода в ничто/ничтожество. Вспомним, еще М. Хайдеггер предупреждал: ничто ничтожит человека. Несмотря на неограниченную свободу, человек, пребывая в состоянии кризиса, растерянности и незнания, готов к обратной ситуации – «бегству от свободы». В связи с этим актуальной становится проблема возрождения самого человека и человеческого отношения к бытию. Это обстоятельство заставляет вспомнить идеи гуманизма.

Гуманизм как мировоззренческая доктрина провозглашает человека в качестве высшей ценности, утверждая его права на свободу и развитие, проявление способностей и счастье. Идеи гуманизма, пронизывающие собою все социокультурное пространство, в качестве ос-

нового критерия бытия и оценки выдвигают человека и его блага. Проявив себя на Древнем Востоке и в Античности (гуманизмом пронизаны философские идеи Конфуция, Сократа, Аристотеля, Эпикура и др.), он набрал обороты в эпоху Возрождения, заложив основы для дальнейшего развития науки, искусства, политики, экономики и общественной мысли. Согласно И. Канту, гуманистична философия, занимающаяся критикой практического разума, под которым он понимал гуманные по своей сути моральное сознание и нравственность: «Максима благоволения (практическое человеколюбие) – долг всех людей друг перед другом (все равно, считают их достойными любви или нет) согласно этическому закону совершенства: люби ближнего своего как самого себя» [1, с. 391]. В кантовской этике именно *человек выступает высшей ценностью*, все поступки которого должны быть ориентированы на общее благо. Философ подчеркивает: при выборе своего поведения человек должен руководствоваться общечеловеческими правилами, являющимися для него безусловным повелением и получившим свое воплощение в категорическом императиве.

Безусловно, гуманистические идеи в социальном всегда находили оппонентов (вспомним и нигилистические взгляды Ф. Ницше, и идеологию фашизма). Но именно посредством подобных контрастов высвечивался положительный пафос гуманизма и его ценностей.

В XX и в начале XXI веков пространство социального подверглось коренным ломкам и трансформациям, коснувшимся и гуманизма. Мишель Фуко провозгласил «смерть человека», что было связано с разрушением гуманистического образа человека и его прорывом в Иное измерение. Появилась точка зрения, согласно которой гуманизм нельзя считать единственно верной мировоззренческой системой. Так, Ролан Барт говорил, что идея «мирового сообщества» европейского гуманизма, утверждающая равноценность всех культур, неистинна. В этом же русле мыслил и Билл Ридингс, считая, что гуманизм несправедлив в своих попытках воплотить идею всеобщего единства, что особенно ярко проявляется во взаимоотношениях с Другими. Психиатр и философ Франц Фэнон считал, что гуманизм унифицирует бытие, лишая его разнообразия. Подобные выводы были сформированы на основе исследований психики колонизированных наций, которым навязывался чуждый язык. В результате человек лишался целостности природы и личной свободы: его сознание подстраивали под чужие/Другие ритмы, разучивая критически мыслить.

Сегодня философы и ученые, заглядывая в будущее, формируют парадигму постгуманизма, трансгуманизма и техногуманизма. Очертим контур этих понятий, постепенно захватывающих социокультурное пространство.

Понимание постгуманизма неоднозначно. Одни считают, что постгуманизм противоположен гуманизму и представляет собой новый виток его развития в пост-эпоху; другие связывают его с потерями, в том числе самого человека, его корней, веры и ценностей. Постгуманизм, являясь вторичным образованием от гуманизма, с одной стороны, осуществляет попытку уйти от него, а с другой стороны – исправить его недостатки (несправедливость, противоречия). В отличие от гуманизма постгуманизм не принимает антропоцентризма, подчеркивая, что человек представляет собой эволюционирующую часть природы, постоянно преображаясь и изменяясь. Итогом продолжающегося эволюционного процесса станет преобразованный путем передовых технологий постчеловек, получившийся при соединении с машиной. Заметим, современная эволюция имеет не естественный, а искусственный/технологический характер, превращая человека в постав и часть техносферы. Именно посредством последней можно создать искусственные органы, усилить действенность интеллекта, интегрируя сознание человека в компьютер. Как справедливо пишет Луи Альтюссер, личность в постгуманизме – явление искусственное, потому что она становится результатом развития технических условий. Жан Бодрийяр в своей характеристике постгуманистической реальности подчеркивает, что это господство искусственной среды, проникающей в мир естественного. Машинный мир, заботясь о человеке, порабощает его, делая зависимым от технологий и беспомощным. При этом в искусственном мире периодически происходят сбои, в результате чего машины не могут справиться с возникающими странными вирусами и это приводит к катастрофам. Философ подчеркивает, что функция этих вирусов имеет своей целью спасение системы от порядка, однообразия и предсказуемости, то есть прозрачности.

