

Журнал основан в 1918 г.

УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ
ТАВРИЧЕСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО
УНИВЕРСИТЕТА им. В. И. ВЕРНАДСКОГО

Научный журнал

Том 22 (61). № 1
Философия. Социология.

Таврический национальный университет им. В. И. Вернадского
Симферополь, 2009



Редакционная коллегия:

Багров Н. В. - главный редактор
Бержанский В. Н. - заместитель главного редактора
Ена В. Г. - ответственный секретарь

Редакционный совет серии «Философия. Социология»

Берестовская Д. С.,	доктор философских наук, профессор
Кальной И.И.,	доктор философских наук, профессор
Лазарев Ф. В. (редактор серии),	доктор философских наук, профессор
Рыскельдиева Л.Т.,	доктор философских наук, профессор
Николко В. Н.,	доктор философских наук, профессор
Шоркин А. Д.,	доктор философских наук, профессор

Макетирование

Ильянович Е.Б.

© Таврический национальный университет, 2009 г.

Подписано в печать 25.02.2009. Формат 70x100 ¹/₁₆

7,8 усл. п. л. 8 уч.-изд. л. Тираж 100. Заказ №

Отпечатано в информационно-издательском отделе ТНУ.

пр. акад. Вернадского, 4, г. Симферополь, 95007

"Вчені записки Таврійського національного університету ім. В. І. Вернадського"

Науковий журнал. Серія "Філософія. Соціологія". Том 22 (61). №. 1.

Сімферополь, Таврійський національний університет ім. В. І. Вернадського, 2007

Журнал засновано у 1918 р.

Адреса редакції: пр. Вернадського, 4, м. Сімферополь, 95007

Надруковано у інформаційно-видавничому відділі Таврійського національного університету
ім. В. І. Вернадського., пр. акад. Вернадского, 4, м. Сімферополь, 95007

УДК 168.5

НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА ФИЛОСОФИЮ XXI ВЕКА

Ф.В. Лазарев

Статья посвящена исследованию специфики современного философского дискурса. Автор подчеркивает, что философия XXI столетия в условиях антропологического кризиса, вероятнее всего обратится к человеку. Целью философских проектов станет не попытка изменить мир, как это имело место прежде, а стремление сохранить его.

Ключевые слова: современная философия, дискурс, традиция, человек.

Философия, как и любая другая традиционная форма духа, переживает глубинные трансформации с каждой новой фазой человеческой истории. Вряд ли кто будет спорить с тем, что XXI век несет с собой важные перемены во всех областях жизни людей. Речь в первую очередь идет о процессах глобализации, о коренных сдвигах в цивилизационном развитии человечества, о небывалых темпах научно-технического прогресса. Очевидно, что все это так или иначе порождает необходимость в каких-то серьезных обновлениях и в культуре философствования. Похоже на то, что мы и в самом деле переживаем сегодня некие важные сдвиги в этом направлении. И если они будут набирать силу, то это повлечет за собой:

- изменение цели философствования;
- формирование нового языка и стиля мышления;
- обнаружение новой социокультурной базы;
- выделение нового аксиологического объекта рефлексии.

Любой профессиональный язык, как правило, понятен только для соответствующего сообщества «посвященных». На симпозиуме математиков нечего делать не только поэту, но и философу, биологу и даже физику. В этом смысле можно сказать, что язык науки самозамкнут, он, так сказать, «эзотеричен». Несколько иную ситуацию мы встречаем в философии. Известно, на философские симпозиумы любят заходить «люди с улицы». Они прекрасно себя чувствуют в жарких метафизических и социально-философских спорах; часто просят слово и бесстрашно вступают в полемику с оппонентами. И все дело в том, что в философии есть как бы два языка – «внутренний» и «внешний», причем четкой границы между ними нет. Это и позволяет «профанам» и «простецам» легко ввязываться в профессиональные дискуссии. В истории философии случалось так, что в одну эпоху доминировал «внутренний» эзотерический язык, в другие – «внешний».

Проблема места и роли философского дискурса в мыслительной культуре не нова. О ней говорил еще Кант. Но в конце XX века она приобрела специфическое звучание и особую остроту. В условиях плюрализации мировоззренческих систем, противостояния цивилизаций резко возрастает потребность в поисках надежных кодов универсального общения. И здесь взоры людей обращаются к

интеллектуальным ресурсам философской коммуникации.

От какого наследства мы отказываемся?

Возникает вопрос: должна ли философия, подобно науке, отгородиться от «профанов с улицы» китайской стеной профессионального языка и творить только для себя? Полагаю, что философия вырождается в чистую схоластику, если ее творцы ограничат себя «птичьим языком» для внутреннего употребления. Перипетии развития философской мысли XX в. свидетельствуют, что на протяжении многих десятилетий доминирующей тенденцией было стремление к построению замкнутых языков. Это касается прежде всего неопозитивизма, постпозитивизма и постмодернизма. Неопозитивисты вообще пришли к выводу, что основная задача философии – анализ языка науки. Затем в сферу своих интересов они включили и анализ обыденного языка (поздний Витгенштейн). Философы не только сделали язык центральным объектом рассмотрения, но и объявили его исходной реальностью подлинного философствования. Для постмодернистов все сводится к текстам, контекстам, подтекстам, гипертекстам... «Игра в бисер» стала навязчивой идеей философствования последней четверти XX в. Язык из скромного посредника между человеком и бесконечно разноликой реальностью превратился в самодовлеющего монстра, заслоняющего собой Бытие. Похоже на то, что философия сегодня устала от этого монстра и жаждет творческой свободы, ей хочется на свежий воздух.

Философия: лицом к человеку

Но философия XXI в. не только должна заговорить внятными, ясным человеческим языком. Должно случиться нечто большее: в свете современного антропологического кризиса возникла социокультурная потребность повернуться лицом к человеку, говорить с ним и для него. Отвечать людям на их вопрошание, на их тревоги и страдания не так-то просто и не всякий философ решится на такое ответствование. Ведь философы привыкли к безответности и потому к безответственности. На любой жгучий мировоззренческий вопрос простого человека с улицы философ привык отвечать уклончиво и высокомерно. Например, он может сказать, что существует 40-50 возможных ответов на данный вопрос, и какой из них верный, он, дескать, не знает и вполне возможно, что все они ошибочны. По крайней мере, очевидно, что все они имеют равное право на существование. Что делать человеку, погруженному в насущные заботы дня, с такими ответами философов? Горько посмеяться?

Если философия претендует на то, чтобы быть влиятельным фактором культурного самосознания эпохи, она должна взять за отправной пункт своих размышлений потребность людей в мировоззренческой ориентации через актуальное вопрошание. Она должна предлагать вопрошающему не перечень возможных «точек зрения», а конкретный ответ в конкретных обстоятельствах. Философия, наконец-то должна стать истинной любовью к мудрости, а философу следует научиться вести себя как софос. Тем самым философия вернулась бы к своей исторической точке кристаллизации, к тем стародавним античным временам,

когда она, с легкой руки Пифагора, конституировалось как особая форма духа и как мощная мыслительная традиция. Генезис этой традиции весьма поучителен для современного культурного самосознания.

Философствование как способ мышления и образ жизни рождалось из убежденности в том, что «человеческое познание по причине своей естественной ограниченности никогда не способно достичь уровня абсолютного знания, которое и есть сама мудрость – «софия»; поэтому человеку, посвятившему себя исследованию истины бытия, остается только любить эту мудрость и неустанно стремиться к истине как к идеалу...» [1, с. 140].

Философия зародилась как своего рода мистерия любви – от юношеской влюбленности до исступления и самопожертвования. Но что такое мудрость? В данном случае – это ключевой вопрос. Во времена Пифагора, Сократа и Платона мудрецами называли тех, кто пытался понять смысл человеческой жизни и мог указать людям путь к счастью. Искусство различения добра и зла только тогда плодотворно, когда оно основано на постижении истины, но сама истина открывается только тому, кто твердо стоит на нравственном основании.

В то время как Логос, рациональность и практицизм стали в Греции одерживать победу над Мифом, душа античного человека все больше чувствовала себя бесприютной. Ценностный мир терял целостность и устойчивость. Ответом на нарастающую потребность в нравственном самостоянии человека в мире как раз и было рождение философии, «взявшей под свое покровительство судьбы души и нравственности и ставшей благожелательной посредницей между наукой и античной религией, между логосом и мифом» [1, с. 144]. Это значит, что философия изначально рождается как практическая философия, отвечая на глубинные смысловые, экзистенциальные запросы простого человека с улицы.

Язык философии и глобальные вызовы эпохи

Здесь вырисовывается и другой аспект проблемы. Растущая дифференциация научных языков, их замкнутость, отсутствие взаимопонимания в сфере глобальной экономики, политики, идеологии и права, – все это заставляет всерьез задуматься над проектом выработки общечивилизационного средства коммуникации. И здесь многовековой опыт философии по разработке универсальной системы категорий может быть весьма кстати. Однако для того, чтобы такая работа оказалась успешной, необходимо обратиться к острым проблемам современного цивилизационного развития, проанализировать те риски и угрозы, которые таят в себе процессы глобализации.

Мы видим, что когнитивный диапазон философского языка нуждается в значительном расширении: с одной стороны, философ должен научиться говорить с отдельным индивидом, отвечая на его экзистенциальные проблемы, с другой стороны, необходимо сформировать такой категориальный язык, который мог бы служить общей рамой единого понятийного пространства, той площадкой, где встречаются разные цивилизации в их трудном споре по коренным вопросам современного мироустройства. Сегодня в условиях глобального финансово-экономического кризиса сама жизнь заставляет мировое сообщество искать пути

совместного, взаимосогласованного решения общепланетарных проблем. И саммит двадцати ведущих стран мира, прошедший 15 ноября 2008 г. – это лишь первый шаг в этом направлении.

Поворот к софийной традиции

Хотя философия является автономной формой духовного производства, исторически всегда было так, что она выстраивала себя, отталкиваясь – в зависимости от эпохи – от тех или иных пластов культуры. Так, древо средневековой философии произрастало на почве христианской традиции. В XVIII и XIX веках, а также в первой половине XX столетия исходной базой для многих течений становится научное знание. Позднее постмодернизм активно обращается к сфере искусства, к культуре текста. Если в этом плане взглянуть на новую философскую парадигму, то можно сказать, что ее характерной чертой является особый интерес к софийной традиции в мировой культуре (как западной, так и восточной).

Здесь важно подчеркнуть, что обращение философии к той или иной сфере духовного производства – это не просто конституирование нового объекта рефлексии, это еще и разработка соответствующего дискурса. Так, в свое время неопозитивисты не только сделали естественнонаучное знание центральным объектом своих интересов, но и переосмыслили самую философскую деятельность с точки зрения ее целей, методологии и используемого понятийного языка. Аналогично, когда мы говорим сегодня о новом «постфилософском» повороте, то и имеется в виду не просто интерес к феномену мудрости в истории культуры, изучение ее исторических типов и т.п., но формирование нового дискурса, нового софийного стиля философствования.

Философия и актуальное бытие человека

Главный недостаток всего предшествующего философствования XX в., включая и постмодернизм, заключается в том, что в качестве объекта рефлексии берется язык, языковые практики, тексты, а не человек в его актуальном бытии «здесь и теперь», с его мучительным поиском себя в современном мире, с его жаждой счастья и смысла. В итоге и произошло, что обычный человек стал обращаться за советом не к философу, а к всевозможным «гуру», тоталитарным сектам и т.п. Между тем, экзистенциальная диалектика – это не «искусство спорить», а искусство «жить и умирать». Она, разумеется, так же, как у Сократа, связана с мастерством вопрошания, но прежде всего – с вопрошанием о бытии-в-мире. В основе актуального философствования как новой парадигмы лежат такие фундаментальные факты, как чудо рождения, загадка человеческого присутствия в мире и тайна смерти. Приходя в мир, мы сталкиваемся не только с ситуациями «лицом к смерти» (как полагали экзистенциалисты), но и «лицом к жизни», к ее быстротечной и трепетной реальности, к ее неразгаданности. Есть только жизнь и смерть. Все остальное от лукавого. И больше ничего? Решительно ничего. Правда, есть еще бессмертие. Но это кому как повезет. Здесь вступает в действие принцип Надежды. Страстной надежды как у Блоха, и робкой – как у Кастанеды. Как же

тогда жить? Может быть, согласно Канту: со звездным небом над нами и с нравственным законом внутри нас. Надежда и нравственный закон – два каузально необъяснимых чуда, которые свойственны человеку и которые воцаряются в нашей душе нипочему.

Практическая философия

От сосредоточенности на самой себе, от саморефлексии и самолюбования, т.е. от принципа созерцания философии следует вернуться к практике и тем самым стать практической философией. Но сама практика как категория культуры должна быть понята в новом свете. Марксизм переоценил негативный, революционный и технократический аспект практики, ибо понимал ее только как безудержный активизм по отношению как к природе, так и к обществу. Между тем, сегодня ряд исследователей обращают внимание на то, что решающим в понимании практики является не столько противопоставление практики и теории, сколько подход к практике как единству нравственных, познавательных и эстетических определений, понимание ее как усилия нравственно-благой воли, благоразумной мысли и красивого поступка, не просто ориентированного на благо, а включающего его в свое содержание и осмысляющего свои цели, средства и формы осуществления.

Практика – это человеческая деятельность. Но что такое человек как родовое существо? Если его деятельность не проникнута этическим началом, если он не руководствуется объективной истиной, если его поступки лишены эстетических свойств, то такую деятельность нельзя рассматривать как человеческую в сущностном смысле слова. Поэтому ее нельзя назвать и практикой, ибо последняя необходимо опирается на общечеловеческие устои мудрости.

Как мы уже отметили выше, для своего решительного обновления, для реформации своего дискурса, философия должна повернуться лицом к человеку. Но разве эту задачу не ставил перед собой уже Сократ, гуманисты эпохи Возрождения, Фейербах, Шелер, Бердяев, Ясперс, Сартр и др.? Такую задачу они действительно ставили и тем самым продвигали гуманистическую мысль вперед. Но в каждую новую эпоху эта задача ставится по-новому, в свете новых исторических и социокультурных реальностей. В этом вся суть дела. Что означает сегодня обратиться к проблеме человека? Если мы правильно ответим на этот вопрос, мы сможем понять, в каком направлении следует реформировать наш дискурс и существующий стиль мышления.

Если философы всерьез возьмутся за решение задачи, связанной с тотальным обновлением своей проблематики и концептуального аппарата, то достаточно скоро станет ясно, что задачи, диктуемые кризисными тенденциями современной цивилизации, не могут быть решены в полном объеме лишь в рамках собственно философии. Здесь нужны объединённые усилия специалистов разных отраслей гуманитарного знания – социальных антропологов, психологов, педагогов, психотерапевтов и др. Человек как родовое существо многомерен по своей природе. Поэтому исследование человека в его многомерности – это комплексная проблема, предполагающая сотрудничество ученых разных специальностей. Но для того, чтобы такое сотрудничество было результативным, необходимо соблюдение первых

двух условий: во-первых, все отрасли науки, о которых идёт речь, должны быть концептуально готовы к совместным исследовательским проектам, во-вторых, они должны содержать в себе возможность и потребность работать в проблемном ключе, на стыке. А это значит, что данные отрасли научного знания, подобно философии, должны существенно обновить свой концептуальный аппарат, методы исследования и соответствующие парадигмы. В условиях современного цивилизационного развития в реформе нуждается не только философия, но и весь корпус гуманитарного знания.

Человек: взгляд извне и изнутри

Может ли человека в его специфичности изучать какая-то отдельная частная дисциплина или только философия? А, например, педагогика, культурология, психология? Что касается философии, то здесь она может применить все свои методы рефлексии – сомнение, критику, феноменологический анализ, герменевтику, деконструкцию, интервальность и т.д. Интервальный метод, например, предполагает возможность постигать человека не только «извне», но и «изнутри».

В истории философской мысли мы, в сущности, не встречаем глубокого и систематического осмысления во всей остроте и трагичности экзистенциального бытия людей таких феноменов, как боль, страдание, одиночество, утрата смысла, болезни, умирание и т.п. Обо всем этом, конечно, говорилось, но чаще всего – мимоходом, слишком теоретично, отчужденно, без вскрытия самой сути. Можно сказать так: даже тогда, когда философы касались этих тем, они повествовали об этом чаще всего не «изнутри», а «извне», как внешние наблюдатели. Поэтому, как правило, они использовали объективистский язык. Дело же состоит в том, чтобы взглянуть на этот слой человеческого бытия не посредством холодного рассудка, а пропустив через свое собственное сердце.

Истинным, говорил Маркс, должен быть сам путь отыскания истины. И если объект смеется, то почему исследование его должно быть тягостным? А если объект плачет? Философия актуального бытия – это взгляд изнутри и на ужас жизни, и на абсурд бытия, равно как и на экстаз присутствия в мире.

Следует заметить, что в отличие от философии искусство (литература, кинематограф, музыка и др.) отображают мир человеческого бытия именно «изнутри»; поэтому великие произведения искусства так потрясают человеческую душу. Однако, очевидно, что искусство это делает по-своему, на своем языке образов, и это не может заменить собственно философского способа освоения мира, особенно, когда речь идет о глубинных человеческих смыслах и ценностях. Впрочем, в этом плане можно указать на некоторые исключения. Вспомним таких мыслителей, как Гете, Толстой, Достоевский, Сартр, Камю, в произведениях которых мы наблюдаем некий сплав философского и художественного способов постижения мира.

Всякая новая философия – это, как правило, открытие нового способа видения реальности, нового ракурса рассмотрения. В данном случае – это методология видения человеческих экзистенциальных переживаний посредством особой оптики.

Попытка осмыслить и оценить эмоции людей, связанные с переживанием жизни как целостного феномена, а не как личностная реакция на отдельные эмпирические события, требует особых концептуальных средств и методов описания.

Прежде всего, мы должны обратить взоры теоретиков к слабо исследованной сфере бытия человека – к повседневным практикам людей. За столетия философы достаточно глубоко изучили, как человек осваивает реальность через науку, культуру, искусство, нравственность, политику, экономику и т.п. Мы хорошо понимаем, какая в том или другом случае применяется логика, способ мышления, система ценностей. Но нам надо осознать в полной мере, что существует гигантский пласт человеческого бытия – миры повседневности – с его собственной логикой и способами мышления, со своей особой системой связей, своими целями и смыслами. Здесь нужна своя особая эпистемология, аксиология и праксиология. Обращение к мирам повседневности вовсе не означает, что торжествует дух прагматизма. Может быть, напротив, это возврат к духу традиции, к целостной системе смыслов и ценностей, где восстанавливается целостность самого человеческого существа.

Человек в современном мире: в поисках самоактуализации

Но философия должна исследовать не только новый пласт реальности, но и новые способы бытия и ценностные ориентации массовидного человека в глобализирующемся мире. Современный индивид все больше выбирает жизненную стратегию темпоральной самоактуализации в мире. Он не желает жить ни прошлым, ни будущим, он не хотел бы быть средством в достижении чьих-то чуждых ему целей. Смысл его жизни предельно сосредоточился на настоящем моменте, на его абсолютной ценности, полноте человеческого присутствия в мире. Нацеленность на настоящее не является изобретением нашего времени. Новое заключается в том, что она стала массовидным феноменом современной западной цивилизации. Однако на практике эта нацеленность чаще всего выливается в безудержное потребительство, эгоцентризм и вульгарный гедонизм («Лови момент!»). Индивид хочет жить «здесь» и «теперь», максимально реализуя свои спонтанные желания и растущие потребности в комфорте и роскоши. Говоря в терминах Фромма, массовидный человек все больше сосредотачивается на том, чтобы иметь (иметь как можно больше и как можно быстрее), забывая о том, что для подлинного самоосуществления гораздо важнее быть, т.е. существовать во всей полноте человеческого присутствия в мире.

Ни один философ не может отменить то, что случилось как факт истории и что стало сегодня массовым явлением, но он может вскрыть и обнаружить для общества многомерную диалектику проблемы, всю противоречивость данного феномена, показать, в чем заключается деформация, а в чем – подлинная духовная перспектива господствующего настроения общества. Философ может убедить людей, что значительность каждого жизненного момента, его неповторимость не в акте потребления, а в переживании моментов повседневного бытия как бесконечного в своей наполненности дара жизни. Искусство жить в настоящем – нескончаемый труд души, направленный на переживание остановленных в созерцании мгновений

жизненного потока. Философ должен найти и предложить обществу мудрую стратегию по гармонизации повседневного бытия человека в его практике самоактуализации. Это значит, что философия становится не только практической, не только обращает свой взор к «мирам человека», но и трансформирует себя в некий вид актуальной философии, философии абсолютного бытия человека в мире. Желание быть, а не иметь, желание жить в настоящем – новый духовный горизонт, способный стать глобальной исторической реальностью, если люди осознают и примут «философский проект» для XXI века.

В размышлениях о различных социокультурных пространствах производства человеческого в человеке, таких, как дом, храм или школа, постоянно возвращаясь к одной и той же мысли: если в самом деле наше назначение в мире состоит в том, чтобы исполниться в качестве Человека «здесь» и «сейчас», то не следует ли отсюда, что мы должны радикально изменить наше отношение к культурно-историческому времени? Похоже на то, что наше бытие должно выстраиваться так, чтобы прошлое и будущее не довели над настоящим, напротив, и то, и другое должны служить текущей жизни, расширяя ее горизонты и обогащая ее новыми красками.

Неверно пренебрегать настоящим ради прошлого, но и нельзя игнорировать прошлое или будущее в угоду текущему моменту. Только гармония, только разумное единство всех трех модусов культурно-исторического времени позволяет выжить и полноценно существовать как отдельной личности, так и целому этносу. Здесь нужно чувство меры. Замечено: чтобы скрипач мог играть на своем инструменте, он должен как следует натянуть струны; но если их натянуть чересчур сильно – они лопнут, а если слишком слабо – то не будет никакого звука. Мелодия человеческой жизни, ее выразительность зависит, с одной стороны, от нашей способности к усилию, от воли к «настройке», с другой стороны, от объективных порядков бытия, от возможностей жизни. Актуальность – это не только способность быть «здесь» и «сейчас», но и способность непосредственно переживать прошлое и будущее, историю и духовную перспективу.

В настоящем, по мысли М.Хайдеггера, происходит раскрытие «дара присутствия» самого бытия, которое «входит-в-пребывание-навстречу-к-нам» и позволяет человеку стать восприимчиком истины бытия только из «единящего единства» времен. В культурном самосознании настоящее, как отмечает А.А. Дроздова, не мыслится вне прошлого, если же оно утрачивает эту связь, то становится пустой чередой мгновений, ускользающих и все предающих забвению, т.е. настоящее становится «антигравным», ничего не означающим мигом. Единство прошлого и настоящего как временных модусов культуры внутренне противоречиво и вовлекает индивида в тонкую диалектическую игру: настоящее только тогда свершится и «прибудет в присутствие», когда прошлое, как уже ставшее и вобравшее в себя смысл бытия, будет отчуждено, представлено себе самому. Но отчужденность прошлого в данном случае не есть разрыв связи времен, а есть необходимый момент высвобождения уже побывшего для наступающего. Предоставив место другому – настоящему, прошлое возвращается к себе, к своему основанию, и эта обособленность прошлого, с одной стороны, позволяет прошлому

сохранить себя, став разнообразными кристаллизациями человеческого духа, зафиксированными в отложениях культуры.

В XXI в. из всех экзистенциальных категорий на первый план выдвигается понятие времени, ведь для актуализации индивида нужны место и время, взятые как единое целое, как хронотоп. Время – не деньги, это время нашего самобытия, тех мгновений, когда мы принадлежим самим себе, переживая всю полноту своего присутствия в мире. Это ценность и ресурс, шанс для самоактуализации. Каковы законы протекания времени? Какова связь человеческого возраста и его вписанности в темпоральный поток времени? Каково соотношение физического, биологического, психологического и экзистенциального времени?

С тех пор как Эйнштейн доказал нам, что время течет в разном темпе в разных системах отсчета, философы стали более внимательными к этому загадочному феномену. И все же большинство людей убеждены в том, что открытие великого физика относится к неживой природе. Между тем, относительность времени прежде всего касается нас – людей планеты. Время течет по-разному на Западе и на Востоке, в Европе и в России, в деревне и в городе, в семье и в детдоме. В детстве оно – как тихая река, а в зрелые годы – как бурный поток.

В чем же суть постфилософского сознания? По-видимому, в том, что философия открывается нам как любовь к мудрости. Эта любовь страстная, жаждающая, но озаренная светом мудрости. Почему – страстная? Потому, что без страсти еще никому не удавалось по-настоящему приобщиться к истине, добру, красоте и мудрости. Вопрошающая природа философии, ее склонность к заоблачным высям абстракции порождает опасность затеряться в плюрализме «точек зрения», лишая себя возможности возвращения к людям, к мирам повседневности. Но именно этот второй этап философского приключения – возвращение с неба на землю, на Родину, в свой отчий дом, так сказать, движение от «Илиады» к «Одиссее» – в конечном счете составляет главное культурно-историческое задание. Не выполнив его, философ чувствует себя обескураженным и обманутым судьбой. Но одновременно он инстинктивно предчувствует и другую опасность: возвращение домой может означать конец его одиссеи, историческое завершение философии как формы духа, переход к еще туманному состоянию «постфилософии». И если такой переход на самом деле совершится, то не будет ли это означать движение именно к мудрости? Вернувшись домой, надо не задавать вопросы, а отвечать на них. Разумеется, философский дискурс и софийный стиль мышления (сапиентная практика мудрости) на протяжении многих веков существенно отличались друг от друга. Философия – это «царство вопросов», а мудрость – «царство ответов». «Ответность» и ответственность сапиентных практик и есть их первое отличие. Сказанное, разумеется, не означает, что в философии нет места ответам, а в софийном дискурсе – вопросам. Но и вопросы и ответы различаются здесь по своему познавательному и ценностному содержанию. Но теперь эти два дискурса начинают сближаться. Философия обретает в софийной традиции базу для обновления своих понятийных и дискурсивных средств.