В постгуманистической эре мерилom ценности станет интеллектуально-технологический потенциал, что вызывает огромное количество опасений, касающихся будущего человека и его бытия. Дело в том, что постгуманизм может стереть своеобразие и неповторимость человеческой индивидуальности: технологии сформируют некую единую модель человека, связанную с машинами – например,

постчеловека (posthumans) или киборга (бесполой гибрид машины и человека). Здесь гуманистическая вера в безграничность возможностей разума человека может обернуться трагедией: искусственная научно-техническая реальность начнет превалировать, разрывая все связи с естественным, трансформируя человека, меняя ход времени и понятие пространства, нарушая баланс бытия. Согласимся с М. Фуко, у которого в понимании постгуманизма присутствуют пессимистические оттенки: современные формы бытия человека, связанные с ним идеи гуманизма, Истины и Добра постепенно исчезнут, «как лицо, начертанное на прибрежном песке». Очередной поворот бытия и его новая эпистема, акцентирующая внимание на знаниях и технологии, подвергнет трансформациям само бытие человека в непредсказуемом направлении.

Если сравнить гуманизм и постгуманизм, то акценты в них имеют следующую расстановку: гуманистический идеал предполагает теоантропоцентризм, а постгуманистический – техноантропоцентризм с доминированием искусственной, технической среды. Тем не менее, ценность постгуманизма заключается в том, что он, опираясь на старое, производит переоценку всего им созданного и пытается задать новые векторы развития.

Одним из ответвлений постгуманизма можно назвать трансгуманизм (от лат. trans – сквозь, через; лат. humanitas – человечность, humanus – человеческий). Трансгуманизм – направление философской мысли и искусства, виртуальная сеть, где в качестве ценностного ориентира выступает проблема преодоления человеческого (уже в этом обнаруживает себя опасность). Здесь решаются вопросы внедрения в человеческое бытие различных технологий, благодаря которым можно победить старение и смерть, улучшить генетику, увеличить умственные, физические и психологические способности человека. Но все подобные изменения, заметим, имеют искусственный, неестественный характер. Трансгуманизм осуществляет попытку улучшения человеческой природы, в результате чего создастся техноорганизм, осуществляющий энергоинформационный обмен с окружающим миром. Трансгуманисты оптимистично относятся к власти машин и их могуществу, подчеркивая, что благополучие и здоровье человека зависят от новых технологий (особенно в области генной инженерии, био- и нанотехнологий, создания интерфейсов «компьютер – мозг»). Н. Бостром, основатель международной трансгуманистической организации, провозглашает, что сегодня именно техника

и медицина, продолжая естественную эволюцию, создают особый мир господства над телом, осуществляя мечту человека о бессмертии. При этом у человека будет морфологическая свобода, способствующая выбору тех технологий, которые будут совершенствовать его организм, увеличивая продолжительность жизни посредством аплодинга (uploading – возможность перенести человеческое сознание в компьютер или другой носитель), био- и нанотехнологий, крионики. Но вопрос о цели подобных изменений, их этичности остается открытым. Трансгуманизм можно считать футурологическим мифотворчеством, синтезом научной и народной культуры, что наиболее ярко проявилось в искусстве, где показаны люди будущего, обладающие улучшенными интеллектуально-физическими способностями.