В последние столетия философы только тем и занимались, что постоянно предлагали проекты, как изменить мир, но дело заключается в том, чтобы сохранить

его.

Предмет и специфика антропной гносеологии

Философы размышляют об особенностях познания человека, начиная чуть ли не с Сократа. Очевидно, что человек и человеческое представляют собой особую реальность. Может ли человек как познающий субъект сделать объектом своего познания другого человека именно как субъекта? За многие столетия развития цивилизации возникло множество наук о человеке и «мире человека». Среди них мы встречаем как естественнонаучные, так и гуманитарные дисциплины. В начале XX века философы обратили внимание на принципиальную разницу между науками о природе и науками о духе. Можно ли сказать, что антропная эпистемология – это именно наука о познании духа, духовного начала в человеке, его субъективности? Сводится ли человеческое к «духовному»? Другими словами, здесь возникает вопрос о специфике такой реальности, как человек, в контексте дихотомии «материальное - идеальное».

Когда мы ставим вопрос об «антропной эпистемологии», то следует иметь в виду несколько обстоятельств. Прежде всего мы должны понимать, что речь идет не о гносеологии вообще и не о ее переосмыслении с точки зрения включения в нее антропологического подхода, хотя такая постановка вопроса имеет право на существование. В данном случае мы не говорим, однако, об эпистемологии в целом, о познании в целом. Речь идет исключительно о формах и методах познания человеческой реальности как таковой. В таком случае нужна ли особая эпистемология как отдельная дисциплина? С точки зрения традиционных гносеологических теорий – не нужна. Но с интервальной точки зрения, всякая особая реальность требует особый тип познавательной деятельности, своих познавательных стратегий и методов, например, герменевтические методы при постижении человека. Дело в том, что антропная эпистемология пользуется набором понятий, которые несоизмеримы с аналогичными понятиями других эпистемологических дисциплин. Здесь свое особое понятие истины, рациональности, чувственного, интуиции, дискурсивности и т.д.

До сих пор никто внятно не исследовал проблему познания человека средствами особой философской теории. Поэтому возникает вопрос об обобщении большого массива философских работ, посвященных проблеме человека, их систематизации в рамках гносеологии.

Приступая к разработке антропной эпистемологии, мы прежде всего должны иметь в виду, что гносеология начинается с «онтологии», с того, как мы интерпретируем объект познания, как мы видим его специфику, его фундаментальные характеристики. В зависимости от того, какую онтологическую модель человека мы принимаем, выстраивается и соответствующая теория познания человека. Отсюда вывод: антропной эпистемологии предшествует некая онтологическая трактовка человека. Затем мы должны дать анализ субъекта познания в сфере антропологии. В чем здесь специфика субъекта познания, как он должен быть взят (например, во всей совокупности своих социокультурных и экзистенциальных характеристик)? Кроме того, такой вопрос: находится ли субъект

познания (в сфере антропологии) с точки зрения своей познавательной позиции в ситуации извне или изнутри? В естественных науках, например, в классической физике, субъект рассматривался всегда в позиции «извне» (по отношению к физической реальности, к природе). В процессе постижения человека должен ли субъект находиться непременно «изнутри»? Короче говоря, следует детально обдумать специфику субъекта познания в этой сфере, его гносеологические и аксиологические свойства, его интенции и т.д.

В то время как любая вещь, любая предметность открыты для взаимодействия со всем остальным миром, мир субъективного существует лишь изнутри. Это – замкнутая в себе монада. Если мы захотим обнаружить ее присутствие во внешнем мире, мы должны будем прибегнуть к вещному языку и сказать, что «субъективное» как идеальное не дано нам, но когда оно косвенно проявляет себя, оно теряет свою сущность «бытия изнутри» и становится подобным любой вещи.

Выводы. Открытие в философии новой реальности, данной нам «изнутри», влечет за собой ряд важных следствий как онтологического, так и гносеологического порядка. Оно, безусловно, ставит под вопрос самую сущность рациональности. «В каких случаях исследователь не может отречься от своей субъективности? В тех, когда его познание направлено не на объект, а на субъект, или на любое проявление субъективности – в событии, в поступке, в художественном произведении, в культуре» [2, с. 41]. В наших попытках познать человеческую реальность обнаруживается, таким образом, некий универсальный по своему историко-культурному значению парадокс, который можно сформулировать как своего рода антиномию рациональности: познать нечто – значит отнестись к нему как к объекту; но если предметом познания становится субъект, то превратить его в объект – значит лишить его своей сущностной определенности, другими словами, лишить его всех качеств его субъективности, его монадной интериорности; следовательно, чтобы не утратить саму суть постигаемого содержания, познание субъектом другого субъекта должно сохранять субъективные качества последнего – его самосознательность, ценностную ориентированность, свободу воли, интуицию и т.п. и в то же время должно обеспечивать объективность подхода, рациональную достоверность и выразимость. Для того, чтобы быть объективным, надо максимально сохранить субъективность.

Принято считать, что разрешение указанной антиномии в значительной мере связано с герменевтическим методом. Перед нами особая познавательная ситуация, имеющая свой специфический набор концептуальных средств и способов исследования. В то время как при исследовании вещей решающее значение имеет такой познавательный механизм, как объяснение, в процессе постижения человеческого мира на первый план выходит иной способ духовного освоения реальности – понимание. Реальность, которую осваивает понимание, – это прежде всего мир культурных феноменов, «социальная материя», высшие этажи сознания и субъективной реальности вообще, механизмы межличностной коммуникации. Понимание как особый инструмент познания есть условие и основа человеческого общения, поэтому оно с необходимостью включает в себя рефлексивную составляющую, способность человека воспринимать себя в соотнесенности с другой

субъективностью, а также овладение «искусством переживания», умение взглянуть на себя «со стороны», критически оценить свои мотивы, действия и т.п. М.М. Бахтин отмечал, что «безоценочное понимание невозможно. Нельзя разделить понимание и оценку: они одновременны и составляют единый целостный акт» [3, с. 346].

Список литературы

1. Майоров Г.Г. Роль Софии – Мудрости в истории происхождения философии // Логос. 1991. № 2, с. 140.
2. Каган М.С. Дополнительность и интервальность. //Диалектика и современный стиль мышления. – Севастополь, 1983.
3. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – 450 с.
4. Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Философская антропология. – М.:ФОРУМ, 2008. – 400 с.
5. Марков Б.В. Философская антропология. – СПб.: Питер, 2008. – 352 с.

Лазарев Ф.В. Новый взгляд на філософію XXI століття

Стаття присвячена дослідженню специфіки сучасного філософського дискурсу. Автор підкреслює, що філософія XXI сторіччя в умовах антропологічної кризи найімовірніше звернеться до людини. Метою філософських проєктів стане не спроба змінити світ, як це мало місце раніше, а прагнення зберегти його.

Ключові слова: сучасна філософія, дискурс, традиція, людина.

Lazarev F.V. New look on philosophy of the XXI century

The article is devoted to research of specific of modern philosophical discourse. An author underlines that it is more credible that philosophy of the XXI century in the conditions of anthropological crisis will appeal to the human. No attempts to change a world will become the purpose of philosophical projects, as it took place before, but aspirations to save it.

Keywords: modern philosophy, discourse, tradition, human.

Поступило в редакцию 13.01.2009

НОВАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В СВЕТЕ УЧЕНИЯ О НООСФЕРЕ

А. И. Креминский

В статье представлены концептуальные основы новых перспектив современной философской антропологии в контексте развития ноосферы. Даны описание и анализ возможностей человеческого существования в контексте приближающейся техногенной катастрофы. Выявлена специфика нового ноосферно-антропологического подхода и новых аксиологических координат в ноосферно-антропологической парадигме на основе концепции многомерности человеческого бытия.

Ключевые слова: ноосфера, человек, техногенная катастрофа, аксиологические координаты, мудрость, многомерный человек.

Актуальность работы заключается в представлении новых перспектив современной философской антропологии в контексте развития ноосферы. Сегодня в условиях ускорения социальных изменений необходимо прежде всего выявить специфику нового ноосферно-антропологического подхода, а также определить новые аксиологические параметры в рамках ноосферно-антропологической парадигмы. **Целью** данной статьи является описание и анализ возможностей человеческого существования перед лицом техногенной катастрофы. **Задачи** для достижения основной цели соответственно будут такими: выявление специфики нового ноосферно-антропологического подхода, анализ бытия современного человечества в условиях ухудшения экологической обстановки на планете и прояснение новых аксиологических координат в ноосферно-антропологической парадигме.

Современная социальная реальность стремительно изменяется под воздействием научно-технического прогресса, изменяется и «естественная реальность», то есть природа, для обычного человека это «окружающая среда». Изменения и человеческого общества и природы происходят на всех уровнях, и этот процесс имеет тенденцию к постоянному ускорению. Большую роль в этом играют информационные технологии. «Современный мир стремительно меняет не только внешние контуры, но и глубинные основы человеческой природы... В силу ускоряющихся темпов развития информационной индустрии и её социальных проявлений человеческое сознание не поспевает осмысливать эти изменения» [1, с. 11]. Это сопровождается дальнейшим расслоением человечества и «технологическим разрывом», а, следовательно, и экономическим неравенством. Уже сейчас не только учёным и политикам, но и фактически каждому жителю Земли знакомы такие выражения как «демографический взрыв» (на планетарном «Юге», в то время как в странах планетарного «Севера» - наоборот, демографический спад), «экологическая катастрофа», «глобальное потепление» и

другие. Эти и другие словосочетания имеют общий знаменатель – мировой масштаб происходящих перемен. Чаще всего явления, которые фиксируются посредством такого рода понятий, рассматриваются сегодня сквозь призму глобализации.

Мы не отрицаем, что все вышеназванные явления и проблемы, с ними связанные, происходят на фоне глобализации. В то же время нужно отметить и другой не менее важный фактор глобальных изменений в нашем мире. Обозначим этот фактор как ноосферизацию планеты Земля (и околоземного пространства). Наш великий соотечественник Владимир Иванович Вернадский ещё в начале 20-го века на основании своих передовых исследований в области химии, геохимии, геологии и биологии сделал вывод о том, что геологическая и биологическая эволюция получают новый импульс и соответственно изменяют свою структуру в силу возрастающего действия «человеческого фактора», деятельности *homo sapiens* [2, 3].

Развитие человека и человечества является результатом эволюции жизни, всех видов живых существ. Но только «человек разумный» смог достичь такого положения в органическом мире, что по праву считается «царём природы». Но это не только «власть над природой», но и огромная ответственность. В связи с деятельностью человека в несколько раз уменьшилось количество видов растений, насекомых и животных на нашей планете. Многие территории оказались на грани экологической и геологической деградации. Более того, самому существованию человека стали угрожать экологические бедствия, вызванные необдуманными действиями людей, пытающимися эксплуатировать природные ресурсы для получения быстрой и эффективной прибыли. Несмотря на то, что пора бы «оглянуться» назад и «взмотреться» в будущее в контексте технократических практик, разрушающих природу и человека, присутствует амбиция быть «сверхчеловеками», что хорошо показано в статье В. Д. Губина «Сверхчеловек как альтернатива современной цивилизации», где он анализирует диспозицию между двумя типами «сверхчеловека» [4]. Социальный и экономический разрыв между бедными и богатыми странами и беднеющими и богатеющими гражданами внутри стран увеличивается, об этом говорит статистика. Но дело не только в количестве денег, растёт разрыв в качестве жизни и как следствие в продолжительности жизни, а это уже начало самого настоящего биологического отбора.

С каждым новым годом, десятилетием мы имеем всё больше вызовов глобального характера и к сожалению не на все готовы ответить. Как считает Ф. В. Лазарев «В самом начале XXI века человечество столкнулось с новыми вызовами времени. Мы подошли к такой черте, когда под вопросом оказалось само существование человека как родового существа. Возникла новая грань уже знакомой нам проблемы – состыковка «мира человека» и «ноосферы», та грань, которая напрямую касается выживания людей на планете в условиях небывалого научно-технического прогресса» [5, с. 60].

Кроме того, в связи с улучшением условий жизни и её продолжительности население Земли может к концу 21 века увеличиться до 9 млрд., что повлечёт за собой ещё большую нагрузку на природу, истощение невозобновляемых ресурсов, масштабные конфликты во всём мире. Ноосфера как континуум рациональной деятельности может стать основным ресурсом спасения человечества от опасностей,

порождённых людьми. Поэтому, «потребительский инстинкт», ведущий к истощению ресурсов планеты должен быть подчинён человеческому разуму. Только в этом случае возможно изменение «траектории» социального развития, без чего возникает угроза эволюции человека, а, может быть, и живых организмов. Но одного разума, вернее, рациональности недостаточно. Нужно кардинально изменить всю систему ценностей и отношения к природе, в конечном счёте. Для начала необходимо критически рассмотреть способ нашего существования в обществе, где эгоцентрические ценности постепенно вытесняют коллективные и общечеловеческие. Российский философ В. Б. Марков пишет по этому поводу следующее: «Горючим веществом развития современной технологии и экономики является строительство общества как гигантской теплицы, в которой благоденствуют люди. Свободное время тратится на развлечения. Львиную долю его съедает путешествие, передвижение в поисках удовольствий» [6, с. 61].

В начале и в середине 20 века, когда выдающиеся учёные Э. Леруа, Т. де Шарден и В. И. Вернадский создавали теоретические основы учения о ноосфере, разумная человеческая деятельность не представлялась угрожающей и потому воспринималась в целом позитивно. «Овладение природой» считалось деятельностью императивом, и происходила его интенсификация. Но после исследований группы учёных, объединённых в так называемый «Римский клуб» стало ясно, что ресурсная экспансия и техногенная нагрузка на природу должны строго регулироваться и минимизироваться. В противном случае человечество в ближайшем будущем столкнётся с необратимыми последствиями своего потребительского эгоизма.

И вот сегодня уже очевидно, в свете таких явлений как глобальное потепление и дефицит питьевой воды в странах бедного Юга, что «момент истины» наступил. Нужны новые дополнения к классическому учению о ноосфере с учётом достижений современного естествознания, развития экологии, геологии и экономической географии. Каждая наука в отдельности решает важные исследовательские задачи, а вот соединить вместе проблемы и соответственно их разрешение должна интегрированная наука. Это по силам такому новому направлению как ноосферология. На наш взгляд это не всемогущая «спасительная теория», тем не менее, она вполне может и должна стать современным вариантом учения о ноосфере, у истоков которого находился наш великий соотечественник Владимир Иванович Вернадский. Много десятилетий тому назад он сделал титаническую работу: проанализировал огромное количество эмпирического и теоретического материала и после обобщения пришёл к выводу о системной взаимосвязанности космических, геологических, биологических, социальных и интеллектуальных сил в природе. Такое целостное представление о мире должно стать сегодня императивом для учёных и практиков, желающих понять, объяснить, сохранить природу и человека.

Многие учёные мира в той или иной степени пытаются системно подойти к решению проблем демографического и экологического плана. Нам думается, что достойный вклад в данную проблематику могут внести учёные Украины и в, частности, учёные нашего университета, который носит имя В. И. Вернадского. В

течение последних лет ноосфера и её развитие подробно изучается благодаря целенаправленной программе в рамках условного проекта «Ноосферология». Ряд публикаций по философии истории, философской антропологии, социальной философии и психологии в контексте ноосферного мышления открывают новые горизонты для исследования человека в условиях новой ноосферно-антропологической парадигмы [7, 8, 9, 10, 11].

Конечно, естествознание должно быть «локомотивом» исследований всего того, что имеет отношение к развитию Земли и окружающей среды. В то же самое время понятно, что «корень всех бед» в данной ситуации расширяющейся техногенной катастрофы – человек. «Мир ввергается в антропологический кризис, который одновременно является кризисом цивилизационным, поскольку по своему значению и последствиям потенциально превосходит все прочие, активно обсуждаемые сегодня в обществе – политические, финансовые, военные, религиозно-этнические, межнациональные, сырьевые и продовольственные, и даже «конвергенцию катастроф» [12, с. 26]. Поэтому улучшение состояния окружающей среды возможно только после результативных антропологических исследований. Эти исследования должны происходить не только в метафизическом плане, как было в рамках классической философской антропологии, но с привлечением знаний ноосферно-антропологического дискурса, который развивается, в частности, в работах Ф. В. Лазарева. В недавней работе под названием «Прологомены к ноосферно-антропологическому манифесту» [5] были прочерчены основные контуры новой антропологии, соответствующей современному этапу развития ноосферной реальности. Там показано, что ноосфера есть неперемное условие и единственная возможность полноценного человеческого бытия в постсовременном мире. Показаны также корни «техногенного зла» и пути его преодоления.

В связи с аксиологической проблематикой необходимо рассмотреть казалось бы, отдалённые факторы, но, тем не менее, сильно раскручивающие маховик потребительской цивилизации. Хотелось бы обратить внимание на такой, с первого взгляда незначительный для бытия природы момент как рекламная деятельность. Сама реклама (на телевидении, радио и даже на «бигбордах») не наносит серьёзного ущерба экологии, но последствия запускаемого ею механизма «сверхпотребления» более чем ощутимы. Вездесущность и суггестивный заряд рекламы приводит к такому явлению, как избыточное потребление товаров и услуг, что, в конечном счете, создаёт повышенную нагрузку на природу. Другими словами, регулируя потребности, мы можем предотвратить мировой экологический кризис и другие опасные последствия техногенной цивилизации. Известно, что в 2008 году разразился глобальный финансово-экономический кризис, который затронул практически все развитые и многие развивающиеся страны. В результате стало ясно, что нужны совместные усилия мирового сообщества по его преодолению на основе новых подходов. Учитывая то, что ежегодно миллионы людей путешествуют, обмениваются информацией, товарами, потоки вещей и транспорта возрастают непрерывно, что косвенным, а иногда и непосредственным образом также ухудшает условия человеческого существования в экологически безопасной

среде. Ведь создание заповедников и заповедных зон - это не просто «прихоть» государств, а необходимость в безопасности хотя бы какой-то части природы.

Конечно же, никто не может остановить такой интенсивный обмен товарами, услугами и ценностями, но можно попытаться создать некий механизм ограничения чрезмерной траты природных ресурсов и загрязнения окружающей среды. Это должно произойти непосредственно через самоограничение потребностей. Речь не идёт об «аскетизме» и «отречении» от благ цивилизации, но только об исключении из «списка потребления» «излишков». Ноосферно-антропологическая парадигма может создать сначала аксиологические, а затем и идеологические, а в перспективе и правовые условия, когда каждый человек сам будет регулировать то, что ему необходимо и достаточно и то, от чего можно «безболезненно» отказаться. Хорошо известно, что многие жители западных стран имеют несколько автомобилей не только в семье, но даже несколько автомобилей «на душу населения». Частные самолёты, яхты, даже подводные лодки не редкость в индустриальных странах.

Запретительные меры не годятся в странах с демократическим управлением, но вот система налогообложения имеет большой «природоохранный ресурс». Если же к экономическим мерам будут добавлены «внутренние» антропологические ресурсы, то техногенная угроза будет отдалена, а то и вовсе снята с «экологической повестки дня». Только сегодня стало ясно, что ноосфера - это не просто сфера интеллектуализированной человеческой деятельности и не только, как доказывал В. И. Вернадский, мощнейшая «геологическая сила». Это, прежде всего основа развития гуманистической культуры и дальнейшего совершенствования человека.

Ноосфера содержит в себе как фактор ускоренного расширения научно-технических достижений, так и источник техногенных катастроф, способных разрушить человеческую цивилизацию. И расцвет человеческой цивилизации и, как вероятно её нежелательный, но катастрофический упадок зависят от понимания генезиса ноосферы и её перспектив как буквально «рукотворного разумного деяния». Например, А. Д. Шоркин считает, что человек вовсе не обречён, он только должен «включить» свой разум и «работать над ошибками». Рассматривая отношения человека и техники в парадигме ноосферы, он пишет: «Культурная история свидетельствует, что во все времена люди тревожились по поводу чрезмерности давления на ресурсы, но всякий раз преодолевали деструкцию упадка собственной изобретательностью и умом» [9, с. 260]. Современные аграрные технологии и технологии утилизации отходов позволяют интенсифицировать производство продовольствия и бороться с отходами производства. Единственная причина проблем в этом отношении, это экономическая выгода или её отсутствие, то есть технические средства есть, но не всегда есть экономический интерес в их применении.

В.И.Вернадский плодотворно занимался исследованием причин происхождения ноосферы, задача сегодняшнего дня – изучить, как современное общество воздействует на ноосферу, как оно видит будущее ноосферы перед вызовами техногенной цивилизации. Отсюда вопрос: «человек для техногенной цивилизации» или «человек для ноосферы и во имя ноосферы». Осуществить методологический анализ происходящих ноосферных изменений - это только

начало большой междисциплинарной работы. Необходимы культурные, социальные и даже политические инициативы уже за порогом «философских кабинетов».

Первый призыв, яркий и эмоциональный, насколько возможно это услышать из уст университетского профессора, больше известного как автор оригинальной современной эпистемологии – интервального подхода, уже опубликован и услышан многими. Текст, написанный с позиции философской мудрости – это своеобразный «человеческий документ», который выражен в форме «Ноосферно-антропологического манифеста» и с интересом, а также с заметным энтузиазмом поддержан участниками международной конференции, состоявшейся в мае 2008 года в Симферополе. Данная работа была опубликована незадолго до этого ранее, в международном междисциплинарном исследовании «Ноосферология: наука, образование, практика» [13]. Не побоимся предположить, что «Прологомены к ноосферно-антропологическому манифесту» Ф. В. Лазарева станут тем первичным импульсом, из которого «возгорится пламя» нового «ноосферного гуманизма». Здесь есть интеллектуальная «переключка» с работами французских, немецких и российских экзистенциалистов, а также философов-антропологов начала и середины 20 века. Тут единая тема – переосмысление образа человека и фундаментальных человеческих ценностей, но не после военной «европейской катастрофы» начала 20 века, а уже в контексте техногенной катастрофы 21 века.

Ноосферно-антропологическая парадигма в методологическом плане имеет некоторые обоснования в концепции «многомерного человека» Ф. В. Лазарева. Это подход, сформировавшийся в начале 21 века и соответствующий новым реалиям постсовременности. Концепция многомерного человека является своего рода критикой традиционного подхода к сущности человека как некой неизменной «системе качеств». Чтобы преодолеть недостатки прежних методологических подходов в области философской антропологии Ф. В. Лазарев предлагает пересмотреть, так сказать, подвергнуть «эпистемологической ревизии» предшествующую методологию. Он утверждает, что: «Слабым местом в современных философско-антропологических поисках является отсутствие хорошо продуманных и концептуально мощных методологий философского анализа человека» [14, с. 16]. Из этого следует, что простыми декларациями о «новом человеке» ограничиться нельзя. Необходима адекватная аналитика антропологической проблематики и понятийного аппарата, соответствующего новым задачам.

В истории философии уже не раз подчёркивалась парадоксальность человеческого существования: единство и борьба телесного и духовного начал (определённые варианты, конечно, различаются в античной и средневековой философии), слабость человека и его могущество (формула Паскаля – «мыслящий тростник», эссенциалистские характеристики в противовес экзистенции и другие парадоксальные «планы человеческого бытия».

Но ключом к современному пониманию человека может быть не перечисление историко-культурных особенностей, но эпистемологический механизм мышления о человеке. Этот механизм работает по принципу парадокса. «В наших попытках познать человеческую реальность обнаруживается, таким образом, некий

универсальный по своему историко-культурному значению парадокс, который можно сформулировать в эпистемологическом контексте как своего рода антиномию рациональности: познать нечто – значит отнести к нему как к объекту; но если предметом познания становится субъект, то превратить его в объект – значит лишить его своей сущностной определённости, другими словами, лишить всех качеств его субъективности, его монадной интериорности...» [14, с. 18]. Чтобы избежать такой типичной ошибки, которая неизбежно приводит к искажению знания о человеке и оказывает негативное влияние на сферу практической философии и, само собой разумеется, практики, Ф. В. Лазарев предлагает: «...чтобы не утратить саму суть постигаемого содержания, познание субъектом другого субъекта должно сохранять субъектные и субъективные качества последнего – его самосознание, свободу воли, интуицию, ценностную ориентированность, озабоченность, вовлечённость в коммуникативные отношения и т.п...» [14, с. 18].

Такая сложная аналитическая работа хотя и представляется трудоёмкой, но, тем не менее, она неизбежна, чтобы «не потерять человека» в парадоксальности (согласно концепции Ф. В. Лазарева – «в многомерности») его бытия. Ноосферно-антропологическая парадигма как раз и требует методологии «многомерности», а точнее методологии многомерности человека, что и является адекватным ответом философской антропологии на вызовы времени, в частности вызов технократическому способу мышления и техногенной цивилизации. И здесь вопрос о том, «быть или не быть человеку завтра» может быть решён только посредством анализа и выработки новой шкалы ценностей, где традиция, оставаясь в основании «пирамиды ценностей» будет органически дополнена ценностями информационного, постсовременного этапа развития общества.

Мы не можем пока что дать «полный список» ценностей, которые должны соответствовать новой ноосферно-антропологической парадигме, но мы точно знаем название важнейшей ценности, которая должна интегрировать другие, включая, конечно же, добро, знание, красоту, любовь к человеку и природе и многие другие. Название этой краеугольной ценности – мудрость. Ф. В. Лазарев показывает, что: «В течение многих тысячелетий мудрость служила искусством выживания людей, групп, этносов, государств, цивилизаций. С помощью мудрости люди вырабатывали различные стратегии, обеспечивающие устойчивое существование в условиях нестабильного мира, шла ли речь о постоянных природных катастрофах или о нестабильности больших и малых геополитических систем... Сохранению этноса всегда служили культурные традиции и общие мировоззренческие убеждения, например, стратегема уважения к традиции, уважение к памяти предков и уважение к старшему поколению, как носителю исторической памяти рода и мудрости» [15, с. 10]. Можно сказать, что современный феномен мудрости является неким синтезом античной традиции и осмысления двухтысячелетнего осмысления опыта мировой истории и культуры. Это не просто тип индивидуального знания, а напротив, преодоление индивидуализма и эгоизма, раскручивающих маховик бездумного потребления, «сердцевины» так сказать, техногенной цивилизации.

Мудрость в контексте ноосферно-антропологической парадигмы имеет не только познавательно-нравственное значение, но не побоимся сказать, что мудрые мысли повлекут выработку стратегии, спасительной для человечества в условиях системного кризиса. Этим, главным образом, мудрость античная отличается от мудрости в постсовременную эпоху, в век глобализации.

Благодаря недавним публикациям учёных нашего университета вместе с другими учёными Украины, а также России и Казахстана возрождается жизненно важная для нашей эпохи традиция гуманистического, ноосферного подхода к социальным, экономическим и политическим проблемам современности.

Выводы. На основании представленного нами авторского антропологического подхода, заключающегося в синтезе классической философской антропологии и ноосферно-антропологического подхода (как трансформации концепции многомерного человека), можно сделать вывод о том, что новые реалии постсовременности в контексте развития ноосферы требуют анализа и уточнения новой ноосферно-антропологической парадигмы. Будущее человека и человечества напрямую зависит от выработки новой аксиологической системы координат в соответствии с изменениями ноосферной реальности.

Список литературы

1. Багров Н. В., Черванёв И. Г. Ноосферогенез: информационное общество, киберпространство и образовательные стратегии в современном мире // «Ноосферология: наука, образование, практика (Под ред. О. А. Габриеляна).- Симферополь: «Феникс», 2008 - С. 11-53.
2. Вернадский В. И. Автотрофность человечества // Русский космизм: Антология философской мысли. (Составление С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой), - М.: Педагогика-Пресс, 1993.- С. 288-303.
3. Вернадский В. И. Химическое строение Биосферы Земли и ее окружения. - М.: Наука, 2001.
4. Губин В. Д. Сверхчеловек как альтернатива современной цивилизации // Учёные записки ТНУ им. В. И. Вернадского. Серия: Философия.Социология – Симферополь. Изд. ТНУ.- Том 20(59). №2 (2007) - С. 16-25.
5. Лазарев Ф. В. Прологомены к ноосферно-антропологическому манифесту // «Ноосферология: наука, образование, практика (Под ред. О. А. Габриеляна).- Симферополь: «Феникс», 2008 - С. 54-82.
6. Марков Б. В. Цивилизационные последствия общества благоденствия // Учёные записки ТНУ им. В. И. Вернадского. Серия: Философия.Социология – Симферополь. Изд. ТНУ.- Том 20(59). №2 (2007) - С. 50-62.
7. Габриелян О. А. Ноосферная концепция философии истории // «Ноосферология: наука, образование, практика (Под ред. О. А. Габриеляна).- Симферополь: «Феникс», 2008 - С. 83-108.
8. Креминский А. И. Человек и ноосфера сквозь призму интервального подхода // Учёные записки ТНУ им. В. И. Вернадского. Серия: Философия.Социология – Симферополь. Изд. ТНУ.- Том 20(59). №2 (2007) - С. 206-212.
9. Шоркин А. Д. Человек и техника в парадигме ноосферы // «Ноосферология: наука, образование, практика (Под ред. О. А. Габриеляна).- Симферополь: «Феникс», 2008 - С. 248-274.
10. Шванёва И. Н. Ноосферная психология и её методы // «Ноосферология: наука, образование, практика (Под ред. О. А. Габриеляна).- Симферополь: «Феникс», 2008 - С. 341-359.
11. Сунгуров А. Ю. Концепция ноосферы и становление гражданского общества// «Ноосферология: наука, образование, практика (Под ред. О. А. Габриеляна).- Симферополь: «Феникс», 2008 - С. 360-380.

12. Кизима В. В. Проблема идентификации человека как симптом цивилизационного кризиса и пути выхода из него // Учёные записки ТНУ им. В. И. Вернадского. Серия: Философия. Социология – Симферополь. Изд. ТНУ.- Том 20(59). №2 (2007) - С. 26-49.
13. «Ноосферология: наука, образование, практика (Под ред. О. А. Габриеляна).- Симферополь: «Феникс», 2008.
14. Лазарев Ф. В., Литтл Брюс. А. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. – Симферополь, СОНАТ.- 2001.
15. Лазарев Ф. В. Человек в глобализирующемся мире: стратегемы выживания и возможные модели цивилизационного развития // Учёные записки ТНУ им. В. И. Вернадского. Серия: Философия. Социология – Симферополь. Изд. ТНУ.- Том 20(59). №2 (2007) - С. 4 – 15.

Кремінський О.І. Нова антропологія в світлі вчення про ноосферу

У статті представлено концептуальні основи нових перспектив сучасної філософської антропології в контексті розвитку ноосфери. Подано опис і аналіз можливостей людського існування в контексті техногенної катастрофи, що наближається. Виявлено специфіку нового ноосферно-антропологічного підходу і нових аксиологічних координат в ноосферно-антропологічній парадигмі на основі концепції багатомірності людського буття.

Ключові слова: ноосфера, людина, техногенна катастрофа, аксиологічні координати, мудрість, багатомірна людина.

Kreminskiy A.I. New anthropology from the noosphere science aspect

The article contains conceptual basics of new prospectives of modern philosophical anthropology in the context of the noosphere development. One gives the description and analysis of the possibilities of human existence in the context of the approaching technogenic catastrophe. The specifics of new noosphere and anthropological paradigm on the basis of the conception of human life multi-dimension is defined.

Keywords: noosphere, person, technogenic catastrophe, axiological coordinates, wisdom, multidimensional person.

Поступило в редакцию 13. 01.2009

О РЕГУЛЯТИВНОЙ РОЛИ ТРАДИЦИЙ В ЭТНОКУЛЬТУРЕ

Л.С. Бекирова

В статье анализируется роль традиций в сохранении этносов и их самобытной культуры. Автор подчеркивает, что в современную эпоху остро поставлен вопрос о выживании целых народов. В подобных условиях национальное сообщество должно выработать стратегию, препятствующую разрушению тысячелетнего опыта обрядовости и традиций.

Ключевые слова: этнос, традиция, религия.

Целью предлагаемой статьи является рассмотрение роли традиций в жизни этносов (на материале исторического опыта крымских татар) в соотношении с религией.

Хотелось бы отметить, что влияние маргинального мироощущения становится практически всеобщим в современном процессе тотальной глобализации, при масштабах уже не государственных, а планетарных. В этой ситуации, безусловно, нельзя переоценить роль религиозных систем, в особенности систем мировых религий, поднявшихся выше национальной ограниченности. Нужно отметить, что и христианство, и ислам, и буддизм чрезвычайно близки, ибо исходят, по существу, из общечеловеческих ценностей, которые, как общий фундамент самых различных и экзотических национальных традиций, были одинаковы у всех народов Земли, потому что только так можно было выжить, сохранить себя и род, удержаться на лезвии бритвы между жизнью и смертью. Перефразируя известную фразу Хокинга «мы живем в такой Вселенной, потому что Вселенные другого типа вообще существуют без наблюдателя» - можно сказать «нравственная основа народных традиций такова потому, что сообщества с другой основой уже не существует».

Но почему мировые религии, эти хранилища духовности в технократическом бездуховном мире, не могут, тем не менее, полностью возместить отсутствие традиционной апологетики, элементов традиции в современном укладе жизни, заменить собой ту зияющую пустоту, которая образуется в детском и юношеском становлении человека, если утрачены каноны традиционного воспитания? Вопрос слишком сложный, чтобы на него ответить однозначно, но некоторые варианты ответа, тем не менее, очевидны:

а) универсальность мировой религии, ее унификация, без которой она не смогла бы стать всеобщей, из достоинства обращается в недостаток, когда речь идет о тончайшей спецификации народной традиции, ее связи именно с данной группой людей, живущих в данной среде и занимающихся данной деятельностью;

б) традиция вплетена в самую ткань обыденной жизни, ее тончайшие оттенки; соответственно, ее воспитательное воздействие постоянно и разнообразно, христианство, ислам или буддизм – Великий Учитель, национальная традиция –

домашний педагог, чье воздействие и на взрослых, и на детей нельзя ни приуменьшить, ни заменить чем-то иным;

в) мировые религии, сложившись в определенный исторический период, несут на себе отпечаток этого времени, они пытаются так или иначе учитывать реалии новой исторической обстановки, но инерция идейной и мировоззренческой системы (которая, в известной мере является и ее достоинством) обуславливает определенную и неизбежную архаичность, а традиции тоже хранят неизменно свою сердцевину, но по форме более мобильны и гибки;

г) мировая религия, так или иначе, связана с государством и социальными институтами, традиции тяготеют к иному полюсу: семье, дому, локальной общине.

В современном мире складывается весьма сложная ситуация: ни утилитарная западная рациональность (тотальное господство которой опустошает и калечит человеческую душу, уничтожает природу, превращает все в товар), ни религиозный фанатизм, предлагающий своим приверженцам путь жесткого самоограничения и отречения от многих благ цивилизации, даже таких как телевидение, кинематограф, не могут всецело отвечать духовным потребностям личности. Они по-своему стремятся превратить индивидуума в «одномерного человека», сознанием которого легко манипулировать, а главные потребности и ценности которого лежат в сфере материального потребления.

Между тем, даже древнейшие традиции предполагают, что основное предназначение человека заключается в том, чтобы он существовал в системе сложного духовного механизма, который осуществляет некую «космическую, космологическую и супракосмическую функцию» [1, с.4]. В этой связи возникает глобальный по своему значению вопрос: Существует ли какая-то иная истина, кроме вседозволенности и запрета, благодаря которой человек смог бы себя сполна реализовать как одухотворенное существо?

В поисках ответа на этот жизненно важный вопрос, обратимся к опыту так называемых «малых», «отсталых», «примитивных» народов, которые даже в экстремальных для них условиях смогли выжить и сохранить себя в потоке времени, не растратив при этом своей духовности и национального своеобразия. К тому же вполне возможно, что рано или поздно в истории может наступить такой момент, когда спасение всего человечества, будет зависеть от опыта, накопленного культурой таких народов. Исторический опыт крымских татар интересен в этом аспекте именно потому, что соблюдение правил и обрядов, установленных дедами и прадедами, помогают этому народу выработать устойчивую систему ценностей и сориентироваться в житейских, политических и социальных ситуациях, как отдельной личности, так и этнической общности.

Ислам проник на территорию Крыма, по некоторым историческим источникам и народным преданиям, уже в первом столетии своего существования, т.е. где-то на рубеже 7-8 веков. Мусульманское вероучение на полуостров завезли сподвижники Мухаммеда – сахабы, которые вели активную пропаганду за пределами аравийского полуострова, что впоследствии привело к возникновению культа их могил. В конце XIX в. И.Гаспринский писал: «Между древним Успенским Скитом и поэтическим Чуфут-Кале находится текие дервишей и гробница весьма чтимого мусульманина –

святого Газы-Мансура... Газы-Мансур – один из сподвижников пророка» [цит. по: 2, с.65-66]. Тем не менее, ислам по началу не получил широкого распространения среди тюркских народов, которые продолжали поклоняться своему Богу Неба – Тенгри и почитать культ предков. Поэтому мусульманским миссионерам пришлось использовать не только силу убеждения, но и меча. Как свидетельствуют средневековые арабские путешественники и историки ал-Бекри и ал-Гарнати, «...после 400 года Хиджры (1010 г.) случился у них пленный из мусульман, ученый богослов, который объяснил некоторым из них ислам, вследствие чего те приняли его.... Остальные же, не принявшие ислам, порицали их за это, и дело кончилось войной. Бог же дал победу мусульманам, хотя их было только 12 тысяч, а неверных вдвое больше. И они (мусульмане) убивали их, и оставшиеся в живых приняли ислам. И все они теперь мусульмане, и есть у них ученые, и законоведы, и чтецы Корана» [цит. по: 3, с.39]. Лишь в 14 веке ислам был провозглашен государственной религией на всем пространстве, завоеванном монголами, от Южной России до границ Монголии и Китая. Известный востоковед В.В. Бартольд пишет: «Ислам пришел на Черное море поздно, когда его лучшие времена были позади. Область Черного моря знала только тюркский, а не арабский ислам» [4, с.659]. Однако, ислам так и не смог окончательно подчинить себе уклад жизни крымских татар, ибо «культура местных жителей была лучше приспособлена к экологической обстановке Крыма, и уже потому ее победа в процессе аккультурации была гарантирована» [5, с.140]. Ислам был принят крымскими татарами, так сказать, в «мягкой» форме, что позволило народу сохранить национальное своеобразие. Традиции и обряды, которых продолжает придерживаться в своем быту народ, в большинстве случаев имеют лишь религиозную форму, а своими корнями уходят в глубину веков, в доисламские времена. Среди них такие обряды как «чилле», «суннет», «дженазе» и др.

Сегодня крымские татары сталкиваются с совершенно новой ситуацией. Возрождая традиции ислама в крымскотатарских общинах, молодые священники, часто получившие образование в арабских странах или Турции, а порою и выросшие в этих странах, не понимают до конца значения древних крымскотатарских традиций и синтеза их с религиозной обрядностью (то, чем было сильно прежнее духовенство и обеспечивало им неизменное уважение и признательность). Новоявленные духовные наставники пытаются «вычистить» религиозную обрядовость так, что теряется ее своеобразие, характерное именно для крымских татар. С этим особенно часто приходится сталкиваться во время осуществления погребального обряда «дженазе», который издревле направлял чувства и переживания людей в определенное русло, создавая необходимую психологическую защиту близким и родственникам усопшего. Пытаясь вернуть крымских татар в лоно «чистого» ислама, духовенство стремится упростить такие элементы погребального обряда как «сув селя» или «отпевание», поминки по усопшему и т.д. По существу здесь предпринимается попытка вычистить тысячелетний пласт культуры народа. Если национальное сообщество и интеллектуальная элита не обратит на это внимание, то не пройдет и 10-15 лет как народ потеряет ту уникальность обрядовости, которая позволяла ему

самоопределились среди других народов, также исповедующих ислам.

Не вызывает сомнения, что религиозное воздействие будет со временем все больше усиливаться. Сегодня мы наблюдаем, как растет число мечетей, построенных на деньги миссионеров, прибывших из мусульманских стран. В них ведется очень серьезная работа по воспитанию молодежи в духе мусульманского вероучения. Неслучайно в среде крымскотатарской молодежи все чаще стали появляться «бородатые» юнцы и «покрытые» девушки. При этом они все реже стали интересоваться культурой и историей своего народа, изучая арабский язык – язык Корана, они не знают своего родного языка, мотивируя это тем, что в исламе нет наций.

С другой стороны, современной молодежи все труднее становится сопротивляться соблазнам технократической цивилизации, насаждающей со страниц многочисленных иллюстрированных журналов и экранов телевизоров совершенно противоположную систему ценностей, в основе которой лежит идея вседозволенности и разврата. В результате, в национальном сообществе имеют место случаи нарушения общественной морали – брошенные дети и престарелые родители.

Выводы. Итак, XXI век очень остро поставил вопрос о выживании этносов и сохранении накопленного ими в течение тысячелетий, уникального духовного опыта. Если рассматривать этот вопрос в контексте исторической судьбы крымских татар, то выявляются две тенденции: либо народ сохранит свой язык, свою самобытность, свою историческую и генетическую память, либо исчезнет с лица Земли (а в истории немало тому примеров), растворившись в более сильном этносе.

Для выживания этноса, утверждает Л.Н. Гумилев, необходимо, чтобы этносы между собой не смешивались и не подражали друг другу, а лишь заимствовали технические нововведения. «Для сохранения этнических традиций, - пишет Л.Н. Гумилев, - необходима эндогамия (т.е. браки внутри этноса – Л.Б.), потому что эндогамная семья передает ребенку отработанный стереотип поведения» [6, с.92].

На мой взгляд, для того, чтобы выжить в современных условиях, национальное сообщество должно выбрать так называемый «серединный путь», который был бы направлен на сохранение мудрости отцов и прадедов и мудрости ислама, который не разрушал, а ассимилировал тысячелетний опыт обрядовости и традиций.

Список литературы

1. Джемаль Г. Традиции и реальность // Философская газета. – М., 2000. – Ноябрь. - №1.
2. Керимов И.А. «Живая» история Гаспринского. По материалам газеты «Терджиман», 1883-1914г.г. – Симферополь: «Тарпан», 1999. – 407с.
3. Ланда Р.Г. Ислам в истории России. – М.:Восточная лит-ра,1995. - 311с.
4. Бартольд В.В. Ислам на Черном море// Соч. – М.: Наука,1968. - т.6. – 784с.
5. Возгрин В.Е. Исторические судьбы крымских татар. – М.: «Мысль», 1992. – 446с.
6. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М.: «Гидрометеиздат», 1990. – 528с.

Бекирова Л.С. Про регулятивну роль традицій в етнокультурі

У статті аналізується роль традицій в збереженні етносів та їх самобутньої культури. Автор підкреслює, що в сучасну епоху гостро поставлено питання про виживання цілих народів. В подібних умовах національне співтовариство повинне виробити стратегію, яка б перешкоджала руйнуванню тисячолітнього досвіду обрядовості й традицій.

Ключові слова: *етнос, традиція, релігія.*

Bekirova L.S. About the regulative role of traditions in ethno culture

The role of traditions in saving of ethnos and it's original culture is analyzed in the article. An author underlines that a question about the survival of nations is the main question of modern epoch. In similar terms national association must produce strategy wich would hinder the destruction of millennial experience of ceremonies and traditions.

Keywords: *ethnos, tradition, religion.*

Поступило в редакцию 13.01.2009

УДК 130.2:008

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ ТЕХНОГЕННОГО ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

Е.Б. Ильянович

Статья посвящена анализу специфики системы ценностей, которая складывалась на протяжении нескольких столетий социокультурного развития техногенной цивилизации. Подчеркивается, что в современную эпоху человечество переживает аксиологический кризис, который является одним из аспектов антропологического.

Ключевые слова: ценность, человек, техногенная цивилизация, кризис.

Цель предлагаемой статьи - выявление системы ценностей техногенной цивилизации. Объектом выступает социокультурная специфика новоевропейского цивилизационного развития, а предметом - западноевропейские ценности, которые складывались на протяжении нескольких веков.

Актуальность. Фундаментальные ценностные устои общественного развития нескольких столетий, ранее считавшиеся основанием и условием всеобщего социального прогресса европейской цивилизации, сегодня, перед лицом аксиологического кризиса, поставлены под вопрос. В связи с этим они нуждаются в тщательном исследовании и переосмыслении с позиций философской рефлексии.

Новизна. Исследована специфика и социокультурный контекст формирования системы ценностей техногенной цивилизации, также рассмотрены признаки трансформации ценностного сознания в современную эпоху, которые можно наблюдать в социальной, политической, научной и культурной сферах.

Одна из фундаментальных особенностей человеческой жизни состоит в том, что никто не может объективно указать на цель бытия человека как личности. Однако, с другой стороны, людям свойственно не просто воспроизводить условия собственного существования, но и придавать своему индивидуальному и общественному бытию определенный смысл. Это стремление к осмысленности представляет собой не что иное, как одну из первостепенных экзистенциальных потребностей человека. Смыслообразующие компоненты человеческой деятельности воплощаются в неких общих принципах — системе ценностей (ценностных смыслов), которые «...усваиваются индивидами и образуют смысловую основу их собственных мотивов и целей. Можно полагать, что именно эти смыслообразующие ценностные принципы образуют ядро, "душу" той целостности, которую мы называем цивилизацией» [1, с. 76].

Общеизвестно, что система ценностей образует внутренний духовный нерв, стержень культуры, квинтэссенцию потребностей и интересов индивидов и социальных общностей. В культуре каждой общности принята определенная

система ценностей и соответствующая их иерархия. Ценность связана с представлением о том, что свято как для отдельного человека, так и для общества в целом.

Определённая система ценностей задаёт специфику отношения к миру. «Ценности — это относительно устойчивое, социально обусловленное избирательное отношение человека к совокупности материальных и духовных общественных благ» [2, с. 40]. На протяжении всей истории человечества складывались различные ценности. Они всегда были связаны с нравами эпох. Процесс смены ценностных ориентаций может происходить в рамках одной культуры, но очень часто он сопровождается её гибелью.

Можно сказать, что система ценностей выступает неким социокультурным геномом. Она является фундаментом всякой культуры и играет определяющую роль в формировании культурной идентичности.

Само же понятие ценности может употребляться в следующих значениях:

- как «жизненные смыслы», или жизненно-практические установки;
- как субъективный образ или представление, имеющее антропологическое измерение (значимый для человека);
- как ориентир (индивидуальный или социальный);
- как культурно-историческая константа (однако, в рамках одной культуры, несомненно, может произойти смена ценностных ориентаций. К примеру, американский социолог Д.Белл [см. 3] продемонстрировал, что на протяжении истории капитализма радикальным образом изменялись ценностные ориентации от протестантской этики до модернизма)
- как стандарт поведения, связанный с оценкой «хорошо» или «плохо», «достойно» или «недостойно».

С нашей точки зрения, ценность, прежде всего, связана с потребностью. На протяжении всей своей жизни человек испытывает различные потребности — витальные или биологические (потребность в пище, воздухе, воде и т.д.), когнитивные (потребность в познании мира), социальные (потребность в признании, идентичности, т.е. отношению и сопричастности к социальной группе — будь-то семья, или религиозная конфессия, или нация и т.д.), эстетические и этические (например, потребность в любви, прекрасном, гармонии, порядке). Потребности также имеют свою иерархию. В основном, фундаментом такой иерархии выступают витальные потребности, далее — когнитивная, социальная и эстетическая, — могут быть на одном уровне. Что же в этом смысле можно назвать ценностью? Дадим определение данному понятию. Ценность — это потребность, которая предстаёт перед человеком или социумом через призму оценки.

Что же касается непосредственно системы ценностей, жизненных смыслов и установок, характерных для техногенного развития, то она включала не только специфическое понимание сущности человека, но также и его отношения к миру, которое мы и попытаемся раскрыть в данной статье. Как любой тип цивилизационного развития, техногенная цивилизация характеризуется особенностями, соответствующими той культуре, представителем которой она выступает. Эти особенности и выражаются системой фундаментальных ценностей,

неких социокультурных констант. Несомненно, если учесть динамизм развития техногенной цивилизации, то следует отметить, что ценности могут варьироваться и даже изменяться, но всегда будут выступать в качестве глубинного социокультурного инварианта. «Система ценностей и мировоззренческих ориентиров составляет своего рода "культурную матрицу", нечто вроде генома культуры, который обеспечивает воспроизводство и развитие социальной жизни на определенных основаниях. Эта матрица выражена пониманиями того, что есть человек, природа, пространство и время, космос, мысль, человеческая деятельность, власть и господство, совесть, честь, труд и т.п. В этих категориальных смыслах выражена предельно общая система мировоззренческих ориентаций, которая определяет человеческую жизнедеятельность в рамках определенного типа цивилизационного развития» [4, с. 5-6].

Возникновение техногенной цивилизации неотделимо от становления капиталистических, экономических и общественных отношений. «В Италии, в частности в богатой Флоренции, где в XIV в. деньги стали играть большую роль в хозяйстве и натуральный обмен все больше вытеснялся денежным, постепенно входит в быт важнейший элемент капиталистического хозяйства - счет, отчетность, бухгалтерский учет - "клеточка" капиталистически-рациональной экономики. Благодаря этому человек, по словам В. Зомбарта, "приучается к чисто количественному воззрению на мир". В XV в. во флорентийском деловом мире распространился способ рационального ведения коммерческих и вообще хозяйственных дел, о чем свидетельствуют в частности "Семейные книги" флорентийца Леона Баттиста Альберти...: "Врожденный талант флорентийцев вносить всюду расчет и подводить итоги своим действиям сказывается в торговых книгах того времени, сельскохозяйственных записях и, наконец, в тех счетах, которые они вели даже в домашнем быту; во всем этом они опередили прочих европейцев XV века"» [см. 5].

В сфере общественной жизни главными принципами становятся обновление, рост, прогресс; меняется характер взаимоотношений между людьми, между личностью и социумом. Бурное развитие техногенной цивилизации мобилизует творческий потенциал отдельного, свободного индивида, что требует большей степени автономии по отношению к социальной группе, чем ранее. Таким образом, независимость статуса индивида от его социального происхождения становятся одним из основных принципов общественной жизни.

Отметим, что в становлении техногенной цивилизации исключительно важная роль принадлежит Реформации. Специфическое для протестантизма понимание веры и знания как принципиально разных сфер, предполагало, что Бог трансцендентен и представляет собой предмет исключительно области веры. Что же касается области знания, то она есть сфера применения разума и ограничивается миром природы («земных вещей»). «Предоставив дело спасения души "одной лишь вере", протестантизм тем самым вытолкнул разум на поприще мирской практической деятельности - ремесла, хозяйства, политики. Применение разума в практической сфере тем более поощрялось, что сама эта сфера, с точки зрения

реформаторов, приобретает особо важное значение: труд выступает теперь как своего рода мирская аскеза, поскольку монашескую аскезу протестантизм не принимает. Отсюда уважение к любому труду - как крестьянскому, так и ремесленному, как деятельности землекопа, так и деятельности предпринимателя. Этим объясняется характерное для протестантов признание особой ценности технических и научных изобретений, всевозможных усовершенствований, которые способствуют облегчению труда и стимулируют материальный прогресс» [см. 5]. Таким образом, на заре техногенной цивилизации прогресс науки, техники, технологий, создание принципиально нового становятся приоритетными направлениями общественного развития. Более того, в это время был сформирован специфический стиль мышления и жизненной стратегии – сциентизм, который до сих пор определяет социокультурный облик европейской цивилизации.