Необходимо заметить, что идеи улучшения человеческой природы вечны. Первым слово «transhumane» употребил Данте Алигьери в «Божественной комедии» в 1312 году. В современном значении термин «трансгуманизм» появился в 1957 году благодаря английскому ученому Джулиану Хаксли, который, подвергшись очарованию открытий своей эпохи в области генетики и биологии, считал, что трансгуманизм – это новая идеология, основанная на вере в научно-техническую революцию.

Истоком трансгуманизма можно считать не только идеи Фридриха Ницше о сверхчеловеке, но и положения русского космизма (особенно концепции Н.Ф. Федорова и К.Э. Циолковского). У последних трансгуманисты заимствуют идеи технического совершенствования человека, связанного с освоением космоса. Другое дело, что трансгуманисты считают, что подобное совершенствование возможно на Земле в результате распространения искусственных форм жизни. У Н. Фёдорова есть идея возрождения человека посредством собирания из мельчайших материальных частиц. Сегодня благодаря интенсивному развитию био- и нанотехнологий эта идея продолжает обсуждаться в научных кругах, что дает надежду трансгуманистам на появление усовершенствованного вида человека.

Но само понимание будущего и связанного с ним формирования нового вида человека вызывает огромное количество голосов contra. Например, Ф. Фукуяма считает трансгуманизм «самой опасной в мире идеей». Главным недостатком трансгуманизма является то, что с точки зрения этики он угрожает общечеловеческим ценностям, технически внедряясь в природу человека и тем самым трансформируя его бытие с непредсказуемыми последствиями. Более того, сама идея

бессмертия способствует появлению множества проблем (например, перенаселения, ограничения свобод, низкого уровня жизни). Сами сторонники трансгуманизма отвечают на поставленные вопросы построением очередных утопий, где все проблемы решатся посредством разумного социального управления, ограничивающего рождаемость и экспансию человека в космическом пространстве.

Термины «постгуманизм» и «трансгуманизм» нередко используют как синонимы, что высвечивается в рамках приведенного обзора. Оба феномена представляют собой довольно разнородные философские размышления о наступлении новой эпохи. Среди общих черт трансгуманизма и постгуманизма можно назвать веру в дальнейший эволюционный и технологический процесс, в результате которого в будущем появится новый вид человека. Заметим, сосредоточившись на технологическом усовершенствовании телесного в человеке, постгуманисты и трансгуманисты отходят от идеалов гуманизма, гуманистической этики и духовного начала вообще, не решая связанных с ними проблем (человечности, справедливости, добра, правды и др.) и превращая все в модный тренд.

В работах М.Н. Эпштейна встречается понятие техногуманизма. Он понимает под ним очередной «постбиологический» этап развития, связанный с техническим искусством (греч. *techné* – искусство). Автор подчеркивает, что совершенные творения человеческого гения в виде новых форм коммуникации, конструирования, обмена и хранения информации совершенствуют человека, а сам человек приобретает «"сверхчеловеческую" жизнь в своих творениях» [2]. В концепции М.Н. Эпштейна акцент сделан на интеллектуально-творческой эстафете, передаваемой от человека к техночеловеку и искусственному разуму. Ученый верит, что созданные человеком машины смогут расширить представления о нем, создав новые предпосылки для развития гуманизма.

Подводя итоги, подчеркнем: все споры о постгуманизме, трансгуманизме и техногуманизме будут продолжаться еще долго в связи с интенсивным развитием технологий и расширением техносферы. Сегодня можно сказать, что постгуманизм, трансгуманизм и техногуманизм, представляя собой название эпохи, где ключевую роль будут играть высокие технологии, суть варианты возможных сценариев будущего человечества. Эта эпоха может так и остаться утопической, мифологизированной, сохранившись на страницах философских и художественных произведений, а в реальности, в виду ее ризомного характера, сложится иной ход развития.