Итак, теперь попытаемся выявить основные элементы системы ценностей техногенной цивилизации, представляющей новоевропейскую культуру. Отметим, что предлагаемая нами аксиологическая модель не претендует на полноту и открыта для дополнений и уточнений, однако, всё же, отражает те фундаментальные ценностные ориентиры, которые характерны для западного мира и отражают особенности его мировоззрения и по сей день.

Итак фундаментальными ценностями техногенного цивилизационного развития выступают:

- человек как венец творения, он уникален и самоценен, стоит на высшем уровне иерархии живых существ;
- человек как личность-субъект, имеющий сверхприродный статус, статус абсолютной данности в его оппозиции к миру-объекту;
- разум (в мире господствует разумное начало, оно – источник и предпосылка всякой целесообразной деятельности; приоритет разума над чувствами в процессе отыскания истины [что является главной целью познания]);
- истинное знание, не нуждающееся в этике (основой этики считалось рациональное обоснование)
 - высокий статус научной рациональности;
 - просвещённость (обладание знанием);
 - прогресс (науки, техники, технологий и т.д.) как имманентный закон природы;
 - автономия личности, развитие индивидуального начала в человеке – ценность «Я» (персонализм);
- труд и творчество как новация (создание принципиально нового, постоянная генерация новых идей, концепций и т.д.);
- активная деятельность и преобразование, направленные на покорение природы, представляющей собой неорганическую, упорядоченную, закономерно устроенную сферу, универсальную и единую для всех, «объективную» реальность, устроенную в соответствии с неизменными «законами природы». Законы природы доступны рациональному познанию. Более того, разумное существо, способно осуществить свою власть над всеми процессами и объектами в мире, поставив их под свой контроль (основа – классическая эпистемологическая S-O оппозиция);
- власть;

- соблюдение прав;
- свобода;
- воля;
- уважение;
- материальный достаток и престиж;
- личный успех.

Что нового в этот список внёс XX век? Ответ прост: ценности «обладания» вещью «здесь и сейчас», комфорта, материального достатка, престижа и информации. Наряду с массовым производством возникло массовое потребление, спроецировавшее процессы стандартизации и нивелирования на все сферы жизни. В результате возникла массовая культура с ее одинаковыми стереотипами, вкусами, привычками, образом мышления, поведения и т.д. Если на заре становления новоевропейской культуры человеческая деятельность была направлена вовне, на преобразование внешнего мира, плоды которого мы пожинаем сегодня, то сейчас, впервые в истории, она ориентируется и на внутренний мир человека, что реализуется в виде различного рода манипуляций. Таким образом, в современную эпоху, в условиях антропологического кризиса техногенной цивилизации как никогда становится актуальной ценность здоровья как биологического, так и психологического и в целом - духовного.

Очевидно, что в XX столетии информация приобрела колоссально важное значение: она стала основным средством и инструментом управления. Более того, на наших глазах произошёл переход от традиционной словесно - книжно - письменной формы передачи информации к аудиовизуальной коммуникации. «На глазах одного поколения произошел слом формировавшейся в течение нескольких столетий медиаимперии, основанной на письме и чтении. Взамен искусства влиять на поведение людей понятиями и рациональными аргументами сложилась иная техника, основанная на образах. В современных масс-медиа все большее место занимают иллюстрации и картинки, и постепенно главным источником удовлетворения потребности в информации и эстетических ценностях становится голубой экран. Культура интерпретации и понимания письменных текстов стала стремительно закатываться. Наши дети уже не так охотно читают книги и гораздо больше времени проводят за телевизором» [6, с. 62]. Можно сказать, что СМИ перестают быть средством: скорее то, что инициируется ими и совершается вокруг них, превращается в средство. Приобщение к масс-медиа является для современного человека одним из основных, необходимых условий интеграции в глобализирующуюся, динамично изменяющуюся жизнь социума. Не только досуг и потребление, но процесс и управления обществом становятся медиа-процессами (например, трансляция предвыборных кампаний по радио и телевидению).

Подобная ситуация, является признаком трансформации прежней системы ценностей и, несомненно, требует от человечества культивирования новых способностей для ориентации в мире образов, для противостояния кризису субъективности, виртуализации нашего «Я», вытеснению подлинной культуры массовой.

Очевидно, что сегодня мы переживаем аксиологический кризис, время коренной ломки классических ценностных ориентаций, трансформации ценностного сознания и формирования новых ценностей. Но способны ли они заменить традиционные ценности? Вряд ли. Хотя бы потому, что последние складывались веками, они проверены временем, а появляющиеся на наших глазах ценностные ориентации являются очередным суррогатом массового общества. Одна из основных его характеристик – ориентация на получение от жизни как можно большего, любой ценой, «здесь» и «сейчас». Появление массового общества многие исследователи датируют второй половиной XX века. Его широкое распространение связывают с тем, что наряду с массовым производством возникло массовое потребление [7, с. 449], которое, как писалось выше, спроецировало процессы стандартизации и нивелирования с производства на все сферы жизни, и «массам стало доступным то, что раньше было уделом лишь небольшой группы общества, увеличивается средний слой населения» [7, с. 450]. Как всякое изменение в обществе омассовление несет в себе множество проблем и противоречий, которые требуют разрешения. Одна из самых страшных, на наш взгляд, заключается в том, что господство массы таит в себе опасность манипулирования сознанием человека.

Разворачивающийся на наших глазах аксиологический кризис коснулся:

1) социальной сферы

- разрушение традиционных семейных устоев, способствующее кризису самого института семьи (отношения послушания, почитания, уважения старших вытеснены из современной жизни и заменены активным противостоянием авторитету взрослых, педагогов; потребительское отношение к жизни, связанное с культом материального благополучия, жизненного успеха, профессионального и общественного роста привели к катастрофическому падению престижа материнства и отцовства; изменено отношение к феномену брака как к священному, нерасторжимо, основанному на верности союзу; потеря самими родителями традиционных нравственных ориентиров препятствует подлинно духовному воспитанию детей; нарушены родовые и семейные связи между поколениями; трансформировалось традиционное понимание семейного воспитания, связанное с культивированием чувства ответственности перед семьей, обществом, нацией, государством и т.д. Все перечисленные признаки говорят о неустойчивости семьи не только как социального института, связанного с невыполнением функций рождения и социализации детей, но и о кризисном состоянии семьи как духовно-практического микромира, характеризующегося деградацией нравственного воспитания;

- проблемы в области образования (тотальная унификация знаний > изменение отношения к обучению > массовая безграмотность; появление частных образовательных структур, не соответствующих научному уровню, коррупция и т.д.);

2) политической

- общие для всех законы теряют свою силу в том случае, когда речь идет об интересах господствующей политической и экономической элиты и тем самым действует двойная мораль и двойное право: для управляющих - «своих» и

управляемых - «чужих»); навязываемая западным миром глобалистская идеология ориентирована на нивелирование ценностей локальных культур, что способствует обезличиванию и унификации, даже вырождению последних в этнографическую массу - население);

3) культурной

- отказ от традиционных ценностей Истины, Добра и Красоты во многих сферах духовного производства, которое теперь представляет собой лишь производство и трансляцию избыточной информации, перестаёт выполнять культуротворческую миссию [массовая культура, философия постмодернизма, образцы «скандала в искусстве», поставангардизм и др.]];

4) научной

- конструирование природы живого, в т. ч. и природы человека методами генной инженерии, создание техноценозов, технологий манипулирования человеком, средств массового уничтожения и т.д.

Динамическое развитие техногенной цивилизации, связанное с постепенным процессом демократизации и либерализации общественной жизни, техническим оснащением основных производственных процессов, появлением новейших технологий и самой сферы электронной коммуникации привели к формированию массового общества потребления, ориентированного на достижение комфорта. В таком обществе триединство культурных ценностей Истины, Добра и Красоты утратило свой прежний элитарный статус и сменилось ценностями вещей¹ (и не только!), приносящих удовольствие. Подлинная культура как сфера самовыявления сущностных духовных характеристик человека сменилась массовой культурой, пронизанной «дионисийской волей к жизни», оказывающей влияние на «человека толпы». Само появление массовой культуры - неотъемлемый признак современного процесса глобализации, в рамках которого оказывается возможным создание особых условий для зарождения и существования феномена подобного рода. Массовая культура создаётся и тиражируется посредством выокоразвитой и высокооснащённой, соответствующей современному этапу развития техногенной цивилизации, технико-технологической индустрии производства и воспроизводства информации. Несомненно, благодаря этим технологиям она предоставила человеку возможность узнать то, чего он ранее не мог знать по причине ограниченности физическими условиями. Но, изменив его представление о пространственно-временных связях, она открыла особый плюралистический взгляд на мир как на простую сумму отдельных друг от друга, не связанных между собой картин. Массовая культура не способна сказать о мире в целом: у неё нет на это духовного ресурса, методы её примитивны и одномерны. Этим она и отличается от подлинной культуры, которую использует в коммерческих целях. Таким образом, массовая культура представляет собой «некий псевдокультурный феномен, некий культурный паразит, использующий формы и технологии культуры в прямо

¹ В смысле обладания вещами

противоположных² целях» [8, с. 28]. Она покоится на бездуховных основаниях: её фундамент – потребительство. В ней реализуется уже хорошо знакомое нам манипулятивное, субъект-объектное отношение к миру, характерное для техногенного развития в целом. Именно по этой причине массовая культура была предметом многолетней критики различных исследователей (Т. Адорно, Г. Маркузе, М. Хоркхаймер, Х. Ортега-и-Гассет и др). К примеру, британский социолог Д. Маккуэйл рассматривает её в качестве феномена, для которого характерны такие черты, как: нетрадиционность, заключающаяся в противоположности традиционной культуре, неэлитарность, популярность, массовость производства, коммерциализованность и гомогенность [9, с. 70]. А. Б. Гофман подчёркивает, что массовая культура – это особое состояние культуры, характеризующееся процессом распада её содержательных уровней и выражающее всеобщий кризис общества. Функционируя, она часто принимает формальный характер, лишается сущностного содержания (например - традиционных ценностей) [10, с. 88]. Некоторые исследователи, например, Д. Белл и Г. Маркова [см. 11], определяют массовую культуру в качестве явления, отражающего особенности механизма производства и воспроизводства культурных ценностей в обществе способа организации обыденного сознания в информационном обществе, особой знаково-символической системой, языком, помощи которого члены информационного общества достигают взаимопонимания. Она создаёт условия для коммуникации на массовом уровне между полноправными членами постиндустриального общества высокой специализации (узкими специалистами) и интегрированным в него [общество] «частичным», нецелостным человеком.

Проникая во все сферы жизни современного общества, массовая культура формирует собственное семиотическое пространство, смыслы которого не только примитивны, одномерны, но и неустойчивы (например, в рекламе как одном из явлений массовой культуры очень часто происходит подмена одного смысла другим: «Современная реклама, – пишет А. Левинсон, – всегда метафора плюс гэг, интрига плюс многомерность, разворачивание смысла в нескольких планах, языках одновременно, игра слов и самостоятельная игра визуальных символов» [12, с. 113]. Более того, она способна создать некий ценностно-идеологический код: постулировать определённый стандарт мышления, поведения и т.д. С этой точки зрения, описываемый нами феномен массовой культуры можно связать с растущим в современной техногенной цивилизации аксиологическим кризисом, чувством неукоренённости человека, с его отказом от долгосрочных перспектив, замкнутостью в мире потребительских, «сиюминутных» ценностей, формированию «мифа счастья». Массовая культура включена в систему современных рыночных отношений, степень развития которых позволяет говорить о формировании и прочном установлении потребительского образа жизни в социуме. В подобной ситуации складывается новый тип социальных связей - «производитель-потребитель». На предлагаемых к потреблению товарах и услугах изначально акцентируется особый позитивный смысл, значение и результат – они

² В отличие от подлинной культуры

преподносятся в качестве эквивалента успеха, престижа, гарантированного достижения каких-то конкретных поставленных человеком для себя целей. Причём, зачастую, эти цели ставит перед собой не потребитель, а производитель – он их умело навязывает, как бы «открывает» глаза на ту или иную проблему, которой в действительности может и не существовать, или вещь, которая раньше не выступала предметом особого интереса для попавшего на подобную уловку человека. Стимуляция потребительского интереса и повышение символической ценности продукта, осуществляемые при помощи технологий рекламы, способствуют повышению ценности этого продукта в экономическом поле, т.е. увеличению прибыли от его сбыта. «Идеология “потребительства” способна создать у человека иллюзию удовлетворения его высших потребностей за счет товаров-символов, рекламной альтруистической заботы, или же предложения ему готовых клише его “индивидуальности”. Количество товаров и ассортимент растут, поэтому “престижный” образ жизни превращается в погоню за новым, лучшим, модным...» [13, с. 169].

Выводы. Система ценностей техногенной цивилизации, основанная на рационально-технологическом способе мироотношения, «эволюционировавшая» за несколько столетий в аксиологический кризис как одну из составляющих антропологического кризиса, в начале XXI века с очевидностью обнаружила свою неуниверсальность и, в связи с этим, нуждается в философской рефлексии, переосмыслении и переориентации для формирования принципиально нового, субъект-субъектного, неманипулятивного, гармоничного отношения человека к миру, другому и самому себе.

Список литературы

1. Дилигенский Г. «Конец истории» или смена цивилизаций? Г. Дилигенский // Цивилизации. - М.: Наука, 1993. – Вып. 2. – С. 61-79.
2. Лисовский В.Т. Тугариновские чтения / В.Т. Лисовский [мат. науч. сесс.]. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – Выпуск 1. – С.40-44. – (Серия «Мыслители»).
3. Белл Д. Культурные противоречия капитализма (фрагмент из книги) / Д. Белл // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. – М., 1990. – С. 243-246.
4. Степин В.С. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации / В.С. Степин, Л.Ф. Кузнецова. - М.: ИФ РАН, 1994. – 274 с.
5. Гайденок П.П. История новоевропейской философии в её связи с наукой [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/>
6. Марков Б.В. Проблема человека в эпоху масс-медиа / Б.В. Марков // Перспективы человека в глобализирующемся мире. - СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 62-84.
7. Хевеши М.А. Человек в толпе/ М.А. Хевеши // Философия человека: Сб. науч. трудов. – Омск: Изд-во ОмГУ, 2004. – С. 439-456.
8. Лазарев Ф.В. Вселенная культуры: стратегемы и ценности / Ф.В. Лазарев, Брюс А. Литтл. – Симферополь: СОНАТ, 2005. – 192 с.
9. Савельева И.Г. Массовая культура и масс-медиа в современном обществе: перспективы развития / И.Г. Савельева // Тонус. - 1996. – № 1. – С. 67 - 74. – (Научно-публицистический альманах факультета журналистики, социологии и психологии Казанского государственного университета).

10. Гофман А. Б. Мода и люди: новая теория моды и модного поведения / А. Б. Гофман [Труды / Ин-т социологии РАН] – М.: Наука, 1994. – 160 с.
11. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество / Д. Белл; [пер. с англ. В. Иноземцева]. – М.:ИФ РАН, 1993. – 250 с.
12. Левинсон А. Заметки по социологии и антропологии рекламы / А. Левинсон // Новое литературное обозрение. – 1996. – №22. – С.113-114.
13. Сахно Е.Г. Власть потребления и кризис социализации / Е.Г. Сахно // Социальный кризис и социальная катастрофа: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С.167-172.

Ильянович К. Б. Фундаментальні цінності техногенного цивілізаційного розвитку

Стаття присвячена аналізу специфіки системи цінностей, яка складалася протягом кількох сторіч соціокультурного розвитку техногенної техногенної цивілізації. Підкреслюється, що в сучасну епоху людство переживає аксіологічну кризу, яка є одним з аспектів антропологічної.

Ключові слова: цінність, людина, техногенна цивілізація, криза.

Ilyanovich K.B. Fundamental values of technogenic civilization's development

The article is devoted to the analysis of specificity of system of values which was folded during a few centuries of social and cultural technogenic civilization's development. It is emphasized, that in present time the mankind experiences the crisis of values which is one of aspects of anthropological.

Keywords: value, the person, technogenic civilization, crisis.

Поступило в редакцию 13. 01.2009

ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО И ЭТНОКУЛЬТУРА

Г.А. Абрашкевичус

В предлагаемой статье анализируется взаимосвязь в развитии информационного общества, процессов формирования глобальной культуры и этнокультуры. Делается акцент положительного влияния новых информационно-технических условий на адаптацию этнокультур в условиях глобализации.

Ключевые слова: информационное общество, этнокультура, глобальная культура.

Одной из важных характеристик современного общества является бурное развитие информационных, коммуникационных процессов и технологий, их активное внедрение в научную и духовно-культурную сферу, повседневную жизнь человека. Компьютеризация и информатизация общества не кратковременная кампания, а закономерный процесс развития цивилизации, которая переходит в качественно новую стадию своего развития. Появление компьютерно-символических миров и сетевых структур, «информационная революция» подтверждение этой закономерности. Явления и процессы информационного общества становятся предметом интереса учёных различных отраслей знаний, в том числе и культурологов. Они пытаются в рамках анализа перемен выстроить систему универсальных характеристик информационной реальности, её влияния на культуру. Возрастание роли информации и знаний, реализуемых через компьютерные технологии, напрямую влияет на социокультурные процессы, адаптацию этнокультур к новым условиям. Межкультурные коммуникации информационного общества способны обеспечить продуктивное взаимодействие этнокультур, влиять на этнические процессы, поэтому выбранная тема актуальна в рамках осмысления глобальных социокультурных явлений. В предлагаемой статье предпринимается попытка рассмотрения параметров влияния глобальных культурных факторов на взаимодействие социума и этнокультур, творящих «сетевой мир» и включенных в глобальные коммуникационно-информационные сети.

Гуманитарные вопросы освоения информации в культуре информационного общества, принципы информационного обмена, механизмы межкультурной коммуникации представлены в многочисленных моделях и аналитических обзорах ведущих философов. Интересны в этом направлении работы Ю.М. Лотмана, Ю. Хабермаса, Д. Бэлла [1], В.М. Межуева [8] и др. В рамках философского осмысления бытия человека и культуры в новом информационно-техническом мире сформировались две противоположные точки зрения на роль информации и способов её передачи. Одни учёные утверждают, что в современной цивилизации

наблюдается кризис человека и культуры. Наступление кризиса они связывают с особым характером «технократической» цивилизации, считая, что для её существования и развития определяющее значение имеют только техника и информация. Представители другой точки зрения, наоборот, полагают, что новые информационно-технические условия существования открывают перед человеком уникальные возможности для культурного и духовного роста, являются залогом преодоления культурного кризиса. Автор в своём исследовании придерживается точки зрения о положительном влиянии «информационной революции» на развитие этнокультуры при этом, не отрицая негативных факторов тотальной компьютеризации.

Обратимся к предыстории появления информационного общества и анализу его влияния на этнокультуру. Понятие «информационное общество» было введено в научный оборот в начале 1960-х годов, его ввели – Ф. Махлуп в США, и фактически одновременно с ним, Т. Умесао – в Японии. Сам термин «информационное общество» в научную среду предположительно был введен Ю. Хаяши, профессором Токийского технологического института. Первоначально он использовался только при анализе технологических компьютерных процессов. Внимание учёных к формированию нового типа общества и культуры пришло позже, но нарастало с каждым десятилетием. Д. Белл в своей, ставшей классической работе «Грядущее постиндустриальное общество»[2], исследуя социальные рамки информационного общества, приходит к выводу, что «в наступающем столетии решающее значение для экономической и социальной жизни, для способов производства знания, а также для характера трудовой деятельности человека приобретет становление нового социального уклада, зиждущегося на телекоммуникациях». Уже тогда он предсказывал превращение индустриального общества в информационное. Позже концепция информационного общества была развита такими известными авторами, как М. Порат, Т. Стоуньер, Р. Катц и др. [3]. Определённым этапом в социально-философском исследовании структуры и продуктов информационного общества стали работы М. Кастельса [4]. Разрабатывая свое понимание информации как ресурса, наиболее легкого для проникновения через границы времени и пространства, он формирует теоретический фундамент для последующей концептуализации функционального потенциала сетевых структур и технологий.

Современная литература, посвященная изучению проблем информационного общества обширна и разнопланова: информационные технологии, виртуальность, виртуализация культуры, функционирование виртуальных форм коммуникационного взаимодействия и многие другие аспекты анализируют учёные различных дисциплин. Начало фундаментальным научным публикациям было положено в середине XX века работами таких исследователей, как Э. Тоффлер, Дж. К. Гелбрейт, П. Друкер, которые впервые напрямую связали новый тип общества с понятиями «информация» и «информационные технологии». Ведущий американский социолог и футуролог Элвин Тоффлер в своей работе «Третья волна»[5] выявил социально-экономические тенденции, сопровождающие развитие информационных технологий. Основную мысль об этом процессе он выразил метафорично: формирование мира происходит посредством трех волн технологических инноваций, подобных

высокому приливу, остановить который невозможно. Надвигающаяся «третья волна» – информационная революция, она принесет с собой новый «замечательный» (по мнению Э.Тоффлера) образ жизни. Им, в частности, было указано на повышение интерактивности средств массовой информации за счет внедрения новых сетевых средств компьютерных технологий, определена их роль в формировании информационного общества.

В восьмидесятые годы XX века факт возникновения информационного общества в развитых странах Запада и Японии уже констатировали как реальность большинство учёных, например, – американский ученый М. Дж. Мартин и японский социолог Йони Масуда. [6]. По мнению последнего компьютеризация изменяет природу человека, превращая его из Homo Sapiens в Homo Intelligens (именно этому генезису он посвятил одну из своих работ), что фактически означает наступление новой Цивилизации, формирование нового типа культуры – информационной культуры. Эту мысль развил в своей новой книге «Смещение власти: знание, богатство и принуждение на пороге XXI века», вышедшей в 1990 году Э. Тоффлер. Анализируя качество власти, он называет наиболее эффективной и качественной власть, основанную на знаниях, которые позволяют «достичь искомым целей, минимально расходуя ресурсы власти; убедить людей в их личной заинтересованности в этих целях; превратить противников в союзников» [5, с.16]. Развитие «знаниевой» экономики предполагалось как основа человеческого процветания и давало основание говорить о формировании новой культуры информационного общества.

Переход к новому типу культуры – информационной культуре во многом связывается с порождением интерактивных информационно-коммуникативных сред, трансформирующих духовно-ментальные коды и языки культуры. Технологизация бытия человека, виртуализация пространства изменяет каналы передачи опыта, возможности адаптации человека к новым условиям, перспективы творческой самореализации. За явными достижениями заметны и последствия столь быстрого включения огромного массива технических средств в жизнь человека – качественное изменение социокультурной реальности. Видео, компьютеры, цифровое телевидение, масс-медиа, электронные сети и сайты образуют пространства, в которых человек неизбежно черпает новые информационные ресурсы, узнает себя, и людей, его окружающих, пытается включаться в данное виртуальное пространство.

В словаре «Культурология. XX век» виртуальная реальность определяется как «искусственно созданная компьютерными средствами среда или новый тип аудиовизуальной реальности, в которую можно погружаться, проникать, меняя её изнутри, наблюдая трансформации и испытывая при этом реальные ощущения, вступая в контакты не только с другими людьми, но и с искусственными персонажами»[7, с. 73–76]. Подобное понимание виртуальной реальности можно назвать инженерно-семиотическим, предоставляющим возможность наглядного взаимодействия и манипулирования с данными высокой степени сложности. По мнению В.М. Межуева «эта новая реальность, подобно иным умозрительным категориям, не поддаётся простому восприятию. Философия культуры ещё только

начинает раскрывать «виртуальную среду» как феномен современной культуры, а возможность существования этой реальности в многообразных технологических проявлениях нарастает с каждым днём. Будущее – важнейшая виртуальная реальность человеческой культуры...» [8,с.24].

В создании будущего возможности виртуальной коммуникации не ограничены. Она открывает широкие перспективы развития человека, осознающего множественность реальностей и свою включенность в них, право выбора информации. С другой стороны, формирующаяся с помощью технических средств компьютерная виртуальная реальность, в зависимости от контекста и цели порождения, может выступать и как определённая объективная информационно-коммуникативная среда, как художественно-эстетическое пространство, особый тип социокультурного пространства, своего рода бытийный модус «человека виртуального». Принципы построения данного модуса действуют в соответствии с общими тенденциями глобального развития.

В данном контексте важно соотнесение этого единого социокультурного пространства с глобальной культурой. Глобализация культуры часто понимается и воспринимается не как организация единства многообразия, обеспечиваемого взаимодействием разных культурных традиций, образцов и ценностей, а как унификация культурных моделей по американскому образцу (часто применяемый термин «макдональдизация, американизация общества и культуры»). Первоначально такая точка зрения была преобладающей и носила негативную характеристику процесса глобализации культуры в целом. Однако в идее глобализации множество её сторонников увидели шанс к воплощению давней мечты о разумно устроенном едином человечестве, о глобальном государстве, которое создаст единую общечеловеческую культуру, сформирует единые цели и ценности, но при этом не элиминирует в полной мере культурного многообразия. Пришло понимание того, что глобализация неоднозначный по содержанию и оценкам этап развития человечества.

«Говоря о глобализации, следует учитывать, – пишет В.И. Самохвалова, – что данное понятие может иметь не только разные смыслы, но и разные цели, что определяет и разные ценностные векторы этих разных смыслов, и разную стратегию достижения целей. В одном случае глобализация понимается как организация единства многообразия, обеспечиваемого взаимодействием разных культурных традиций, образцов и ценностей, установку на их сохранение для обогащения содержания культурной жизни человечества и его культурного пространства. В другом случае глобализация понимается как унификация культурных моделей, что с неизбежностью будет означать и гомогенизацию культурного пространства человечества»[9,с.9]. Развивая эту тему, И.С.Семененко предлагает «рассматривать глобализацию как координатную сетку, своего рода матрицу становления нового миропорядка. Временные и пространственные оси этой координатной сетки находятся, – по её мнению, – в отношениях взаимозависимости» [10]. Благодаря такому разграничению в современной философской литературе стали различать глобализацию, как объективное явление, обусловленное в первую очередь технологической революцией в сфере информатики и телекоммуникаций,

вследствие чего формируется глобальная информационная культура человечества.