Возникает вопрос: что в современной культуре в условиях постоянных кризисов и рисков необходимо предпринять? Возродить гуманизм и гуманное начало в человеке, чтобы не сложилась ситуация, в которой взаимосвязь между людьми имела бы роковой характер, где «тайное предназначение каждого состоит в том, чтобы уничтожить Другого» [3, с. 238]. Необходимо сохранить человека и возродить установки гуманизма, в чем проявляет себя идея вечного возвращения. Какую бы сферу социального бытия мы ни взяли, везде гуманизм и человеческое начало выступают в качестве ключевой ценности. Любые ситуации (комические, трагические, ироничные и др.) человек измеряет через призму человеческого и человечности. В виду этого, протагоровское изречение «Человек есть мера всех вещей...» оказывается вечным и даже архетипичным. Тотальное внедрение техники и распространение технологий начинают обездушивать человека, превращая в механизм, неспособный любить и жертвовать, иметь и нести в жизнь нравственно-эстетические ценности. Необходимо помнить: человек – существо телесно-духовное. Все современные кризисы и риски, в том числе глобального характера, решаются на уровне человека в его статусе Быть и нести ответственность за содеянное, за сотворенный мир техники, машин и роботов. Неслучайно установки гуманизма приобретают актуальность и играют ведущую роль, способствуя не только внешнему, но и внутреннему творческому развитию человека, ресурсы которого неисчерпаемы.

Литература

1. *Кант И.* Критика практического разума / И. Кант // Соч. в 6 т. – Т. 4. Ч. 2. – М.: Наука, 1965. –
2. *Эпштейн М.Н.* Техногуманизм. Эстафета свободы и разума: от Бога к человеку и его творениям. / М.Н. Эпштейн. Электронный ресурс: <http://mikhail-epstein.livejournal.com/8106.html> (Режим доступа: 25.07.13).
3. *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.

Список участников конференции

1. **Авдеева Ирина Александровна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Тамбовский государственный университет им. Р.Державина, г. Тамбов
2. **Агапов Олег Дмитриевич**, доктор философских наук, профессор, Институт экономики, управления и права (г. Казань), г. Нижнекамск
3. **Адуло Тадеуш Иванович / Адула Тадэвуш Іванавіч**, доктор філасофскіх навук, прафесар, Інстытут філасофіі НАН Беларусі, г. Мінск
4. **Аникин Даниил Александрович**, кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и социальной философии Саратовского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского, г. Саратов
5. **Анисин Андрей Леонидович**, доктор философских наук, доцент, начальник кафедры философии, иностранных языков и гуманитарной подготовки сотрудников ОВД Тюменского института повышения квалификации сотрудников МВД России, г. Тюмень
6. **Арапов Олег Геннадьевич**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Московский университет тонких химических технологий им. М.В. Ломоносова (МИТХТ), г. Москва
7. **Арапова Эльмира Асфаровна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Московский университет тонких химических технологий им. М.В. Ломоносова (МИТХТ), г. Москва
8. **Артемова Валентина Гавриловна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии, Нижегородский государственный университет им Н.И. Лобачевского, г. Нижний Новгород
9. **Бажанова Римма Кашифовна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии КазГУКИ, г. Казань
10. **Беляев Дмитрий Анатольевич**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Липецкий государственный педагогический университет, г. Липецк
11. **Беляров Валерий Владимирович**, аспирант, кафедра философской антропологии, факультет социальных наук, Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского, г. Нижний Новгород
12. **Богатова Лариса Михайловна**, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии, Казанский (Приволжский) Федеральный Университет, г. Казань