Каким образом влияет новое информационное общество на этнокультуру? Каковы последствия этого влияния на культуру и человека? Бесспорно, что возникновение глобального информационного пространства резко изменяет ситуацию обмена информацией между традиционными культурами и этнокультурами, индивидами, их представляющих. Тесные коммуникативные связи, тенденции к процессу интеграции, приобретают всё большие масштабы и значение при характеристике явлений современной социальной реальности. При этом неизбежно встаёт потребность в выработке правил и «языка» такого общения. В.В.Миронов определяет именно информационное пространство как «метаязык» культурного общения, по его мнению «становление информационного общества оказывает влияние на структурообразующие компоненты всей системы культуры. Аналогичных процессов в истории человеческого общества не существовало. Любые новые образования достаточно гармонично вписывались в систему культуры, постепенно адаптируясь к ней. Сегодня всё как бы меняется местами, и мы наблюдаем процесс необходимой адаптации всей системы культуры к становящемуся глобальному информационному пространству. Активность информационных процессов столь высока, что заставляет подчинять себе традиционные элементы культуры и, прежде всего, изменяет традиционную систему культурной коммуникации»[11].

Отсюда вытекает научный интерес к коммуникативной функции культуры, механизмам межкультурной коммуникации, проблемам трансляции и сохранения культурных ценностей. Опыт и ценности этнокультур могут стать основой формирования общечеловеческих ценностей. К концу века как никогда ранее стало очевидно, что для решения проблем планетарного масштаба необходимо вновь обратиться к общечеловеческим ценностям. Только приняв в качестве универсальных ценностей жизни сохранение человеческого рода и поддержания мира, соблюдение прав и свобод личности, демократию и мировую культуру, можно спасти цивилизацию от угрозы ядерной и экологической катастрофы. Для этого необходимо коренным образом изменить не только общественное мнение, но и всю систему мировоззрения современного человека, схему мироустройства.

«Глобализация – сложившаяся тенденция, которая характеризуется стремлением к объединению, интеграции мира на определённых общих основаниях. Это система ценностей и установок, получившая широкое распространение в современном мире, где большинство людей постепенно вырабатывает общее понимание основных принципов жизнеустройства» [19,с.100]. На базе этих принципов учёными предпринимаются попытки анализа и моделирования эволюции культуры на основе гипотезы информационного отбора, где механизмами культурной динамики выступают скорости коммуникации, обработка информации, наглядность ее отображения, использование обратных связей в принятии решений.

В этом контексте интересна теория А. Дриккера об информационном отборе в процессе эволюции культуры, согласно которой «эволюция глобальной системы культуры, представленной совокупностью частных эволюционных процессов,

являет интегральный результат отбора и характеризуется, в первую очередь, стремлением к увеличению скорости прироста информации»[12, с. 82]. Культурные феномены можно рассматривать в данном контексте как знаки, несущие в себе значение, информацию, с помощью которых можно выйти на построение моделей общих культурных процессов. Спрогнозированные информационные окружения человека могут влиять на представления о закономерностях хода исторического развития культуры. По мнению А.Дриккера «информационная революция как динамичный социокультурный процесс может привести к изменению миропонимания, мироотношения, мировоззрения человека» [12, с. 5].

Изменения в мировоззрении неизбежно коснутся и этнокультуры. Современная информационная революция может стать мощным позитивным фактором воздействия на менталитет людей, этносов, народов, цивилизаций, на мотивацию их действий и поведение, актуализируя этническую идентичность. Рассматривая данный процесс А.Ю. Хоц считает, что «это обстоятельство диктует необходимость комплексного философского анализа взаимодействия двух фундаментальных основ современного социокультурного процесса – информационной революции и этнокультурного возрождения»[13, с. 159]. Развитие телекоммуникационных систем и технологий ведет к интенсификации межэтнических контактов как непосредственных, так и опосредованных современными средствами массовой коммуникации, в которых визуальное превалирует над словесным, формальное отступает перед повседневным, отвергаются рационализм и дидактизм, главным вопросом становится не смысловое содержание культуры, а сфера ее воздействия, подсознательное превалирует над сознательным, воздействие происходит через чувственное погружение, стимулирование эмоциональной потребности в данном культурном продукте.

Происходит селекция лучших образцов деятельности в различных сферах коммуникации, информационный отбор и выбор. При этом выборе человек неизбежно попадает в орбиту информационного поля. Под информационным полем, по мнению Л.В. Скворцова «следует понимать то пространство, в котором действуют носители информации, способные вызвать её восприятие, индуцировать тип образа жизни и определенную направленность действий и можно говорить о самодостаточности информации как феномене влияния»[14, с. 35]. «Изменения, вызванные воздействием информационной революции, приводят не к разрушению этнической компоненты культуры, а, наоборот, к ее активной актуализации и приспособлению этнических структур к новым коммуникативным условиям»[13]. Точнее даже сказать, что информационное поле выступает само по себе некой общей основой, в которую одновременно погружаются все локальные традиционные культуры, причем условием общения становятся определённые законы данного информационного пространства. Этнокультуры адаптируются уже не друг к другу в рамках межкультурного общения, а к единому информационному пространству, как некому «метаязыку» диалога, полилога.

Пространство диалога и компромисса между различными участниками коммуникационных процессов имеет вполне определенные пределы. Этноты,

включенные в глобальные коммуникационно-информационные сети, продолжают жить в основном в привычном для человеческого сознания измерении и соотносят свои интересы с локальной системой социальных связей. Это одно из средств поддержания идентичности в условиях быстро меняющейся действительности. Информационное пространство в буквальном смысле вынуждает их вести диалог между культурами по своим законам и правилам, которые не носят локального (однокультурного) характера. По мнению Д.С.Берестовской «Процессы глобализации, затронувшие область культурных связей между странами, сделали межкультурную коммуникацию, диалог и полилог культур неотъемлемой частью существования человеческого сообщества» [19, с. 3]. «Культуры как бы погружаются в иную внешнюю среду, которая пронизывает межкультурные диалоги, создавая предпосылку для Интегрального Диалога и для замыкания его в Единой Информационной системе. Культура растворяется в этом в информационном пространстве. Революция в сфере информатики и коммуникационных средств создает невиданные ранее возможности для контакта разных культур»[15].

Говоря о «растворении культуры», следует понимать этот вывод не в смысле потери её уникальности и полной унификации, а в смысле явного коценсуса во взаимодействии, среди многообразия различных культур. Информационное пространство, продуцируя межкультурные контакты в полиэтнической среде, определяется как материально - духовный конструкт, нацеленный на производство информации, как необходимый ресурс для универсума человеческой деятельности, единства разнообразия. Экстраполируя это положение на социокультурные процессы, можно говорить о существенном влиянии информационного пространства на социокультурную деятельность в целом.

По определению ряда культурологов Н.В. Клягина, В.М. Межуева, А.Я. Флиера «... цель социокультурной деятельности как во времена зарождения социума, так и сейчас стать формой «скрепления, сцепки социума» и «выживают лишь те сообщества и сохраняют себя как социум, которые научились занимать свое свободное время организованным общением...» [16]. По мнению Б.В. Маркина «В структуре повседневности именно эти (коммуникативные) практики при наличии определенных условий из компенсаторных превращаются в новационные, радикально меняющие формы жизни. Жизнь – это путешествие, связанное с коммуникацией внутреннего и внешнего, своего и чужого, прошлого и будущего»[17]. В целом, для коммуникативной практики актуальной становится не академическая философия, а живая, которая вопрошает о человеке, смысле его постоянно меняющейся жизни, и которая предполагает взаимное упорядочивание единого смыслового поля понимания, помогая осмыслить глубинные онтологические и психологические связи человека с миром. Именно такое конструирование позволяет осуществлять межкультурная коммуникация в условиях глобализации и рамках глобальной культуры.

Глобализация – нелинейный диалектический процесс. В глобальной культуре глобальность и локальность не существуют как культурные полярности, они представляют собой объединенные и взаимно вовлеченные друг в друга принципы.

Как следствие диалектического процесса глобализации функционирование и развитие культуры предстаёт как сочетание универсально - человеческого и самобытно-этнического, а человек имеет право выбора из богатства информационных возможностей. Исходя из представлений о деятельностной природе информационного взаимодействия, можно сделать вывод о том, что « виртуальная коммуникация – это, прежде всего, коммуникация между людьми, хранение информации – это коммуникация между будущим и прошлым, а сбор информации – это действие по ее правильной адресации» [18].

Несмотря на вопросы и проблемы на этом пути «поиска адресата», думается, что перспективы бытования этнической культуры в медиа-пространстве очевидны, это мощный шаг вперед, особенно по сравнению с перспективой унификации, забвения и гибели культуры. Развитие телекоммуникационных систем и технологий ведет к интенсификации межэтнических контактов как непосредственных, так и опосредованных современными средствами массовой коммуникации. Это, в свою очередь, актуализирует этническую идентичность, решает многие проблемы, связанные с ностальгией представителей этнокультур, живущих вдали от Родины. Наблюдается тенденция, в ходе которой народы реализуют стремление к утверждению этнической идентичности за счет сохранения и культивирования своей самобытности. Современная информационная революция является мощным фактором воздействия на менталитет людей, этносов, народов, цивилизаций, на мотивацию их действий и поведение.

Не решая социальных проблем напрямую, информатизация производит глубочайшие изменения в бытии тех социокультурных институтов, которые организуют порядок межличностного и межкультурного взаимодействия поколений, управляют механизмами культурного наследования. В нарастающей активности информационного обмена между представителями этнокультур, в условиях совершенствования технических средств коммуникации и их технологического обеспечения формируется новый тип культуры, в котором преобразованию подвергаются практически все исторически освоенные формы информационного взаимодействия.

Выводы. Этнокультуры способны адаптироваться в условиях информационного общества и компьютерно-информационных технологий. Наполняя информационное поле, осуществляя межкультурные коммуникации представители этнокультур способны создавать позитивные образы средствами виртуального «метаязыка» общения. Современные информационные технологии могут стать одним из инструментов становления гармоничного поликультурного, интегрального информационного общества. На примерах общечеловеческих ценностей, представленных в опыте взаимодействия этнокультур возможно формирование гуманистического менталитета, воспитания поколений XXI века в духе культуры мира и ненасилия, что создаст дополнительные предпосылки для предотвращения столкновений государств и цивилизаций, укрепляя их сотрудничество и партнерство.

Список литературы

1. Лотман Ю.М. Культура и взрыв. – М., 1992; Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. – М., 2003; Белл Д. Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на Западе / Под ред. П.С. Гуревича. – М., 1986.
2. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования. Пер. с англ. / Иноземцев В.Л. – М.: Academia, 1999.
3. Machlup F. The Production and Distribution of Knowledge in the United States. – Princeton 1962; Porat M., Rubin M. The information Economy: Development and Measurement. – Wash., 1981; Stonier T. The Wealth of Information. – L., 1983; Katz R. L. The information Society: An international Perspectiv. – N. Y., 1988.
4. 4.Кастельс М. Становление общества сетевых структур // Новая постиндустриальная волна на Западе / Под редакцией В.Л. Иноземцева.–М.:Academia, 1999.; Кастельс М. Информационная эпоха : Экономика, общество и культура / М. Кастельс – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
5. Тоффлер Э. Третья волна. – М.: ООО «Издательство АСТ», 1999; Toffler, Alvin, Powershift: Knowledge, Wealth, and Violence at the Edge of the 21st Century. New York: Bantam. – 1990. С.16.
6. Masuda Y. Hypothesis on the Genesis of Homo Intelligence // Futures. 1985. V. 17. № 5. P. 492-494.
7. Культурология. XX век. Словарь. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 640 с.
8. Межуев В.М. Философия культуры. Эпоха классики: Курс лекций / В.М. Межуев – М.: МГСА, 2003. – 200 с.
9. Самохвалова В.И. Метафизика глобализации. От утопии к антиутопии // Материалы Клуба ученых «Глобальный мир». – М., 2002. – С.9.
10. Семенов И.С. Глобализация и социокультурная динамика: личность, общество, культура // Полис (Москва).- 24.02.2003.- 2001.- С.5-23.
11. Миронов В. В. «Информационное пространство: вызов культуре» (статья) // Журнал «Информационное общество» №1, 2005.
12. Дриккер А.С. "Информационный отбор" и социальная эволюция. - Взаимодействие человека и культуры: теоретико-информационный подход. Таганрог: Изд. ТРТУ, 1998. С. 81-82.
13. Дриккер А. С. Эволюция культуры: информационный отбор. СПб., 2000. С.5
14. 13.Хоц А.Ю. Информационное общество и проблема этнического возрождения // Этнические проблемы современности. Выпуск 6. Проблемы культуры межнационального общения и межкультурной коммуникации: Материалы 45 научно - методической конференции "Университетская на-ука - региону" (20-21 апреля 2000г.). - Ставрополь: Изд-во СГУ, 2000. С. 159-166.
15. 14.Скворцов Л.В. Информационная культура и цельное знание. – М., 2001. С. 35-38.
16. Клягин Н. В. О природе красоты человека / Н.В.Клягин // Высшее образование сегодня. – 2006. – № 10. – С. 17-25.
17. Флиер А.Я. Культурогенез. М., 1995; А.Флиер Культурологический словарь /http://terme.ru/dictionary/
18. Б. В. Марков "Философская антропология. Очерки истории и теории", СПб., 1997, Гл. 2 «Теория познания и структуры повседневности», с. 241-252
19. Астафьева О. Н. Глобализация как условие социокультурной интеграции: противоречия, пути преодоления: докл. на науч. конф. в РГБ «Формирование единого культурного пространства России в условиях глобализации» // Библиотекосведение. – 2007 – № 3. – С. 17-23.
20. 19.Берестовская Д.С.Глобализация и культура// Культура народов Причерноморья.-2003.- №46.-с.100-102.

Абрашкевичус Г.О. Інформаційне суспільство й етнокультура

У пропонованій статті аналізується взаємозв'язок розвитку інформаційного суспільства, процесів формування глобальної культури й етнокультури. Акцентується позитивний вплив нових

інформаційно-технічних умов на адаптацію етнокультур в умовах глобалізації.

Ключові слова: інформаційне суспільство, етнокультура, глобальна культура.

Abrashkevichus G.A. Informative society and ethnoculture

The intercommunication in the development of informative society and the formation processes of global culture and ethnoculture is given in the article. Positive influence of new informatively-technical terms on adaptation of ethnocultures in the conditions of globalization is marked.

Keywords: *informative society, ethnoculture, global culture.*

Поступило в редакцію 13. 01.2009

ОСОБЕННОСТИ ГЕНДЕРНОЙ СТЕРЕОТИПИЗАЦИИ В ИНТЕРНЕТЕ

Е. И. Горошко

В статье анализируется проблема гендерной стереотипизации в условиях новых информационных технологий. Проведенное исследование через сеть Интернет украинских студентов на базе виртуального дистанционного класса показало, что стереотипные представления, бытующие о мужчинах и женщинах в Интернете достаточно далеки от тех, которые были получены от украинских студентов. Так, для них как мужской, так и женский образ в сети видится достаточно активным, положительно оцениваемым и прагматически ориентированным: сеть Интернет выступает как инструмент общения, а также поиска необходимой информации о работе и учебе. При этом именно для женщин глобальная паутина используется, прежде всего, как пространство для общения. Были получены различия связанные с оценкой активности человека в сети Интернет: студентами она гораздо негативнее оценивается, нежели студентками.

Ключевые слова: социальный стереотип, гендерный стереотип, Интернет, методика свободных ассоциаций.

В современном гуманитарном знании социальный стереотип определяют как упрощенный, схематизированный, эмоционально окрашенный и чрезвычайно устойчивый образ какой-либо социальной группы или общности, с легкостью распространяемый на всех ее представителей [1, с. 95]. Нередко при определении социального стереотипа подчеркивают его целостность, ярко выраженную оценочную окраску, нагруженность так называемым «ошибочным» компонентом и т. п. Иногда акцентируются его динамические характеристики — устойчивость, ригидность, консерватизм, свидетельствующие о способности успешно сопротивляться любой информации, направленной на его изменение. В основном стереотип воспринимается как негативный конструкт, явление, препятствующее полному и адекватному взаимопониманию людей. Считается что, стереотип одновременно как упорядочивает, так и искажает видение социальной реальности.

По Ю. А. Леваде, стереотип — это готовый шаблон, «литейные формы, в которые отливаются потоки общественного мнения. Социальные стереотипы отражают две особенности общественного мнения: существование предельно стандартизированных и упрощенных форм выражения и предзаданность (первичность) этих форм по отношению к конкретным процессам или актам общения. Стереотип не только выделяет статистически среднее мнение, но задает норму, упрощенный или усредненный до предела образец социально одобряемого или социально допустимого поведения» [2, с.40].

Стереотипы общественного мнения задаются и обновляются средствами и средой самого общения, в том числе масс-медиа. Социальные стереотипы, как указывает Ю. А. Левада, действуют в тех ситуациях, когда сложное явление упрощается до знакомого и привычного образца, взятого из арсенала исторической

памяти, известного чужого примера и пр., вплоть до мифологических схем. Оpozнание (отнесение к известной схеме) в таких процессах, очевидно, заменяет понимание. В то же время стереотип может выступать и в качестве руководства к действию: люди не только опознают привычные образы, но и стараются следовать им, чтобы быть понятыми другими и собой [там же, с. 43].

Ряд авторов указывает также на ассоциативную природу стереотипов, и на тот факт, что часто стереотип представляется через набор устойчивых в языковом сознании и знакомых ассоциаций [3].

Одним из разновидностей социальных стереотипов является гендерный стереотип. Этот стереотип основан на принятых в обществе представлениях о маскулинном и феминном и их иерархии. В гендерных исследованиях чаще всего используется определение «гендерного стереотипа» (ГС), данное Р. Унгер [4]. Исследовательница определяет стереотипы как социально конструируемые категории "маскулинности" и "феминности", которые подтверждаются различным в зависимости от пола поведением и распределением мужчин и женщин внутри социальных ролей и статусов. Они поддерживаются психологическими потребностями человека вести себя в социально одобряемой манере и ощущать свою целостность и непротиворечивость. Это определение, по мнению Т. Б. Рябовой, представляется наиболее корректным и полным в силу ряда причин:

- оно фиксирует природу ГС - их социально сконструированный характер;
- оно охватывает социальные представления о мужских и женских качествах, а также о подобающих мужчине и женщине поведении, занятиях и социальных ролях, в обществе и семье;
- оно показывает роль ГС в идентификационных процессах;
- оно учитывает присутствие в концепте «гендер» не только социальной, но и культурно-символической составляющей, предполагающей соотнесение с мужским и женским началами вещей, свойств и отношений, непосредственно с полом не связанных [5, с. 125-126].

Необходимо также заметить, что понятие «гендерный стереотип» тесно связано с другими базовыми терминами гендерной теории: «мужественность/женственность», «гендерный контракт», «гендерные представления» и «гендерная идентичность» [6].

Гендерные представления обнаруживают себя в различных дискурсах: религиозных, правовых, политических, философских. В обыденном же сознании гендерные представления проявляются в виде гендерных стереотипов. Таким образом, через гендерную идентичность и социальные институты ГС оказывают влияние на продуцирование иерархических отношений в обществе. Собственно, именно изучение ГС внесло важный вклад в выработку нового подхода к проблеме стереотипизации как процесса социального контроля, установления, поддержания и корректировки властных отношений. Более того, ряд ученых подчеркивает, что стереотипы не только устанавливают неравенство: они его оправдывают [10, с. 103; 11]. В связи с этим необходимо отметить еще одну принципиальную функцию гендерной стереотипизации - легитимацию власти, что значительно усиливает влияние стереотипов. При этом стереотипы нуждаются в постоянном

подтверждении, поскольку властные отношения должны постоянно подтверждаться: стереотипы делают видимое невидимым, а неравенство, при этом воспринимается как нечто естественное и само собой разумеющееся [7; 8].

Одной из важнейших функций ГС является и тот факт, что они принимают участие в упорядочивании социальной действительности и картины мира в целом, организации всей системы социальных отношений - не только между мужчинами и женщинами, но и между группами, а также между людьми и природой. При этом, гендерный дискурс как система репрезентаций, переплетаясь с другими видами дискурса (национальным, военным, политическим и др.), испытывает их влияние и, в свою очередь, определяет их. Это обусловлено способностью гендера исполнять роль маркера, механизма включения/исключения, конструирующего символические границы между сообществами, отделяя своих от чужих и определяя первое как норму, а второе - как девиацию [6; 7; 8]. Подобная «всепроницаемость» гендера возможна также благодаря гендерной метафоризации. Именно гендерная дихотомия дает основание считать оппозиции, заложенные в гендерных стереотипах, природными, натуральными, а, следовательно, легитимными и вечными [6].

Был также установлен ряд факторов, влияющих на процессы гендерной стереотипизации. К ним относятся этническая и расовая принадлежность человека, его возраст, профессия, социальный статус и некоторые другие факторы. Наиболее изученной является роль расового и этнического фактора. Не меньшую роль в этих процессах играет и пол индивида: гендерные стереотипы разделяются мужчинами и женщинами не в равной мере и по-разному ими оцениваются. Возраст также влияет на стереотипизацию: установлено, что гендерные стереотипы потому более распространены в молодежной среде [6]. С возрастом и с расширением жизненного опыта в гендерные стереотипы вносятся исправления, связанные с оценкой профессиональной деятельности и социального положения. Другими возможными факторами могут выступать: половая ориентация (например, по данным целого ряда исследований характеристики стереотипа женственности и гомосексуальности практически совпадают) [6; 9], социальный статус (женщина из низшего класса часто описывается как более пассивная, безответственная, чем женщина из среднего класса), профессиональная или конфессиональная принадлежность [7]. Кроме того, считается, что гендерные стереотипы распространены среди высшего и среднего классов не столь явно, что связано с увеличением роли других значимых статусных позиций. Любая дополнительная информация о различных статусных позициях женщины и мужчины снижает роль гендерных стереотипов в восприятии того или иного человека. Например, на восприятие женщины-художницы влияют и существующие в данной культуре образы женщины, образы художников, соответственной национальной и возрастной групп и так далее. В зависимости от контекста тот или иной образ может выступить на первый план [там же].

Свойства гендерных стереотипов как разновидности социальных, включают такие характеристики: они ассоциативны, нарративны и нормативны. Т. Б. Рябова также указывает, что можно говорить об эмоционально-оценочном характере ГС, их схематичности, устойчивости и их разделяемости, т.е. ГС должны разделяться внутри стереотипизирующейся социальной общности [3; 6, с.36].

В силу своей нормативной природы гендерные стереотипы принимают участие в создании системы социальных отношений, а точнее в конструировании гендерного порядка. Считается также, что гендерные стереотипы являются эмоционально-оценочными конструктами с выраженным аксиологическим компонентом; они относительно устойчивы и стабильны [7; 8; 9].

Задачей социологического анализа предпологает, прежде всего, исследование взаимосвязи гендерных стереотипов и социальных отношений [6, с.23]. При этом при изучении гендерных стереотипов, как правило, рассматриваются их содержание, свойства, а также их функции (психологические и социальные). К психологическим функциям ГС относится обычно когнитивная и ценностно-защитная функция, к социальным – функции социального контроля, социализации, интеграции и поддержания власти [там же, с.61].

ГС являются мощнейшим фактором в управлении поведения человека, поскольку представления о том, какой должна быть "настоящая женщина", как должен вести себя в той или иной ситуации мужчина, а как женщина, и даже как им одеваться, являются социально разделяемыми, и с этим приходится считаться. Более того, именно гендерные представления (в силу их особой роли в идентичности человека) являются одним из мощнейших факторов и механизмов управления поведением личности (например, политическим) [там же].

С научной точки зрения также интересен вопрос, а что может происходить в ситуации, когда априори гендерные стереотипы видоизменяются достаточно быстро. В силу того, что социальные стереотипы привязаны к пространству своего функционирования, а при высокой динамичности, подвижности самого пространства, можно предположить, что может изменяться и социальный стереотип. В связи с этим возникает вопрос: «Насколько устойчив стереотип, в такой нестабильной и постоянно меняющейся среде, которую представляет виртуальное пространство Интернета?»

В качестве объекта описываемого исследования были выбраны процессы гендерной стереотипизации, происходящие в социальном пространстве Интернета, а его предметом стало изучение динамики их изменений.

Заметим, что в современном обществе гендерные стереотипы выявляются во всех мыслимых областях - от воспитания детей и работы в бизнесе до службы в армии, вождения машины и работы в Интернете.

Так, в начале с момента рождения Интернета и повсеместного развития информационно-коммуникативных технологий (ИКТ) исследователи социального пространства сети стали говорить о гендерном информационном разрыве (Gender Digital Divide) в аспекте доступа и характере использования ИКТ, о том, что в принципе Интернет – это мужской мир, а женщина и компьютер являются просто несовместимыми понятиями [10]. Однако очень быстро эта ситуация стала изменяться. Всё больше женщин стало «приходить» в сектор ИКТ, включая Интернет. Если несколько лет назад женская интернет-аудитория не превышала 15-20% от общего количества пользователей, то последние данные по изучению структуры интернет-аудитории, например, в США показывают, что число женщин – пользователей ИКТ составляет около 70% [11; 12]. В Рунете (русскоговорящем

Интернете) с 2006 года женщин - блоггеров больше, чем мужчин [13]. Распространенное стереотипное представление, что женщины реже мужчин играют в виртуальные игры или женщин хакеров не существует, также впоследствии не подтвердилось. На настоящий момент, например, игроков – женщин, в виртуальных играх насчитывается больше, чем мужчин [14], а в сети можно найти интервью с первой женщиной – хакером [15].

По мнению же Л. Ф. Компанцевой, изучающей архетипические мужские и женские образы Рунета, по данным на 2001-2002 год семиотическое поле «Интернет – женщина» попали такие реакции: «кибервумен, кибервуменша, миф, редкое, нетипичное, аномальное, не женственно, делать в Интернете нечего, не понимает в компьютерах, заблуждается в киберпространстве, найти мужчину, редкость, неестественное явление, павлин в тундре, необыкновенная личность, женщина-чайник, Блондинка, Виртуальная ведьма, должна подвизаться, треугольная груша, глокая куздра, механический апельсин» [16, с. 84; см. также 17; 18].

Ассоциативный семиотический ряд на словосочетание «Мужчина в Интернете» выглядел таким образом: «только для джентльменов, суровый мужской язык, высоколбые умники, сугубо мужское пространство, последний бастион, мужской мир, мужского рода, брутален, агрессивен, обл и лайй» [16, с.84-85].

Однако постепенно как отношение к женщинам в Интернете, так и стереотипы с этим связанные начинают меняться. Проведенный в 2003 г. Л. Ф. Компанцевой ассоциативный эксперимент на те же стимульные словосочетания «Женщина – Интернет» и «Мужчина – Интернет» позволил зафиксировать определенные тенденции в сдвигах наивного языкового сознания. Так, полученный от женщин - респонденток ассоциативный ряд на стимул «Женщина – Интернет» был структурирован таким образом: в него попали слова, описывающие психологическим установки и характеристики стереотипных представлений (интересная, продвинутая открытая, увлекающаяся, деловая, эмоциональность, любознательность, любопытство, одиночество, тайна). Ассоциации также касались целей и причин посещения Сети: дружба, знание, общение, развлечения, обсуждение, сплетни, мода, любопытство, одиночество, брак, знакомства, отдых, работа, учеба, домоводство, культура. Реакции затрагивали особенности стиля общения в сети Интернет: находчивая, остроумная, дерзкая, кокетка, болтушка, притворщица, игра, флирт, уверенная в себе, принимает самостоятельные решения [16, с.87-88].

Мужчин женщины-репондентки оценивали практически по тем же параметрам, т. е. выделяли психологические установки и характеристики стереотипных представлений (общительный, веселый, без комплексов, интересный, интроверт, интеллект), а также цели и причины посещения Интернета (новости, сайты знакомств, порносайты, развлечение утверждение, отдых, интрига, скука, общение, флирт, работа, информация, бизнес). Разнообразные реакции были также получены по поводу характеристик мужского стиля общения в Сети: общительный, без комплексов, интерес разговорчивый, необъективный, притворщик, приятный собеседник, флирт, мат. Анализ полученных реакций показал, что женский интерес

именно к внешности представителя противоположного пола: красивый, молодой, очки и к его социальному и профессиональному статусу: деньги, бизнесмен, холостяк, обеспеченный, городской, хакер, программист. Для респондентов выявилось, что определенное значение имеют и личностные качества мужчины – пользователя Сети, которые, как выяснилось, имеют негативную коннотацию: бесполезный, развратный, притворщик. При этом опрошенные женщины осознают, что имидж мужчин в Интернете не совпадает с реальным, что проявилось в реакциях: загадочный, нереальный, бесполезный [там же, с.88].

Л. Ф. Компанцева приходит к выводам, что женщины оценивают пребывание в Сети положительно, признают его влияние на все жизненно важные аспекты — от личной жизни до сферы учебы и бизнеса. Интернет также помогает избавиться от «...одиночества, экзистенциального вакуума, фрустрации, то есть воспринимается как психологически комфортное пространство» [там же]. Эксперимент Л. Ф. Компанцевой также показал, что мужские ассоциативные ряды на стимул «Женщина – Интернет» сформировал такие поля (по психологическим установкам и характеристикам мужчины видят женщину в Интернете как: одинокую, удачницу, хищницу, уверенная в себе. Её мотивы посещения Сети таковы: косметика, одежда, здоровье, общение, знакомства, образование. Альтернативный социальный и профессиональный статус, наделяемый женскому образу мужчинами выглядит таким образом: компьютерный специалист, студентка, незамужняя, дама, ученая, образованная, пользовательница, программистка, дизайнер). При этом мужчины негативно в целом «описывают» отношение женщин к ИКТ: неумелость, медлительность, стандартность, несовместимость, неженское дело. Однако при этом в ассоциативном ряду встречаются и противоположные мнения: знающая ПК, владеющая Инетом, эмансипированная, компьютерный специалист, пользовательница, продвинутая, программистка) [16, с. 91]. На стиль общения, коммуникативные особенности поведения женщин мужчины не обращают внимания.

Себя мужчины описывают, исходя из целей и мотивов пользования Интернетом: деньги, автомобиль, бытовая техника, общение, здоровье, профессиональная деятельность, подчеркивая при этом свой социальный и/или профессиональный статус в Сети: хакер, компьютерщик, профессионал, современный человек, студент, преподаватель, интеллигент, образованный, специалист, ученый, предприниматель. В реакциях мужчин прослеживается сильный эротико-романтический образ покорителя женских сердец: соблазнитель, владеющий Инетом, человек-паук, секс-гигант, соблазнитель Машины, заинтересованный, молодой, простой в общении, заинтересованный, кафе, дома, ночь, пиво [там же, с.92].

Л. Ф. Компанцева подчеркивает, сравнивая мужские и женские ассоциации, что респонденты в основном выделяют одну возрастную категорию пользователей – молодой, молодая, не старше пятидесяти.

Ученая также отмечает, что мужчины больше внимания уделяют проблеме взаимоотношений с ИКТ, измеряя этим параметром степень продвинутости пользователя в этой сфере. Женщин в большей степени интересует социальный

статус противоположного пола, чем свой собственный, а мужчинам он небезразличен в любом случае: категории профессионализма и карьерного роста более проступают в ассоциациях мужчин. Также мужчины достаточно сильно «эротизируют» социальное пространство Сети.

Один из основных выводов исследования, проведенного Л. Ф. Компанцевой: мужчины и женщины психологически комфортно чувствуют себя в Интернете. Женские ассоциативные поля также более развернуты, они затрагивают больше психологическую составляющую Интернет-коммуникации. Мужские ассоциации более стереотипны, они больше обращены к особенностям коммуникативной ситуации в Интернете, статусным и профессиональным характеристикам его пользователей. По мнению Компанцевой, женская и мужская стратегия ассоциативного поведения значительно различаются. Женщины более интерпретативны и нюансировочны.

Одновременно, как полагает ученая, женская и мужская стратегия ассоциативного поведения свидетельствует о толерантном существовании в сети мужского и женского. При этом обращение женщин к коммуникативному потенциалу сети Интернет обусловлено тремя причинами: неудовлетворенностью миром и моделью его описания, желанием самоидентифицироваться, ответить на вопрос «Кто Я?» и стремлением к общению. Эти мотивы женского обращения к Сети исследовательница склонна объяснять влиянием глобализационных процессов, мобильностью и креативностью женской психики, активной обращенностью общества к гендерным проблемам, изменением ценностных приоритетов [там же, с.93].

Однако при анализе результатов исследования Л. Ф. Компанцевой, можно указать на его пилотажный характер, т. к. количество респондентов составило всего 50 человек (при необходимой репрезентативности выборки при проведении свободных ассоциативных экспериментов (САЭ) в 100 человек) и на тот факт, что в описываемом исследовании такой важный показатель, который работает достаточно эффективно при интерпретации данных САЭ как частота встречаемости реакций, не были учтены [19; 20].

Исходя из сказанного, для изучения динамики изменений процессов гендерной стереотипизации в Интернете, мы решили провести аналогичный эксперимент с разрывом в несколько лет (а точнее в четыре года). В качестве рабочей методологии был выбран также опрос студентов, проведенный с использованием САЭ. Информантам предлагалось ответить первым пришедшим в голову словом на определенный ряд стимульных слов, описывающих реалии ИКТ и гендерные особенности в их использовании. Опрос проходил письменно. На письменно предъявленный список слов нужно было письменно ответить любыми, пришедшими в голову словами, или же поставить прочерк, в случае отсутствия каких-либо ассоциаций (в САЭ определяется как отказ от реагирования). При этом для анализа в САЭ берется только первая реакция как наиболее спонтанная и несвязанная семантически с последующим ассоциативным рядом слов. В результате проведения САЭ получается ассоциативное поле, состоящего из ядра (реакций с частотностью выше единицы) и периферии (единичных реакций). Для анализа в

социологических исследованиях обычно используются ядра ассоциативных полей [21].

В список стимульных слов вошло 25 единиц, включая такие словосочетания, как: «я в Интернете», «он в Интернете», «она в Интернете», «мужчина в Интернете» и «женщина в Интернете». Опрос проходил следующим образом: на дистанционном сервере одного из технических университетов г. Харькова (<http://dl.kpi.kharkov.ua>) была размещена анкета со стимульными словами, содержащая просьбу заполнить данную анкету и биографические данные информанта, и отослать её в электронную базу данных курса в Интернете. В результате проведения САЭ было собрано 265 женских и 167 мужских анкет, из которых для последующей обработки было отобрано по сто первых мужских и женских анкет. Затем отобранные анкеты были обработаны с помощью программы EXCEL. В результате было получено 25 женских и 25 мужских ассоциативных полей. Реакции в ассоциативных полях были упорядочены по частоте встречаемости и алфавиту. Для анализа брались ядра ассоциативных полей. Опрос проходил в 2008 году. Заметим также, что метод свободных ассоциаций достаточно хорошо зарекомендовал себя при изучении гендерного фактора в коммуникации при исследовании образов языкового сознания и гендерных стереотипов [22; 23]. Более того, социологические исследования, например, показывают, что система значений, созданная языком, представляет собой важнейший элемент любой социализации, а метод свободных ассоциаций прекрасно исследует образы обыденного сознания, «овеществляемые» с помощью языка [21; 24]. Обращение к методу свободного ассоциативного эксперимента было вызвано тем, что он достаточно четко и адекватно позволяет описывать образы обыденного сознания, функционирующие в коммуникативных социальных пространствах с возможностью выделения и описания дифференцирующих параметров [24]. При этом в САЭ «пороговое» значение репрезентативности достигается при выборке уже в сто человек [19], т. е. этот исследовательский инструмент является достаточно ресурснонезатратным, легко формализуемым и наглядным, т.к. сразу же позволяет посмотреть на социальные смыслы, вкладываемые в то или иное понятие.

В результате проведения онлайн-опроса была сформирована следующая выборка: возраст информантов колебался от 19 до 23 лет, уровень образования – неоконченное высшее (экономическое (50%), техническое (12%) или же компьютерные науки (38%)). По количеству времени проведения в сети Интернет³ мужская выборка выглядела таким образом: меньше 2 часов в неделю - 54% опрошенных, от 2 до 6 часов в неделю - 33%; свыше 6 часов – 13 %. По женской выборке были получены такие данные: меньше 2 часов в неделю - 64% опрошенных, от 2 до 6 часов в неделю – 24 %; свыше 6 часов – 12 %. Т.е. в среднем в Сети девушки проводят меньше времени, чем юноши. Что касается «географического фактора», то в выборку попали жители Харьковского региона (78%), восточных регионов Украины (12%), а также студенты из Туркменистана

³ Использовались временные промежутки, охватывающие среднестатистические зависимости времяпрепровождения в сети Интернет, принятые при изучении социологии Интернет пространства (опросы ФОМ, см. также [25]).

(10%). Фактор использования Интернета при формировании выборки в данном случае был решающим, поэтому мы обратились к онлайн-форме его проведения. Параметр пола был выбран в качестве контрольного. Обращение же к студенческой аудитории было обусловлено тем, что, по данным большего количества исследований, именно эта группа является наиболее активной в использовании ИКТ, во-вторых, для сопоставимости с результатами исследования, проведенного Л. Ф. Компанцевой [16].

При качественном анализе рассматривались только ядра ассоциативных полей. Единичные реакции учитывались исключительно при оценке стереотипности реакций. На стимул «женщина в Интернете» было собрано следующее ассоциативное ядро: информация - 14, пользователь - 11, сеть - 9, знакомства - 6, всемирная сеть - 4, общение - 4, интересно - 4, связь - 3, USER - 2, знания - 2 (45 реакций с частотой два и выше). Также этот стимул у женщин вызывает достаточно разнообразные ассоциации (было получено 55 единичных реакций).

«Женщина в Интернете» для самих женщин связана с информацией, общением, знакомством и знаниями, при этом приоритетным является именно получение информации из Всемирной паутины. Женщинам это интересно и это связь с внешним миром. На стимул «женщина в Интернете» было собрано такое мужское ядро реакций: «знакомство - 6, пользователь - 6, проститутка - 6; обезьяна с гранатой - 5, порно сайт - 4, красота - 3, ламер - 3, общение - 3, картинка - 2, лузер - 2, ну и что? - 2, радость - 2, собеседник - 2, супер - 2, фото - 2, бот - 2, информация - 2» (64 + 48 единичных реакций).

Результаты опроса показали, что «женщина в Интернете» у мужчин ассоциируется более негативно (обезьян с гранатой, ламер, лузер, бот, ну и что?) и больше с точки зрения собственных эротических устремлений: знакомство, порносайт, проститутка, поиск знакомств, фото, ножки и т.п. Однако женщины мужчинам нужны и просто для общения в Сети: общение, собеседник, информация. Наблюдается и некоторый позитив при восприятии женского образа в Сети (реакции: красота, радость, супер), но в количественном соотношении негатив, тем не менее, преобладает. Мужские реакции также на этот стимул выглядят стереотипнее.

На стимул «мужчина в Интернете» женщины реагировали таким образом: «пользователь - 12, хакер - 10, работа - 7, знакомства - 6, игра - 4, общение - 4, деловой - 3, программист - 3, солидный - 2, любопытство - 2, поиск - 2, профессионал - 2, спорт - 2, умный - 2, ученый - 2» (63 реакции + 37 единичных реакций). «Мужчину в Интернете» женщины также воспринимают как пользователя, хакера, это его работа, он профессионал, программист, умный и хакер. В восприятии мужского образа в основном преобладают инструментальные (игра, пользователь, спорт, работа, общение, любопытство), а также статусно-профессиональные характеристики (деловой, программист, солидный, умный, ученый). Абсолютно не прослеживаются негативных реакций. На стимул «мужчина в Интернете» было составлено следующее ассоциативное ядро: «хакер - 12, пользователь - 9, работа - 7, общение - 4, умелец - 4, извращенец - 3, поиск - 3, программист - 3, собеседник - 3, чувак - 3, знакомство - 2, чат - 2, я - 2» (57

реакций с частой два и выше + 30 единичных реакций + 13 отказов от реагирования).

По приведенным реакциям можно говорить о преобладании «ролевого подхода» у мужчин к своему образу в Сети. Мужчины представляют «мужчину в Интернете» в роли хакера, пользователя, умельца, программиста, собеседника, чувака и извращенца. Также для мужчин Интернет ассоциируется с работой, трепом и поиском информации.

Сравнивая между собой два массива ассоциаций, полученных на стимул «Мужчина в Интернете», необходимо отметить, для женщин мужской образ в Сети явно более позитивно, что отличает ассоциации в описываемом эксперименте от результатов эксперимента 2003 года, проведенного Л. Ф. Компанцевой [16] и позволяет говорить об определенной тенденции в динамике развития гендерных стереотипов в сети Интернет.

В целом, при сопоставлении результатов исследований 2002-2003 годов [16-18] и 2008 года, можно сделать ряд следующих **выводов**:

- во-первых, наблюдается определенная динамика изменения образов мужского и женского в Сети.
- во-вторых, в мужском сознании изменяется аксиологическая окраска женского образа в сети Интернет - от явно негативного в сторону более позитивного восприятия. Для женщин женский образ в Сети окрашен положительно по результатам всех описываемых экспериментов.
- в-третьих, скорость изменения ассоциативных ядер, по которым можно говорить о скорости «обновления» стереотипов увеличивается в сравнении с реальной жизнью. В реальной жизни собранные ассоциативные нормы в среднем изменяются в течение 20-30 лет [26]. Интернету требуется для этого намного меньше времени. Таким образом, Интернет усиливает динамику изменения гендерных стереотипов.
- в-четвертых, семантическое (смысловое) содержание стереотипных представлений о мужском и женском в сети Интернет также различается: мужчины более выделяют ролевые подходы (профессиональные и статусные характеристики мужских и женских образов), а женщины подчеркивают сильнее инструментальный мотив (общение и социализация в сети Интернет). Мужчинам также свойственно эротизировать женский сетевой образ.

Список литературы

1. Агеев В. С. Психологические исследования социальных стереотипов // Вопросы психологии. - 1986. - №1. - с.95-101.
2. Левада Ю. А. Комплексы общественного мнения // Информационный бюллетень ВЦИОМ. - 1996. - №6 (26). - с.35-45.
3. Буторина Е. П. Ассоциации и стереотипы повседневной жизни // Социальные институты, процессы и практики современной России: Сб. науч. тр. - М.: Экслибрис-Пресс, 2007. - с.67-79.
4. Handbook of the Psychology of Women and Gender / Ed. by Rhoda K. Unger. John Wiley, New York, 2001. - 423с.
5. Рябова Т. Б. Стереотипы и стереотипизация как проблема гендерных исследований // Личность. Культура. Общество. - 2005. - Т.V. - Вып.1-2 (15-16). - с.120-139.

6. Рябова Т. Б. Пол власти: гендерные стереотипы в современной российской политике. – Иваново: ГОУ ВПО «Ивановский государственный университет», 2008. – 245с.
7. Broverman I., Vogel S., Broverman D. M., Clarkson F. E., Rozenkrantz P. S. Sex role stereotype: A current appraisal // Journal of Social Issues. -1972. – vol.28. - N2. - с.59-78.
8. Гендерные стереотипы в современной России (Сб. стат. Ред. И. Б. Назарова, Е. В. Лобза). – М.: Макс Пресс, 2007. – 306с.
9. Котлова Т. Б., Рябова Т. Б. Библиографический обзор исследований по проблемам гендерных стереотипов // Женщина в российском обществе. - 2001. т.3. - №4. - с.25-38.
10. Prino, N. Gender digital divide // Gender Issues in Information Society. - Paris, France: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), 2003. – 235p.
11. Nielsen/NetRatings Inc. - URL: <http://www.netratings.com/>. - Проверено 22.11.2008.
12. Female Internet users outnumber males. - URL: <http://www.boingboing.net/2007/04/15/female-internet-user.html>. - Проверено 22.11.2008.
13. Блогосфера российского Интернета // Яндекс (Информационный бюллетень) - URL: <http://www.yandex-team.analyst.ru>. - Проверено 14.01.2008.
14. Goroshko O. Ig. Netting Gender // Henrike Schmidt, Katy Teubener, Natalja Konradova (Eds.): Control + Shift. Public and Private Usages of the Russian Internet. Norderstedt. – Germany, 2006.
15. Newitz A. Not Your Girlfriend The next generation of women hackers are doing it for themselves // Special to SF Gate. Tuesday, October 11, 2001. – URL: <http://www.sfgate.com/cgi-bin/article.cgi?file=/gate/archive/2001/10/11/womhackers.DTL>. - Проверено 22.11.2008.
16. Компанцева Л. Ф. Гендерные основы Интернет – коммуникации в постсоветском пространстве. – Луганск: Знание, 2004. – 404с.
17. Суковатая В. А. Интернет в социальных политиках и массовом сознании: гендерный анализ // Социология: теория, методы, маркетинг. – Киев. – 2004. - №1. - с. 89-102.
18. Шерман Е. Портрет кибервумен, или миф женщине в сети // Русский журнал. Net-культура. - URL: http://www.russ.ru/netcult/20030902_sher.html. - 2003. - Проверено 22.11.2008.
19. Филиппович Ю. Н., Черкасова Г. А., Дельфт Д. Ассоциации информационных технологий: эксперимент на русском и французском языках. С предисловием Н. В. Уфимцевой. – М.: МГУП, 2001. – 324с.
20. Горошко Е. И. Проблема проведения свободного ассоциативного эксперимента // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. - Серия "Филологические науки". - 2005. - №3. – с.53-61.
21. Курильски-Ожвэн Ш., Арутюнян М. Ю., Здравомыслова О. М. Образы права в России и Франции: Уч. Пособие. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 215с.
22. Горошко Е. И. Языковое сознание: гендерная парадигма. - М. – Харьков: ИЯ РАН – Издательский Дом «ИНЖЭК», 2003. – 440с.
23. Goroshko O. Gender equity through gender teaching online // Proceedings of the 4th International Barcelona Conference on Higher Education. - 2008. – Barcelona GUNI. - Vol. 3. Higher education and gender equity. – с.230-271.
24. Караулов Ю. Н. Языковое сознание как процесс (Теоретические предпосылки одного эксперимента). - URL: http://www.slav.uni-sofia.bg/Masters/magrus_lingpict.html. - Проверено 22.11.2008.
25. Bryman, A., E-research: using the Internet as an object and method of data collection // Social Research Method, Oxford: Oxford University Press, 2004. – с.35-78.
26. Горошко Е. И. Психоллингвистика интернет-коммуникаций // Вопросы психоллингвистики. – М.: ИЯ РАН, 2008. – Вып.7. – с.3-13.

Горошко О. І. Особливості гендерної стереотипізації в Інтернеті

У статті аналізується проблема гендерної стереотипізації в умовах новітніх інформаційних технологій. Проведене дослідження через мережу Інтернет серед українського студентства на базі віртуального дистанційного класу показало, що стереотипні уявлення, що існують про жінок в мережі Інтернеті досить далекі від уявлень українського студентського жіноцтва, для яких як чоловічий, так і жіночий образ у мережі бачиться досить активним, позитивно оцінюваним і

прагматично орієнтованим. Як для дівчат, так і для хлопців мережа виступає як інструмент спілкування, пошуку необхідної інформації про роботу і навчання. При цьому саме для жінок глобальна павутина використовується, перш за все, як простір для спілкування. Були отримані також розходження пов'язані з оцінкою активності людини в мережі Інтернет: студентами вона набагато більш негативно оцінюється, ніж студентками.

Ключові слова: соціальний стереотип, гендерний стереотип, Інтернет, методика вільних асоціацій.

Goroshko O. Ig. Peculiarities of Gender Stereotyping in the Net

The article enlightens the gender stereotyping issues on the Net. The research through e-learning shows that typical gender stereotypes about male and female virtual images differ greatly from the Ukrainian students' images of femininity and masculinity on the web. Both males and females on the Net are perceived as active, positive-rendered, and pragmatic-orientated actors. First of all the Net is used both for males and females as a tool for communication and socialization and they use the Internet to seek all needed information about learning, career and job. Additionally namely females use the Net primarily for communication. Thus the research reveals that male and female virtual images differ and this differentiation is not colored the same for males and females. Men render Internet activities more negatively than women. Also one can argue about a high speed of stereotypes' changes on the Net and a big clash between naïve and societal consciousness initiated also on the web and by the web.

Keywords: social stereotypes, gender stereotypes, free association test, Internet.

Поступило в редакцію 13.01.2009

УДК 130.2

РАЗВИТИЕ ВОСТОЧНОЙ И ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЫ НА ПРИМЕРЕ МУЗЫКАЛЬНО-ПЕВЧЕСКИХ СИСТЕМ

А.Г. Ерзаулова

В статье рассматривается зарождение духовно-певческой культуры Византийского богослужения. В отличие от музыкального искусства Запада, византийское богослужebное пение носит сакральный характер. Это понятие объединяет духовный опыт человека с интонационно-мелодическим оформлением слова.

Ключевые слова: Восточно-христианская цивилизация, григорианский хорал, мелодическая структура октоиха, синергия.

В современных научных дисциплинах часто говорят о противоречии Востока и Запада, России и Европы или, более обобщенно, о противоречии между восточно-христианской и западной цивилизациями. Рене Генон рассматривает существование множества цивилизаций, раскрывающихся в различных направлениях. Он говорит о том, что нельзя утверждать превосходство одной из них в абсолютном смысле. Не существует цивилизации доминирующей во всех областях, есть только определённая иерархия, которая выстраивает путь культурно-исторического развития каждой в соответствии с изначальной духовной традицией.

Единство духовной традиции проявляется как в чертах объективного характера, таких как религия, традиция, язык, правовые и общественные институты, так и в наличии высших фундаментальных истин по всем вопросам бытия.

Блуждающие границы цивилизаций, как известно, перемещались в нетривиальном диалоге открытых военных столкновений и тайных политических интригах. Во всех случаях западная точка зрения отличает Европу, несмотря на невообразимую многоцветность и различность проявлений восточно-христианской мира. Наиболее важным на наш взгляд в различии Западной и Восточной христианской культуры является вопрос веры, а точнее отношение к вероучению.

Цель данной статьи – изложить суть догматических споров Востока и Запада, ставших причиной возникновения культур нового типа, наиболее ярко проявившихся в певческих системах. Раскрытие основных положений данных явлений предполагает решение следующих задач:

- рассмотреть феномен восточно-христианского мира
- сравнить философско-богословские процессы становления музыкальных систем Востока и Запада в период разделения церквей
- проанализировать единство культурных ценностей и достижений Востока и Запада на примере Византии
- изложить учение Григория Паламы о нетварных божественных энергиях в мелодической модели синергийного процесса

Восточно-христианская цивилизация как представляется, очерчивается христианским текстом, в её изначальной чистоте, глубине и адекватном прочтении, что с момента её возникновения складывается в святоотеческую традицию, отчётливо непрерывную и очевидную, которая и является предметом веры на ряду со Священным Писанием.

В независимости от политических и культурных потрясений, появления и исчезновения целых империй, она, восточно-христианская цивилизация, сохраняет свою эластичность, жизненную упругость и способность отвечать на все виды агрессии.

Неотчётливость её контуров для современного человека, пожалуй, можно объяснить тем, что она принципиально не агрессивна, и так же принципиально самодостаточна. Но между тем, для пристального взгляда цивилизационные линии разлома очевидны.

Мы можем утверждать, что культура происходит из культа, а культ рождается из опыта Богообщения, зафиксированного в святынях догматах. Догмат, свидетельствующий о божественной жизни, об откровении Бога о самом себе неизменен, так как неизменен сам Бог, о котором говорит догмат.