13. **Болотникова Елена Николаевна**, кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-политических дисциплин, Институт управленческих технологий и аграрного рынка, ФГБОУ Самарская ГСХА, г. Самара
14. **Бугарчева Евгения Алексеевна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории науки, Казанский научно-исследовательский технологический университет, г. Казань
15. **Бурганов Агдас Хусаинович**, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, г. Москва
16. **Воржецов Александр Григорьевич**, доктор философских наук, профессор кафедры государственного, муниципального управления и социологии, Казанский национальный исследовательский технологический университет, г. Казань
17. **Гайбуллаев Отабек Мухаммадиевич**, доктор философских наук, Самаркандский Государственный университет, г. Ташкент, Узбекистан
18. **Галанова Гульнара Эдуардовна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории науки, Казанский национальный исследовательский технологический университет (КНИТУ), г. Казань
19. **Галиева Альфия Макаримовна**, кандидат философских наук, доцент кафедры общей лингвистики и лингвокультурологии, Казанский (Приволжский) Федеральный Университет; ведущий научный сотрудник НИИ «Прикладная семиотика» Академии Наук Республики Татарстан, г. Казань
20. **Гарифуллин Рамиль Рамзиевич**, кандидат психологических наук, доцент кафедры педагогики и психологии, КГУКИ, г. Казань
21. **Гедзь Кирилл Николаевич / Gedz Kirill Nikolaevich**, assistant, Department of Social Philosophy, Philosophical faculty, Kazan (Volga Region) Federal University, **Kazan**
22. **Георгиев Павел Валентинович**, кандидат исторических наук, вед. библиограф, Научная библ. им. Н.И. Лобачевского, Казанский (Приволжский) Федеральный Университет, г. Казань
23. **Гизатова Гульназ Казбековна / Gizatova Gulnaz Kazbekovna**, PhD, docent, Department of Social Philosophy, Philosophical faculty, Kazan (Volga Region) Federal University, **Kazan**
24. **Гончаренко Александр Александрович**, студент 5 курса ОФО, Кубанский государственный университет, г. Краснодар

25. **Григорьева Ольга Дмитриевна**, старший преподаватель, Пензенский государственный университет, **г. Пенза**
26. **Губина Елена Валерьевна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии, Казанский (Приволжский) Федеральный Университет, **г. Казань**
27. **Гузельбаева Ирина Александровна**, аспирант, кафедра Истории и Культурологии, Казанский Государственный Архитектурно-Строительный Университет, **г. Казань**
28. **Дасаева Ольга Олеговна**, аспирант, философский факультет, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**
29. **Дубровная Евгения Олеговна**, аспирант 2 года обучения, философский факультет, Казанский (Приволжский) Федеральный Университет, **г. Казань**
30. **Ефимова Лариса Викторовна**, начальник методического отдела, Институт экономики, управления и права, **г. Казань**
31. **Жигунина Лира Владимировна / Zhigunina Lira Vladimirovna**, assistant, Department of Social Philosophy, Philosophical faculty, Kazan (Volga Region) Federal University, **Kazan**
32. **Жиромская Валентина Борисовна**, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Председатель Научного Совета РАН по исторической демографии и исторической географии, **г. Москва**
33. **Иванова Ольга Геннадьевна / Ivanova Olga Gennadevna**, PhD, docent, Department of Social Philosophy, Philosophical faculty, Kazan (Volga Region) Federal University, **Kazan**
34. **Ильина Елена Андреевна**, магистрант второго года обучения, Казанский (Приволжский) Федеральный Университет, **г. Казань**
35. **Исхаков Равиль Лутфуллович**, доктор философии, президент ТО МАЭН, **г. Казань**
36. **Кадырова Зухра Рашидовна**, доктор философских наук, профессор, Национальный Университет Республики Узбекистан им.М.Улугбека, **г. Ташкент, Узбекистан**
37. **Кадырова Фатима Рашидовна**, доктор педагогических наук, профессор, Ташкентский Государственный Педагогический Университет, **г. Ташкент, Узбекистан**

38. **Калчев Иван Петрович**, доктор философских наук, профессор, президент ассоциации философов Юго-Восточной Европы, президент болгарской философской ассоциации, **г. София, Болгария**
39. **Кариева Ляйсян Анасовна**, кандидат филологических наук, зав. лекторской группой, НКЦ «Казань», **г. Казань**
40. **Каримов Артур Равилевич**, кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии, Казанский (Приволжский) Федеральный Университет, **г. Казань**
41. **Киносьян Владимир Андреевич**, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии, Казанский государственный архитектурно-строительный университет, **г. Казань**
42. **Козырьков Владимир Павлович**, д. соц. наук, профессор, зав. кафедрой социологии культуры и духовной жизни, Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, **г. Н. Новгород**
43. **Конаков Дмитрий Николаевич**, соискатель кафедры философии культуры и культурологии, Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского, **г. Саратов**
44. **Красин Юрий Андреевич**, доктор философских наук, зав. Отделом Института социологии РАН, профессор РГГУ, **г. Москва**
45. **Кукарников Дмитрий Германович**, кандидат философских наук, доцент, заместитель заведующего кафедрой истории философии, Факультет философии и психологии, Воронежский государственный университет, **г. Воронеж**
46. **Куксачёв Николай Николаевич**, аспирант, Центр социально-философских и антропологических исследований, Институт философии Национальной академии наук Беларуси, **г. Минск, Беларусь**
47. **Кулагина Галина Николаевна**, кандидат философских наук, доцент, Казанский государственный университет культуры и искусств, **г. Казань**
48. **Лебедев Алексей Борисович / Lebedev Alexei Borisovich**, professor, Department of Social Philosophy, Philosophical faculty, Kazan (Volga Region) Federal University, **Kazan**
49. **Ломаченко Юлия Анатольевна**, студентка, Южный Федеральный Университет, **г. Ростов-на-Дону**