Догматическое творчество святых отцов на Вселенских соборах, было подобно восхождению по лестнице Иакова, от низшего к высшему от человеческого к Божественному, было ни чем иным, как стремлением души и ума, очищенной от страстей воли, принять божественное откровение во всей своей божественной незамутнённой чистоте. Их опыт, опыт святости и богоподобия, был ни чем иным, как низведением божественной благодати на аскетически подвижащегося человека, сознательно стремящегося к обожению – главной цели христианской жизни.

А.С.Хомяков не случайно заметил: «Каков догмат о Пресвятой Троице, такова и культура»[10,с.41], и это замечание не напрасно. История показывает, что Европа, до разделения церквей, была едина в догматическом, культурном и цивилизационном плане, сохраняя в этическом многообразии почитание Бога, переживая вероучительные потрясения единомысленно. Выражалось это в богатстве памятников архитектуры, иконописи и богослужении, неотъемлемой частью которого была певческая культура.

Восток в период средневековья очень сильно влиял на Запад, римские папы являлись византийскими подданными, церкви в Риме украшались мозаиками византийского образца, а римское пение на Западе было лишь версией системы осмогласия. После разлома, развитие европейской культуры происходит в совершенно ином ключе.

Временной период единства культуры Востока и Запада очерчивается первым тысячелетием нашей истории, когда Церкви находились в согласии друг с другом. Наиболее ярким проявлением этой общности явилась система богослужебного пения, которая окончательно оформилась к VIII веку в Византии.

Основные причины разделения Церквей, и как следствие создание новых музыкальных систем, коренятся в самой глубине церковной жизни, в вопросах взаимоотношения человека с Богом.

Так западное богословие принципиально расходится с восточным в конкретных богословских традициях. Восточная богословская школа представлена такими именами как Григорий Нисский, Иоан Златоуст, Василий Великий, Макарий Великий, Максим Исповедник, а западная - блаженным Августином, Проспером Аквитинским, Исидором Сивильским, Беда Достопочтенным. Об основных богословских противоречиях двух направлений пишет А. Бриллиантов следующее: «Различие в формальных принципах естественно сопровождается различием в содержании воззрений Запада и Востока; на одни и те же предметы устанавливаются неодинаковые взгляды, в известных вопросах выдвигаются на первый план различные стороны, на некоторые вопросы даются ответы, различные до противоположности» [2,с.162].

Главной проблемой богословских споров является различное отношение к человеку как образу Божию. Если блаженный Августин утверждал, что познание собственной души ведёт к познанию Бога, то Григорий Нисский богословский метод применяет как к психологии так и к антропологии. выражается это в том, что идея Божества как первообраза человеческого существа, имеет основополагающее значение и указывает на возможность идеального строения человека. В своей первозданности она имеет абсолютную ценность и для понимания не доступна.

Различие богословского метода заключается в апофатическом и катафатическом богословии. В первом случае бесконечное стоит выше конечного и совершенно отличается от него, во втором - конечное указывает на бесконечное. Катафатическое богословие развивает католическая схоластика в системе обоснования вероучения и описания Бога на основе позитивных утверждений и заключений по гносеологии. Прежде всего это принцип аналогии сущего, как получение достоверного знания о божественном бытии из знания о бытии тварном. Апофатическое богословие ставит целью максимально адекватное прочтение выражение абсолютной трансцендентности бытия путём последовательного отрицания всего тварного, заслоняющего Бога.

Из выше изложенного можно заключить, что западное богословие видит небесное как идеальную модель земного, а восточное богословие мыслит земное как образ небесного. Если это применить к области певческого искусства, то станет очевидным, что западный образец музыки является всего лишь отражением ангельского пения, подражая которому совершенствуется до идеального образца, а восточная традиция мыслит певческую традицию как икону ангельского пения, не идеализируя музыку земную, это вообще не музыка в строгом смысле слова, а нечто иное. Из этого следует строгое разделение в восточной традиции пения от музыки, чего мы не увидим в западном богослужении. Иконность пения восточной церкви принципиально отличается от музыки.

Богослужебную традицию западной церкви В.Мартынов излагает так: «На Западе богослужебное пение есть идеальный, улучшенный вариант музыки, ибо само ангельское пение мыслится всего лишь как максимально совершенная музыка, совершенство которой просто не может быть достигнуто в зенных условиях»[6,с.164].

Перерождение богослужбной певческой традиции в музыкальное искусство на Западе происходит под влиянием трактатов Алкуина, Пасхазия Рауберта, Готшалка и Иоанна Скота Эриугены, которые развивают августиновские идеи. Так интеллектуализм и психологическая рефлексия становятся основными методами богопознания на Западе.

Теперь, имея перед собой богословское обоснование основных идей, мы можем перейти к изложению самой сути музыкальных систем Запада и Востока. Период времени Вселенских соборов с IV по VIII века это время благоприятного развития и становления богослужбной певческой культуры. Церковное пение, которое было введено в богослужение для выразительности текстового смысла, получает определённое устройство, ясный характер и благолепие. Значение музыкального сопровождения голоса лишь подчёркивающее, мелодическая сторона не доминирует.

Возникают различные богословские школы, в которых обучались будущие певцы-профессионалы. Через соборные постановления пение становится профессиональным искусством. Певцы подчиняются установленной иерархии: руководитель хора, он же протопсалт, канонарх исполняющий самоподобные стихиры – лампадарий, и храмовые певцы. Певчие имели особый чин и им полагалось особое облачение в виде белых стирарей. Помимо храмовых певчих известны были доместики – придворные учителя, и магистры – сочинители песнопений. Пение облачается в стройную и совершенную систему осмогласия. Впервые устанавливает Иоанн Златоуст в IV веке, а окончательно теоретически систематизирует и практически завершает Иоанн Дамаскин в VIII веке. Его личность столь уникальна, что требует особого внимания.

Сын министра дамасского халифа, воспитывался при дворе, получив прекрасное образование был назначен министром и градоначальником Дамаска. Во время иконоборческого периода был ложно обвинён, но вскоре помилован. Поиск пути духовного совершенства заставляет его оставить занимаемый пост и привлекает в монастырь Саввы Освященного, где он создаёт свои замечательные песнопения. Главная его заслуга – создание октоиха, составившего основу всего круга богослужения Православной церкви в качестве практического руководства к пению.

Октоих представляет собой интонационно-мелодическую систему византийских песнопений, последовательно изложенных дней седмичного круга, распределённых на 8 гласов. Отсюда название: греческая цифра 8 – «окто», а греческое слово «икос» переводится как глас. Таким образом, музыкальная система осмогласия представляет собой певческую структуру из 8 гласов, которая разделяется на две группы по 4 гласа. Первые 4 гласа главные, а вторые 4 производные.

Внутренняя структура осмогласия связывая тексты стихир, тропарей, кондаков, антифонов, ирмосов и других видов церковного гимнотворчества с определёнными для каждого гласа напевами, входит в годовой круг богослужения. Так образуется ряд последовательных циклов – «столпов», состоящих из восьми недель. Главный центр богослужбного года – Пасха, и к ней, как к космическому центру,

устремляются суточный, недельный и годовой круги богослужения. Каждая неделя начинается воскресением – малой Пасхой, которая прославляет воскресение Иисуса Христа.

Каждый глас имеет свой неповторимый ладовый строй и характерные попевки, которые на слушающих и поющих оказывают духовное, благодатное воздействие. Можно идентифицировать византийские гласы с древнегреческими ладами, но существенное отличие усматривается в присутствии особых интонационных мотивов и мелодических формул, которые в Византии являлись образцами для составления новых мелодий, что ещё раз подчёркивает иконность восточной богословской традиции.

Мелодический октоих состоял из богослужебного текста и специальных певческих знаков, которые получили название неумы. Этими знаками обозначались только первые строчки текста – стихиры, и являлись образцом для последующих текстов определённого гласа. Отсюда происходит их название «самогласен», «самоподобен», или «подобен.» Нужно сказать, что такой принцип исполнения используется в богослужебной практике и сегодня. Так же Иоанн Дамаскин является создателем греко-восточной крюковой семиографии, и все создаваемые песнопения, преимущественно гимны, могли быть сопровождаемы такой системой.

Расцвет византийского певческого искусства приходится на V – VI века и связан с именами Романа Сладкопевца, Андрея Критского, Косьмы Маюмского. В IX веке центром гимнотворческого искусства становится Студийский монастырь в Константинополе и развитие певческих традиций связано в этот период с деятельностью Феодора Студита. В XIV-XV веках новый расцвет богослужебного пения в творчестве гимнографа и музыкального теоретика Иоанна Кукузеля, его песнопения отличаются изысканностью и обилием украшений.

Развитие византийского музыкального искусства было прервано в связи с завоеванием Константинополя турками, но памятники византийской музыки сохранились в различных видах нотации. Историческое становление византийской неумынной нотации проходило в 4 этапа:

- Ранневизантийская X-XII вв.
- Средневизантийская XII-XV вв.
- Поздневизантийская XV- XVIII вв.
- Нововизантийская XVIII – по наше время

Развитие певческого искусства требовало введения новых неумынных знаков, что способствовало созданию искусства херономии – особых хирономических знаков, обозначающих длительность, динамику, характер ритма, акцентов и многое другое.

Можно сказать, что византийская музыкальная система в своём развитии достигла совершенства, что отразилось на создании многочисленных памятников певческого искусства.

Западная певческая традиция в первые века христианства не имела своей самобытной музыкальной культуры и всецело зависела от греческой. Относительно самостоятельное направление церковное пение получает со времени Амвросия Медиоланского. Так называемое амвросианское пение, отличалось строгим,

простым и суровым характером и являлось лишь интерпретацией восточной музыкальной системы. На смену амвросианскому пению пришло григорианское, которое явилось окончательным завершением музыкальной системы западного богослужебного пения

Термин «Григорианское пение» происходит от имени Григория Великого, папы Римского, который правил Церковью в 590-604 годах. Ему приписывают авторство большинства богослужебных песнопений римской церкви, среди которых значительное место занимает Антифонарий, имеющий такое же значение как и октоих Иоанна Дамаскина для Восточной. Григорианское пение имело монодическую структуру, но позже появляются дополнительные голоса, что привело к образованию григорианского хора, который стал основой ранних музыкальных форм европейского многоголосия. Папа Григорий Великий разработал аналогичную византийской музыкальную систему с 4 главными и 4 производными гласами.

Таким образом, можно сказать, что григорианское пение было построено на греческой музыкальной системе, и осмогласие восточной церкви легло в основу осмогласия Западной.

Мелодическая структура западной певческой системы отличается плавной, равномерной и непрерывной мелодией, которая подчёркивается ровными длительностями. В отличие от византийской системы богослужебного пения, в которой музыка лишь сопровождала текст для более яркой его выразительности, григорианская музыкальная система целиком и полностью господствует над текстом.

Таким образом, к моменту разделения церквей в 1054 году, пение Западной и Восточной церкви основывалось на системе осмогласия, которая в каждой богослужебной певческой системе выразилась по-разному. Но несмотря на это внешнее сходство, Западная Церковь, ещё до официального разрыва с Восточной, постепенно вырабатывала свои музыкальные концепции.

Восточная Церковь отвергала музыкальную практику как несоответствующую самому строю богослужения, в котором правильная жизнь человека рассматривалась как условие правильного пения, а человек уподоблялся инструменту, от качественной настройки которого зависела чистота и совершенство мелодии. Поэтому пение рассматривалось как особого рода искусство, упражняясь в котором, человек стремился к совершенству и богоподобию.

Западная Церковь шла другим путём. Занятие музыкой не противоречило учению Церкви, несмотря на языческие корни музыкальной культуры. Музыка вообще долгое время не рассматривалась как искусство, а являлась наукой, составляя наравне с арифметикой, геометрией и астрономией образовательную систему *quadrivium*. Об этом свидетельствуют трактаты блаженного Августина «Шесть книг о музыке» и философа-неоплатоника Боэция «Наставления в музыке». Боэций изложил античное пифагорейское учение о числовой природе музыки и стал непререкаемым авторитетом для западных теоретиков музыкального искусства. Именно его трактаты послужили основой инструментализма на Западе, что также привело к появлению органа в церкви.

Так произошёл процесс слияния богослужебного пения и музыки на Западе. Вместо того, чтобы развивать нравственное начало в человеке, музыка стала улаживать его чувства и страсти, подобно инструментальной музыке. Григорианский хоралл стал пополняться всё более новыми типами песнопений, где каждому звуку мелодии соответствовал слог текста, облегчающий процесс запоминания. Это уже индивидуальный тип творчества, начало композиторского мышления, совершенно не связанного с богослужебной традицией. Глас уже на рассматривается как система совершенных, неизменяемых, канонизированных и иконных мелодических формул, а приобретает характер определённого лада или модуса. Так возникает новый тип музыкальной организации с 8 церковными ладами, что влияет в свою очередь на развитие музыкальной нотации – это возврат к античной практике использования букв алфавита.

Революционным переворотом в изобретении нотации явилось создание нотолинейной схемы записи нот, которая была придумана бенедиктинским монахом Гвидо Аретинским. Он соединил невмы с буквенным нотописанием посредством проведённых одна над другой линий. Основой новой диатонической гаммы стал латинский гимн, составленный в честь Иоанна Крестителя, где каждый тон гаммы раскрывал следующее семистиишь:

UT quent Laxis
RE sonare tibris
MI muli gestorum
SOLve polluti
LABii reatum
SAncite Johannes.

Что означает: 2Святый Иоанне! Разреши осуждение скверных уст, чтобы рабы твои могли свободно возглашать дивные дела твои»[9,с.91].

Новый принцип нотописания позволил фиксирование точной высоты и длительности звука любой мелодической конструкции, что впоследствии становится основной целью европейской музыкальной культуры. Интонационно-мелодическая линия из канонических попевочных формул превращается в набор звуков, которыми можно с математической точностью манипулировать.

Уже к IX веку на Западе появляются различные формы многоголосия, где горизонтальное измерение голосов координируется по вертикале, вызывая в нашем сознании новые пространственные ощущения. Одноголосие же восточной певческой традиции выстраивается по горизонтали во времени, образуя в нашем сознании ощущение повествования или рассказа не связанного с материальным миром, подчёркивает духовную сущность самого процесса звукоизвлечения. Многоголосное пение западной церкви напротив обретает телесность и вещественность, свидетельствуя о нарушениях внутренней духовной жизни, стремлении человека к материальному и земному. Главная суть и задача пения искажается - молитва превращается в демонстрацию человеческих чувств и ощущений.

«Так субъективный индивидуализм и языческая чувственность, орудиями чего послужили линейная нотация, контрапункт и техника композиции, одержали полную победу над духовностью и церковностью»[9, с.93-94].

Таким образом, мы можем свидетельствовать, что дальнейшая история западного церковного искусства всё дальше отходила от канонических форм богослужения и её можно рассматривать, как историю духовного падения, начавшуюся с разделения Церквей и оканчивающуюся на наших глазах продлением каталитического экстаза в различных формах современной западной музыки.

Восточная система осмогласия, основанная на октоихе, напротив, всячески пытается воспрепятствовать проникновению чисто музыкальных элементов в богослужебную певческую систему и выстраивается как некая модель синергийного процесса. Этот процесс объединяет в себе проявление духовной энергии человека с нетварными божественными энергиями.

Именно в этом пункте расходятся пути восточного и западного богопознания. Причиной окончательно разрыва послужил спор между носителем западной богословской традиции монахом Варлаамом и святителем Григорием Паламой. Когда монах Варлаам познакомился с древней аскетической практикой Востока на Афоне, он расценил её как сектанское отклонение, которое Церковь должна была осудить и подвергнуть искоренению. Такая резкая категоричность вызвала бурные исихастские споры, которые волновали всё византийское общество и окончательно разрешились победой восточных аскетических принципов на константинопольском соборе в 1351 году. Победа была одержана благодаря усилиям Григория Паламы, который создал учение, объединяющее богословские идеи с аскетическими методиками и заключающими тысячелетний опыт становления восточной богословской традиции. Основная суть учения Григория Паламы – идея о нетварных божественных энергиях. Об этом очень хорошо пишет Н.В. Лосский: «Это учение, поясняет, каким образом Святая Троица может пребывать в своей несообщаемой сущности и одновременно может по обетованию Самого Христа сотворить в нас обитель»[6, с.167].

Аскетическое делание, при котором человеческая природа способна вместить в себя божественные энергии именуются в православной духовной практике как стяжание благодати или стяжание Святого Духа, конечный результат которого предполагает полное обожение человека. Палама излагает своё учение как слияние человеческой энергии с нетварной божественной, обозначая этот процесс понятием «синергия». Принцип синергии объясняет - как конечное становится бесконечным, а земное - иконой небесного. Бог реально присутствует в своих энергиях, с которыми человек может соприкоснуться в процессе аскетического подвига, это сотрудничество или соработничество человека и Бога. Здесь опять мы снова возвращаемся к принципу иконности, с которым сталкивались при изложении богослужебного пения восточной традиции, как иконы небесного ангельского пения.

По мнению В.Мартынова, певческое искусство или искусство пения это уже песнь преображённого человека, с просветлённым сознанием и обожённым естеством и представляется нам как синергийный процесс. Музыка Западного

образца использует только энергетический потенциал человека, не преображённого божественными энергиями.

Запад, осудив учение Григория Паламы, практически утратил принцип иконности и реальную возможность богообщения. Вместо божественного синергийного процесса соединение происходило через переживание острых эмоциональных состояний, экзальтации. Такая модель принимается западной церковью в качестве образца для подражания и должна воспроизводиться в душах молящихся. Духовная энергия человека трансформируется в психическую. В богослужебной практике это процесс становления западноевропейской музыки и возникновения композиторского творчества. Исходный материал – это евангельское событие, которое раскрашивается психологической рефлексией, а образуемые звуковые структуры свидетельствуют об утрате процесса синергийности. Это освобождение от связи с сакральным текстом и высвобождение психической энергии от необходимости подражать евангельскому образцу. Музыкальная структура уже не нуждается в каноническом образце и становится самодостаточной, а место аскетического соединения занимает принцип художественного подражания.

Таким образом, можно утверждать, что к XIV веку различия между восточной и западной традицией представляли собой два противоположных мировоззрения. Главным моментом несогласия явилось отношение к учению о нетварных божественных энергиях. В.М.Мартынов характеризует этот процесс так: «Принятие этого учения приводило к концепции синергийности, отвержение же его приводило к концепции гуманизма»[6, с.174].

Из этого замечания мы можем сделать следующие **выводы**:

Синергийный процесс стал сутью восточного богослужения, а гуманизм основным содержанием западного, и если Восточная традиция рассматривает синергийность как иконность, западная модель иконность заменяет подражанием и воображением. Поэтому процесс синергийности является необходимым условием существования богослужебного пения, что сохраняется в богослужебной практике Восточной Церкви. Гуманизм создаёт предпосылки для возникновения музыки, в которой аскетизм заменяется художественным творчеством.

В виде **заключения** можно отметить, что принцип гуманизма получил широкое развитие в странах Западной Европы, а принцип синергийности развивается на христианском Востоке по сегодняшний день.

Список литературы

1. Бриллиантов А.В. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898, с. 219
2. Генон Рене. Восток и Запад / Пер. с фр. Т.Б. Любимова. – М.: Беловодье, 2005. – 240 с.
3. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих / Перевод, послесловие и комментарии В.В.Бибихина. – СПб.: Наука, 2007. – 429 с.
4. История философии в кратком изложении / Пер. с чеш. И.И. Богута – М.: 1991. – 590 с.
5. Метафизика музыки и музыка метафизики: Сборник статей / Под редакцией Т.А. Апинян и К.С. Пигрова. – СПб., 2007 г. 228 с.
6. Мартынов В.И. Культура, иконосфера и богослужебное пение московской Руси. – М.: прогресс – Традиция, Русский путь, 2000 – 224 с

7. Мартынов В.И. Конец времени композиторов / Послесл. Т. Чередниченко. – М.: Русский путь, 2002. – 296 с.
8. Мандзаридис Георгий. Обожение человека / Пер. с англ. В. Петухов. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003 с.128
9. Трубин Н.Г. Духовная музыка. – Смоленское областное книжное издание «Смыдынь», 2004. - 229 с.
10. Хомяков А.С. Церковь одна. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2001. – 251 с.

Ерзаулова А.Г. Розвиток Восточної та Західної культури на прикладі музичних систем.

У статті розглядається зародження духовно-співочої культури Візантійського богослужіння. Музичне мистецтво Західної Церкви відрізняється від богослужбового співу Восточної Церкви, яка мистить сакральний характер. Це поняття поєднує духовний досвід людини з інтонаційно-мелодичним оформленням слова.

Ключові слова: восточно-християнська цивілізація, григоріанський спів, мелодичний октоїх, синергія.

Erzaulova A.G. The development of eastern and western culture for example music system.

In the article is examined independent sovereign position of spiritual vocal art. Opposite to other eastern music singing diving service has a sacral character. This idea unites the spiritual human experience with intonation melodic shaping.

Keywords: eastern Christian civilization, Gregorian vocal, melodious structure of oktoih, coordination of energy.

Поступило в редакцію 13.01.2009

УДК 130.2:165.8

КУЛЬТУРНЫЕ ЛАНДШАФТЫ КРЫМА И ИНТЕРВАЛЬНАЯ МЕТОДОЛОГИЯ Ф.В. ЛАЗАРЕВА. ИХ РОЛЬ В ПРАКТИКЕ КУЛЬТУРНОГО ТУРИЗМА

В.В. Кулик

В данной статье дается анализ и характеристика культурного туризма. Отмечается определяющее значение культурного ландшафта и интервальной методологии Ф.В.Лазарева в решении полиэтнических проблем культуры Крыма.

Ключевые слова: культурный туризм, интервальный подход, познавательная позиция субъекта, диалог и полилог культур.

Рассматривая проблему сущности и содержания культурного туризма, следует, на наш взгляд, обратиться к интервальному методу как методологии многомерного постижения реальности, обоснованному Ф.В.Лазаревым.

В монографии «Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию» автор определяет интервальную парадигму как «набор мыслительных технологий многомерного видения реальности, как способ постижения исследуемого объекта в различных интеллектуальных перспективах и познавательных позициях», метод «рационального пояснения имеющихся в мыслительном пространстве культуры смыслов и смысловых контекстов». Особое значение эта методология приобретает при изучении и введении в контекст проблем культурного туризма такого феномена, как культурный ландшафт. Непосредственное отношение к указанной проблеме имеет следующее определение интервального подхода как «необходимость выявления и анализа тех культурных пространств, в которых воспроизводится человеческое в человеке» [1, с. 6 – 7].

Ф.В.Лазарев называет важнейшим понятием интервальной методологии «познавательную позицию субъекта» и вопрос о «границах осмысленности» используемых понятий. Обратимся к «детерминантам познания», обоснованным автором для обоснования познавательной позиции субъекта:

1. познание историчности познающего субъекта; «будучи погруженным в историческую реальность той или иной эпохи, познающий не может абстрагироваться в процессе гуманитарного познания от своей исторической ограниченности, от тех неосознаваемых установок (и предрассудков), которые выступают в качестве исторических *a priori*».
2. социальные детерминанты – классовая или сословная принадлежность, формы деятельности и т.п.
3. культурная *i priori* – культурная обусловленность.

С учетом этих «детерминант познания» формируется «познавательная позиция», которая объединяет субъективный и объективный моменты.

Таким образом, «познавательная позиция», с одной стороны, является некоторой «точкой отсчета» познающего субъекта, которая определяет перспективу видения реальности, а с другой стороны, она извне детерминирует, предопределяет «смысл наших «образов» действительности», обуславливает тот или иной подход к изучаемому предмету, осуществляемый с помощью «предметно-практических и концептуальных средств». Подобную «познавательную позицию» Ф.В.Лазарев обозначает как «смыслообразующий интервал» [1, с. 29].

Мыслитель формулирует ряд допущений, которые необходимо принять, обращаясь к воплощению принципа интервальности. Отметим те, которые необходимы в характеристике феномена культурного ландшафта:

- легитимность обоснования;
- учет объективных условий и познавательных предпосылок, с которыми связан субъект и которые предопределяют его познавательную позицию;
- отображение в каждом языке описания лишь одного интервала, одного измерения реальности;
- избранный интервал описания должен иметь свою собственную семантику;
- описание в рамках любого интервала подчиняется закону непротиворечивости [1, с. 31].

Подчеркивая значение «границ, узловых точек меры» («мышление границ»), Ф.В.Лазарев в то же время, уделяет особое внимание «мышлению без границ», «мышлению навстречу» к разомкнутым мирам, к более широкому горизонту, что дает основание автору диалектически определить идею «интервала» как «клеточки многомерного бытия», как переход от «одноплоскостного мышления к многомерному» [1, с. 31].

В предыдущих публикациях анализировалось понятие хронотопа, его значение как смыслообразующего фактора культурного туризма. В интервальной методологии Ф.Лазарева понятия пространства и времени – это топос и темпоральность. Философ обращает внимание на их органическую взаимосвязь, что имеет непосредственное отношение к понятию присутствия: «присутствие всегда имеет свою топологию и свою темпоральность» [1, с. 87].

Обращаясь к объектам культурного туризма – культурным ландшафтам (например, к теме «Севастополь как культурный ландшафт» и т.п.) следует, с интервальной точки зрения, характеризовать «не просто «место» (или «местность», «окрестности»), а «самозамкнутое целое, качественную целостность со своей внутренней логикой пребывания субъекта в данном месте...» [1, с. 88].

Применительно к нашему примеру, необходимо обосновать «внутреннюю логику истории культуры Севастополя», начиная с античности и до XX века, раскрыть роль человека в этом процессе, показать взаимосвязь пространственного и временного аспектов («время, конституирующее топос»). Именно так возникает возможность, считает Ф.В.Лазарев, для «темпоральных модификаций прошлого, настоящего и будущего» [1, с. 88].