50. **Мамедова Жанна Валерьевна**, докторант кафедры философии, Протестантский теологический факультет, Карлов университет, г. **Прага**, Чешская республика
51. **Меньчиков Геннадий Павлович**, доктор философских наук, профессор КГУКИ и ИЭУП, г. **Казань**
52. **Муслихова Чулпан Халимовна**, экскурсовод лекторской группы НКЦ “Казань”, г. **Казань**
53. **Мусохранова Маргарита Борисовна**, кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков, Омская государственная медицинская академия, г. **Омск**
54. **Настявин Иван Макарович**, кандидат философских наук, доцент кафедры ГМУиС, КНИТУ (КХТИ), г. **Казань**
55. **Николаева Евгения Михайловна**, доктор философских наук, профессор кафедры общей философии, философский факультет, Казанский (Приволжский) Федеральный Университет, г. **Казань**
56. **Новицкая Татьяна Евгеньевна / Navitskaya Tatyana Evgenevna**, Junior Research Fellow, Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Belarus, **Minsk, Belarus**
57. **Овчинников Александр Викторович**, кандидат исторических наук, соискатель учёной степени доктора наук, Институт этнологии и антропологии РАН, г. **Москва**; доцент, кафедра Гуманитарных Дисциплин, Казанский национальный исследовательский технологический университет, г. **Казань**
58. **Палей Елена Вадимовна**, кандидат философских наук, доцент, кафедра философии, Ивановский государственный химико-технологический университет, г. **Иваново**
59. **Постоляко Лариса Станиславовна**, кандидат философских наук, доцент, кафедра философии и социологии, Уральская государственная юридическая академия, г. **Екатеринбург**
60. **Прохоров-Малясов Георгий Сергеевич**, кандидат философских наук, доцент, кафедра философии, КГАСУ, г. **Казань**
61. **Райан Шейн / Ryan Shane**, PhD, University of Edinburgh, **Ireland**
62. **Рахимова Майя Вильевна**, кандидат философских наук, старший преподаватель, кафедра философии и социологии, Сургутский государственный педагогический университет, г. **Сургут**

63. **Сабиров Аскадула Галимзянович**, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социологии, Елабужский институт (филиал) КФУ, г. Елабуга
64. **Салимгареев Максим Владимирович**, к. и. н., доцент, кафедра гуманитарных дисциплин, КХТИ-КНИТУ, г. Казань
65. **Сафин Айшат Маратович**, аспирант II года обучения, кафедра социальной философии, философский факультет, Казанский (Приволжский) Федеральный Университет, г. Казань
66. **Семенова Ольга Валерьевна**, кандидат философских наук, старший преподаватель, кафедра ФСАрХИ (философии и социологии архитектуры и искусства), Южный Федеральный Университет, г. Ростов-на-Дону
67. **Серода Юлия Петровна / Serada Julia Petrovna**, Junior Research Fellow, Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Belarus, Minsk, Belarus
68. **Смирнов Роман Камилевич**, кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии, Казанский (Приволжский) Федеральный Университет, г. Казань
69. **Снарская Екатерина Валерьевна**, соискатель кафедры социальной философии, философский факультет, Казанский (Приволжский) Федеральный Университет, г. Казань
70. **Соколова Софья Игоревна**, студентка, Южный Федеральный Университет, г. Ростов-на-Дону
71. **Солодухо Натан Моисеевич**, доктор философских наук, профессор, зав.кафедрой философии, КНИТУ-КАИ, г. Казань
72. **Старшова Ирина Геннадьевна**, кандидат исторических наук, доцент, директор Псковского филиала Санкт-Петербургского государственного экономического университета, г. Псков
73. **Тарасов Алексей Анатольевич**, кандидат философских наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при президенте РФ, Нижегородский институт управления, г. Нижний Новгород
74. **Тома Жанна Вячеславовна**, кандидат педагогических наук, доцент, кафедра теоретических основ физического воспитания, факультет физической культуры и спорта, Пензенский государственный университет, г. Пенза

75. **Фархутдинов Линар Илшатович / Farkhutdinov Linar Ilshatovich**, postgraduate student, Department of Social Philosophy, Philosophical faculty, Kazan (Volga Region) Federal University, **Казань**
76. **Фатенков Алексей Николаевич**, доктор философских наук, заведующий кафедрой философской антропологии, факультет социальных наук, Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, **г. Нижний Новгород**
77. **Фёдорова Жанна Викторовна**, кандидат философских наук, доцент, Казанский государственный энергетический университет, **г. Казань**
78. **Хаёрова Юлия Геннадьевна**, кандидат философских наук, ассистент кафедры общей философии, философский факультет, Казанский (Приволжский) Федеральный Университет, **г. Казань**
79. **Хакимов Назар Хакимович**, доктор философских наук, профессор, Филиал Российского Экономического Университета им. Г.В.Плеханова, **г. Ташкент, Узбекистан**
80. **Чернецов Виктор Николаевич**, кандидат педагогических наук, Пензенский государственный университет, **г. Пенза**
81. **Шайхитдинов Тимур Витальевич**, аспирант кафедры журналистики, Институт массовых коммуникаций и социальных наук, Казанский (Приволжский) Федеральный Университет, **г. Казань**
82. **Шайхитдинова Светлана Каимовна**, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой журналистики, Институт массовых коммуникаций и социальных наук, Казанский (Приволжский) Федеральный Университет, **г. Казань**
83. **Шаммазова Екатерина Юрьевна**, соискатель кафедры общей философии, философский факультет, Казанский (Приволжский) Федеральный Университет, **г. Казань**
84. **Шарипов Анвар Джуманиязович**, кандидат философских наук, доцент, Национальный университет Узбекистана, **г. Ташкент, Узбекистан**
85. **Шатунова Татьяна Михайловна**, доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии, заместитель декана по научной работе, философский факультет, Казанский (Приволжский) Федеральный Университет, **г. Казань**
86. **Шафранская Чулпан Ягфаровна**, кандидат социологических наук, доцент кафедры менеджмента, ИЭУП, **г. Казань**

87. **Швецова Светлана Григорьевна**, старший преподаватель кафедры философии и права, Казанский Государственный Аграрный Университет, г. **Казань**
88. **Шевченко Борис Иванович** – доктор экономических наук, профессор кафедры мировой политики и международных отношений РГГУ, г. **Москва**
89. **Шутов Александр Семёнович**, организатор инициативной группы партии «Гуманная Россия», председатель Вятского отделения Российского Гуманистического Общества, редактор идейно-политической газеты “К гуманной России”, г. **Киров**
90. **Яковлева Елена Людвиговна**, доктор философских наук, кандидат культурологии, профессор, зав. кафедрой философии, Институт экономики, управления и права, г. **Казань**

ГУМАНИЗМ И СОВРЕМЕННОСТЬ

*Материалы Международной
научно-образовательной конференции*

8 – 9 ноября 2013 года

Компьютерная верстка **Р.М. Абдрахмановой**

Подписано в печать 22.10.13.

Бумага офсетная. Печать ризографическая.

Формат 60x84 1/16. Гарнитура «Times New Roman». Усл. печ.л. 30,17.

Уч.-изд.л. 29,42. Тираж экз. Заказ

Отпечатано в типографии

Издательства Казанского университета

420008, г. Казань, ул. Профессора Нужи́на, 1/37

тел. (843) 233-73-59, 292-65-60

ISBN 978-5-00019-019-7