Таким образом, при определении сути культурного ландшафта, при

характеристике тех или иных конкретных культурных ландшафтов применение интервального мышления, обуславливающего «дифференцирующий взгляд», способность реагировать на изменяющуюся ситуацию действительности, на формирование новых смысловых контекстов, дает возможность творческого освоения действительности, в частности, феноменов культурного ландшафта – объектов культурного туризма.

Культурные ландшафты Крыма являются содержательным основанием теории и практики культурного туризма. Исторически сложилось своеобразие Крыма как общего дома для множества этносов (более ста), нашедших здесь свою «малую» родину. Именно на Крымском полуострове происходило «столкновение цивилизаций» Востока и Запада, возникали межэтнические взаимодействия, имевшие как положительный, так и отрицательный характер, формировались семиотические культурные поля.

Крым геополитически можно рассмотреть как Евразию в миниатюре. По наблюдению А.Цветкова, «здесь исторически доминирует, по преимуществу, славяно-тюркский диалог культур в духе, например, идей Исмаила Гаспринского об общей исторической судьбе тюрков и славян. При этом необходимо подчеркнуть, что славяно-тюркский диалог есть, в известной мере, диалог двух великих культур-цивилизаций – христианской и мусульманской» [2].

В этой ситуации, рассуждает далее А.Цветков, необходим и диалог межконфессиональный, хотя он «затруднен наличием сложившихся ошибочных в своей основе межконфессиональных негативных предрассудков, стереотипов» [2].

В реальной действительности национальные, нравственные, религиозные, мировоззренческие, эстетические ценности, сформировавшиеся в процессе исторического развития народа, нередко несводимы к духовным ценностям других народов, непередаваемы на языки других культур, этносов, национальностей, что мы и наблюдаем в социокультурной жизни народов Крыма. Невозможно представить себе слияние подобных культурных миров и образование некоего одноструктурного, однопланового феномена. В связи с этим бесперспективна идея создания в Крыму модели этногосударства, основанного на «особых правах» некоего «коренного этноса». Происходит то, что А.Мальгин назвал «кризисом родины»: трудность разделить свою родину с другими, с представителями других этносов, каждый из которых стремится доказать свое исключительное право на историческую и культурную память.

Но если невозможно слияние, синтез разноречивых культурных миров (Восток и Запад), то возможно и необходимо образование многоуровневой и многоаспектной системы, своеобразие и особая ценность которой будет во взаимопроникновении, взаимопонимании, диалоге и полилоге этнических, национальных культур, находящихся на стадии расцвета, что обусловит «многоцветье» культуры Крыма. Этого можно достигнуть, отказавшись от этнической, национальной замкнутости культурных миров, используя прозрачность и доступность средств культурного общения.

Крым – наш общий дом. По образному выражению А.Мальгина, дом этот причудлив и многообразен, стены его украшены орнаментами различных культур.

Античность, памятники христианской и мусульманской культур... Каждый крымчанин, к какому бы этносу он ни принадлежал, постоянно соприкасается с памятниками иных культур, иных национальных достояний, иных представителей этих культур. Духовное постижение сущности других культурных миров, носителей иных культурных ценностей, постижение «кодов» многообразных картин мира, культурных текстов – основа взаимопонимания, решение проблемы «Я» и «Другой». Степень развития гуманизма как уважение к свободной творческой личности, создание культурологических концепций и их практическое применение с целью утверждения человеческой личности в условиях дегуманизирующей цивилизации – нравственная основа диалога и полилога культур.

Д.С.Лихачев утверждал, что «мир создан как единое целое, с многообразными внутренними связями, которые нельзя нарушать», и, будучи поборником культурного единства человечества, ратовал за сохранение всех национальных своеобразий, специфики культур всех народов. Конкретному решению этих проблем способствует культурный туризм, дающий возможность установить эти внутренние связи между культурами различных этносов, осуществить «долговременный и серьезный славяно-тюркский диалог», что и является одной из задач культурного туризма.

Знаменательно, что эту органическую связь, этот диалог культур в крымском культурном поле увидел, прочувствовал еще А.С.Пушкин, двадцатилетним юношей посетивший Крым вместе с семьей генерала Раевского. Он был пленен «мифологическими преданиями», «воспоминаниями историческими», которые рождали представления об античности:

*С Атридом спорил там Пилат,
Там умер грозный Митридат...*

В Бахчисарае вид «Фонтана слез» (Ханский дворец) даст поэту пищу для воспоминаний о «памятнике влюбленного хана», а затем явится отправной точкой для создания поэмы «Бахчисарайский фонтан». Здесь же, в Крыму, поэт посещал Георгиевский монастырь. В «Отрывке из письма к Д.» Пушкин напишет: «Георгиевский монастырь и его крутая лестница к морю оставили во мне сильное впечатление». Так рождаются образы античности, мусульманской и христианской культур, являющиеся аспектами культурного туризма в наши дни и основой для диалога и полилога культурных миров.

Выводы. Приведенный материал, представляющий собой краткий обзор обоснований для вывода о крымском аспекте проблемы культурного туризма, дает возможность обозначить сложность и многоаспектность решения поставленной задачи. Трудно переоценить значение в этом деле интервальной методологии, которая, посредством раскрытия многообразия, «многоцветья» как национальных культур Крыма, так и культурных ландшафтов, призывает отказаться от этнической, национальной замкнутости, прийти к гуманистическому основанию культурного единства человечества путем диалога и полилога культур.

Список литературы

1. Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. – Симферополь: Сонат, 2001. – 264 с.
2. Цветков А. Полиэтнический и поликультурный Крым: проблемы, решения, перспективы // Предупреждение межнациональных конфликтов в Крыму и их решение через диалог культур интеллектуальные усилия национальных элит (материалы круглых столов). – Симферополь, 2001. – С. 5 - 8.

Культурні ландшафти Криму та інтервальна методологія Ф.В. Лазарева. Їх роль у практиці культурного туризму

У даній статті дається аналіз та характеристика культурного туризму. Визначальне значення приділяється культурному ландшафту та інтервальному підходу в рішенні поліетнічних проблем культури Криму.

Ключові слова: культурний ландшафт, інтервальний підхід, пізнавальна позиція суб'єкту, діалог та полілог культур.

Cultural landscapes of Crimea and interval methodology of F.V. Lazarev. Their role in practice of cultural tourism

The analysis and description of cultural tourism is given in this article. Determining is marked the value of cultural landscape and F.V. Lazarev's interval methodology in the decision of polyethnic problems of culture of Crimea.

Keywords: cultural tourism, interval approach, cognitive position of subject, dialog and polylog of cultures.

Поступило в редакцию 13. 01.2009

УДК 167

О МЕТОДОЛОГИЧЕСКОМ ЗНАЧЕНИИ МЕТААНТРОПОЛОГИИ В СОВРЕМЕННОМ ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ

А.Ю. Микитинец

Статья посвящена раскрытию методологического значения метаантропологии в контексте многообразия современных философских концепций человека. Предполагается, что её важнейшими аспектами являются сохранение целостности человека и поиск антропологических «перспектив».

Ключевые слова: метаантропология, философская антропология, целостность.

О метаантропологии как специальной философской дисциплине в настоящее время существует ряд противоречивых мнений, суть которых сводится к двум основным позициям:

а) такой дисциплины не существует, она есть некая фикция, направленная на «умножение сущностей сверх необходимого». Согласно такому подходу, у неё нет своего предметного поля, как впрочем, и у философской антропологии (последнее – в наиболее радикальной антиантропологической форме);

б) метаантропология есть самостоятельная дисциплина, существование которой необходимо для всего корпуса гуманитарного знания (другая крайняя проантропологическая позиция).

Нам представляется, что разрешение этой антиномии на данный момент весьма проблематично, и для её снятия пока будет резонно двигаться путем, проторенным еще И.Кантом в «Критике чистого разума», а именно, выбрать ту позицию, которая по мировоззренческим основаниям ближе. Поэтому мы, принимая за аксиому сам факт существования подобной философской дисциплины, постараемся привести аргументы в пользу её необходимости посредством раскрытия отдельных аспектов её проблемного поля. Следовательно, *цель* данной статьи заключается в том, чтобы показать методологическое значение метаантропологии в контексте многообразия современных философских концепций человека. *Актуальность* заявленной темы обуславливается возрастающим к ней интересом представителей философского сообщества, что хорошо прослеживается в выходе ряда публикаций, имеющих в своем названии (либо соответственно в главе) понятие метаантропологии. Наиболее четко данное понятие фигурирует в работах Н.Б.Оконской («Основы метаантропологии. Человек и мир»), Н.В.Хамитова («Философия человека: От метафизики к метаантропологии»), Ф.В.Лазарева (глава «Понятие метаантропологии» в книге «Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию») и др.

Среди самих «метаантропологов» нет единства в понимании её предмета, например Н.Б.Оконская считает, что она есть синтетическая форма познания: «Это наука, рождающаяся на стыке (в точке соприкосновения) естествознания XX – XXI

в.в., философской антропологии и научной социальной философии XX – XXI в.в.» [1, с.3]. Очевидно, что данный подход тяготеет к проекту философской антропологии М.Шелера, как интегральной дисциплины, стремящейся познать человека «во всей полноте его бытия». Н.В.Хамитов понимает под метаантропологией определенную стратегию философии человека, некоторое учение, выходящее за пределы философской антропологии (как учения о человеке в его обыденном бытии), которое «... в строгом смысле интегрирует в себе подходы философской антропологии, экзистенциализма и персонализма. Это означает, что метаантропология состоит из философии обыденного, предельного и запредельного бытия человека» [2, с. 157-158]. В данной ситуации представляется разумным дать определение, раскрывающее нашу интерпретацию данного понятия. Под метаантропологией мы понимаем дисциплину, занимающуюся анализом методологий познания и типологизацией философских моделей и концепций человека. Как отмечает Ф.В.Лазарев «...важнейшей задачей метаантропологии является анализ природы человека как уникального предмета исследования, а также разработка соответствующих методов постижения этого предмета» [3, с. 17]. Метаантропология, по нашему мнению, занимается вопросами, выходящими за пределы конкретных исследований и соотносится с философской антропологией так же, как, например метафизика с онтологией. Если философская антропология есть рефлексия по поводу проблемы человека, то метаантропология есть рефлексия над рефлексией, её второй, более высокий уровень.

Значение метаантропологического анализа для современных философов-антропологов трудно переоценить. Ситуация постоянного увеличения интерпретаций проблемы человека, способов означивания его в мире и «затемнения» его сущности приумножающимся научным знанием была констатирована М.Шелером еще в первой половине прошлого века, и до настоящего времени тенденции к улучшению наблюдать не приходится. Именно поэтому любая попытка прояснения в столь сложной сфере «антропологического», ценна и не может быть проигнорирована: «За свою многовековую историю философия накопила множество различных концепций и подходов к проблеме человека. Отсюда возникает естественная, метатеоретическая по своей сути потребность взглянуть на все это как бы с высоты птичьего полета» [там же, с. 13].

Указанная проблема усугубляется еще и тем обстоятельством, что «интеллектуальная энтропия» в философской антропологии приводит, с одной стороны, к эпистемологическому разрыву между представителями этой отрасли философии вследствие их концептуальной разобщенности, а с другой, к отсутствию «парадигмальности», некоего метатеоретического единства в их исследованиях, где нет понимания того, каков дальнейший возможный вектор развития их идей. Разумеется, что ни о каких закономерностях развития философской антропологии здесь речь не идет, но говорить о тенденциях развития имеет смысл, даже для того, чтобы «подсказать» настоящим и будущим исследователям направление поиска. С другой стороны, нельзя утверждать, что возросшее, едва ли не на порядок, количество подходов в изучении антропологической реальности несет в себе только один негатив. Б.В.Марков

данный плюрализм оценивает положительно, отмечая тот факт, что « В связи с работами структуралистов и постструктуралистов, семиологов, феноменологов, герменевтиков, психоаналитиков, критиков идеологии и т. п. можно говорить о революции в методологии, значение которой выходит за рамки наук, традиционно считающихся гуманитарными. На базе перечисленных дисциплин возможно создание принципиально *новой программы* (здесь и далее курсив мой – *А.М.*), которая могла бы стать *методологической и эпистемологической основой философской науки о человеке*» [4, с. 8-9].

Методологическая процедура типологизации антропологических подходов важна еще и потому, что она показывает границы «эпистемы», и тем самым стимулирует поиск новых «топосов» исследования. Так же, как познавательные «эпистемы» у М.Фуко меняют типы знания в зависимости от соотношения «слов» и «вещей», – исследование «антропологических эпистем» и раскрытие их типов проясняет конфигурацию познавательных моделей в системе координат «философ-человек». Метаантропологический анализ помогает избежать гносеологической аберрации в процессе познания, раскрывая многообразие оснований способов говорения о человеке, ибо «типология – это всегда лишь временный, предварительный путь, цель которого, собственно, и состоит в том, чтобы построить классификацию различных возможных интерпретаций философии так, чтобы она отражала ее существенные проблемы и ее внутреннее единство» [5, с. 211]. Как отмечает А.Г. Мысливченко – историко-философский и современный опыт свидетельствуют о том, что попытки создать целостную концепцию человека на основании какого-либо одного философского принципа (например, принципах сознания, деятельности или свободы), не увенчались успехом и носили по меньшей мере односторонний характер: «В своей совокупности и в развертывании они образуют определенный вид цельности, или то, что Гегель называл "рассеянной полнотой"» [6, с. 6]. Согласимся с В.Брюнингом, что конечной задачей подобных исследований является установление взаимной связи различных исторически данных нам картин человека таким образом, чтобы сквозь них проглядывала та *целостность*, которая брезжит вдали как идеальная цель систематизации всех усилий философской антропологии. По его мнению, дескрипция типов антропологических дискурсов бессмысленна, если она будет редуцирована к процедуре простого перечисления, без раскрытия внутренней связи: «Лишь в последнем случае появится возможность действительно увидеть все достигнутое философией в целом и в то же время указать *перспективы* дальнейшей работы» [7, с. 211-212]. Тенденция на сохранение целостности человека наблюдается и в отечественной философской антропологии. П.С.Гуревич отмечает: «Наука – а мы бы от себя добавили и частично философская антропология – утратила пафос искания изначальной *целостности*, универсальности бытия... Она во многом потеряла метафизическое, нравственное измерение. Поэтому возникает недоверие к современному научному постижению человека, к тем перспективам, которые она открывает» [8, с. 12]. По нашему мнению, постулирование целостности как априорной предпосылки в познании антропологической реальности есть не метафизическое (здесь – спекулятивное А.М.), а важнейшее методологическое

требование, обусловленное самой сущностью человеческого существа, потому как: «персонально человеческое внутренне органично, *целостно*, синкретично – утрата последнего – ближайшая предпосылка саморазрушения, самоутраты» [9, с. 17]. Мы утверждаем, что метаантропология должна опираться на идею целостности человека, несмотря на всю многогранность и поливариантность последнего. На методологическом уровне эта идея может иметь вид предлагаемого нами принципа «*антропологической вменяемости*», формулируемого следующим образом: «*Всегда стремись искать позитивное в человеке (и для человека), не разрушай его целостность*» [Подробнее см. 10]. Принцип целостности в определенной степени является данью традиции и далеко не просто его соблюдать. Ю.М.Резник отмечает по этому поводу, что в процессе построения *целостной* картины человека и всего человеческого мира присутствуют три существенных противоречия:

- между науками о физической или биологической природе человека и науками о духе и душе, в т.ч. между физической или биологической антропологией и антропологией социокультурной;
- между научными представлениями о человеке и ненаучными, в т.ч. оккультными или эзотерическими учениями;
- разрыв между философским и собственно научным уровнями познания человека [11, с. 67].

Указанные противоречия Ю.М.Резник предлагает разрешить в собственном проекте «интегральной антропологии» как новом направлении комплексных и междисциплинарных исследований мира человека. Оставив в стороне содержание этого проекта, отметим, что он по своей сути является метаантропологическим, так как претендует на познание человека как «интегрального субъекта жизни и деятельности, в единстве всех сторон (измерений) родового бытия» [там же, с. 79].

Если вернуться к проблеме типологизации способов говорения о человеке, то в данного контексте нельзя не упомянуть подход М.Шелера к разрешению данной проблемы. По его мнению, существует пять основных типов «самопонимания» человека, а именно:

- *христианско-иудейский* (который основан на идее "грехопадения" человека);
- *антично-рациональный* (выводится из идеи отличия "homo sapiens" от животного, и, вытекающий из первой идеи сравнения Бога и человека);
- *позитивистско-прагматистский* (основан на идее "homo faber" – уравнивающей человека и животное);
- *декадансный* (здесь ключевой является идея человека как "тупика жизни", как её "болезни");
- *сверхчеловеческий* или даже *сверхбожественный* (обратный последнему) (главенствующей выступает идея предельно допустимого повышения человеческой ответственности и суверенитета).

Упомянутый нами выше В.Брюнинг предложил рассматривать всю философскую антропологию как совокупность следующих типов: *традиционного*, в котором человек "привязан" к объективным порядкам; *индивидуалистского* или *персоналистского*, где акцентируются субъективные факторы человеческого; *иррационалистского*, в котором наблюдается тенденция к отказу от рассмотрения

объективных структур и порядков и *прагматистского*, где эти структуры и порядки человек создает в результате своей активности. По его мнению, вся философская антропология, несмотря на все своё разнообразие, имеет внутренне единую интенцию зависимости человека от неких структур (имеющих разное происхождение но определяющих последнего), она как бы движется по кругу, от одного типа к другому и, в конце концов, возвращается к исходному, но уже, разумеется, с другой стороны.

По нашему мнению, методологически целесообразно разделить современную философскую антропологию на следующие типы:

1. *Предграничная* антропология. Для данного типа характерна интуитивная постановка проблемы границ «человеческого», что например хорошо просматривается в попытках сравнения человека и животного.

2. *Пограничная* антропология. Представители данного типа философствования очень четко видят проблему границы, и даже ставят во главу угла в своих концепциях человека. Их понятийный аппарат насыщен такими терминами как: мера (многомерность, иномерность), граница, пограничная ситуация, интервал, рубеж, предел (предельное бытие человека). Преступление границ здесь возможно, но оно обусловлено скорее исследовательским интересом, чем методологической установкой.

3. *Постграничная* антропология. Здесь важной является идея преступления любых границ или норм. Человек выступает в виде существа принципиально «беспредельного», «запредельного» и в этом особенность его онтологии и, следовательно, методологии антропного познания.

Данная типология основывается на понятии *границы*, понимаемой нами не буквально, а скорее метафорически или даже метафизически. Под границей мы имеем в виду некую демаркационную линию, отделяющую в смысловом пространстве человека как объекта философского исследования от «Иного». Иное (или – Другое) здесь есть нечто, что позволяет определить (в значении *о-пределить* – А.М.), схватить в некотором понятии, либо некоторых эпистемологических контурах антропологическую реальность. В роли Иного может выступать как природа (мир в целом, Универсум), так и «другой человек» (другая культура). В данном контексте такая интерпретация «иноного» имеет одну цель – наделить познавательный процесс искомым смыслом. Иными словами, в любой философской концепции человека в явной или латентной форме присутствуют «антропологические границы», позволяющие выделить объект исследования. Задача метаантропологического анализа и состоит, по нашему мнению, как раз в том, что бы найти и показать их.

Выводы. Заявленная здесь типология имеет также своей целью указать на некоторую тенденцию развития философской антропологии XX века, а именно, указанные типы, при определенной схематизации, могут рассматриваться как некие «гносеологические» ступени развития философских концепций человека. Мы предполагаем, что современная философская антропология (возможно, в значительной своей степени подсознательно) заряжена определенным стремлением к постоянному преодолению этих неявных границ. Данная интенция была на

методологічному рівні закріплена класиками школи німецької філософської антропології в формі принципу «*відкритого питання*».

Таким чином, цілісність людини і пошук «перспектив» є важливими методологічними аспектами метаантропології. Для представників філософської антропології метаантропологічні розробки в області методології мають особе значення в силу їх креативності і певного філософського «профетизма». З цього випливає те, що однією з ключових функцій метаантропології є прогностична, яка в певному сенсі зближує її з футурологією.

В більш широкому масштабі, в області всього наукового знання «інтеграційні» результати метаантропологічних досліджень можуть мати певну цінність, особливо якщо йдеться про пошук продуктивної і багатогранної методології гуманітарного пізнання, розглядає людину в нерозривній зв'язі з оточуючим її фізичним світом.

Список літератури

1. Оконська Н. Б. Основи метаантропології: Людина і світ. – М.: Вишкова книга, 2004 г.
2. Хамітов Н.В. Філософія. Буття. Людина. Світ: Курс лекцій. – К.: КНТ, Центр навчальної літератури, 2006.
3. Лазарев Ф.В. Багатомірний людина. Вступ до інтервальної антропології. – Симферополь: СОНАТ, 2001. – 264 с.
4. Марков Б.В. Філософська антропологія: риси історії і теорії. – СПб.: Лань, 1997. – 384 с.
5. Брюнінг В. Філософська антропологія. Історичні передумови і сучасний стан// Західна філософія: висновки тисячоліття. – Єкатеринбург.: Ділова книга, 1997. – С.209-410.
6. Мысливченко А.Г. Людина як предмет філософського пізнання. – М.: Мысль, 1972, 192 с.
7. Брюнінг В. Філософська антропологія. Історичні передумови і сучасний стан// Західна філософія: висновки тисячоліття. – Єкатеринбург.: Ділова книга, 1997. – С.209-410.
8. Гуревич П.С. Філософська антропологія: навчальний посібник. – М.: Вестник, 1997. – 448 с.
9. Ильин И.И. Філософська антропологія: навчальний посібник. – М.: КДУ, 2006. – 232 с.
10. Микитинець А.Ю. "Антропологічна вмотивованість" як імператив філософії людини в умовах сучасної цивілізації// Учені записки ТНУ ім. В.І.Вернадського. Серія "Філософія. Соціологія". Т.20 (59). №2. – Симферополь, 2007. – С.199-206.
11. Резнік Ю.М. Інтегральна антропологія як форма міждисциплінарного синтезу// Людина, культура, суспільство, Т 4 Вип. 1-2 (11-12), С. 67-85.
12. Хамітов Н. В. Філософія людини: від метафізики до метаантропології. – К.: КІЕВ НАКА-ЦЕНТР, 2002.
13. Шелер М. Людина і історія // Шелер М. Вибрані твори. – М., 1994. С. 72-87.

Микитинець О.Ю. Про методологічне значення метаантропології в сучасному філософському дискурсі

Стаття присвячена розкриттю методологічного значення метаантропології в контексті різноманітності сучасних філософських концепцій людини. Передбачається, що її найважливішими аспектами є збереження цілісності людини і пошук антропологічних «перспектив».

Ключові слова: метаантропологія, філософська антропологія, цілісність.

Mikitinets A.Y. About the methodological value of metaanthropology in modern philosophical discourse

The article is devoted to discussing of methodological value of metaanthropology in the context of variety of modern philosophical conceptions of human. It is assumed, that saving of integrity of human and search of anthropological «prospects» are its major aspects.

Keywords: *metaanthropology, philosophical anthropology, integrity.*

Поступило в редакцию 13. 01.2009

УДК 233

ЦЕЛОСТНЫЙ ЧЕЛОВЕК КАК БЛИЖАЙШАЯ ЦЕЛЬ ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКОГО ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПРОЕКТА

Д.Е. Муза

Статья посвящена проблеме целостного человека как целевой программе восточнохристианской цивилизации. Автор анализирует различные подходы в понимании этой антропологической целостности.

Ключевые слова: целостный человек, цивилизационный проект, восточно-христианская цивилизация.

Современные дискурсы о человеке, как и те, что посвящены другим проблемным сферам философии, отличаются двумя крайними, доказательно-демонстративными позициями. С одной стороны, речь идет о холистической версии человека, социума, культуры, а с другой, о плюрално-релятивных вариантах интерпретации этих реалий. При этом последнее столетие в развитии гуманитарных знаний, характеризуется не только через их оппозицию, но и через взаимооборачивание этих методологических ориентаций.

В этой связи нелишне будет напомнить: антропологические поиски философии жизни (Ф.Ницше, В.Дильтей, Х.Ортега-и-Гассет), философской антропологии (М.Шелер, Г.Плеснер, А.Гелен), религиозной мысли (Ф.Достоевский, Г.Марсель, Д.фон Гильдебранд), экзистенциализма (Л.Шестов, А.Камю, Ж.-П.Сартр), персонализма (М.Бердяев, Э.Мунье), психоанализа и его модификаций (З.Фрейд, Э.Фромм, К.Хорни, Ж.Лакан), критической теории (М.Хоркхаймер, Т.В.Адорно, Г.Маркузе) несли в себе оба импульса. В советский период маятник теоретизирования качнулся в сторону монизма, конструируемого в свете тотальности общественно-исторической практики [1, с. 73 - 108]. В философском и эстетическом постмодернизме хоть и доминирует версия имманентной децентрированности, плюралности и содержательной вариативности бытия человека, её концептуальная альтернатива не отброшена, но сохранена в виде критического образа, который имплицитно несёт в себе функцию возможной реконфигурации (реинтеграции) homo в целостность. Ранее эту проблему рефлексировал В.Г.Табачковский [2, с.351 - 370], а сейчас её осмысливают Ф.В.Лазарев [3, с. 70 - 117], В.Д.Губин и Е.Н.Некрасова [4, с. 44 - 91], Е.В.Золотухина-Аболина [5, с. 89 - 94] и др. исследователи.

Однако проблема целостности человека приобретает всё большую остроту в свете происходящего эволюционно/ революционного сдвига к пост-человеку, к плюрално-редукционистским модусам его бытия [6]. Вполне закономерно, что современная христианская мысль в лице митрополита Минского и Слуцкого Филарета, архимандрита Иова (Гечи), Э.Бьянки, Х.Яннараса, В.Малахова и др.

авторов [7], также откликнулась на проблему, аксиоматизируя её через персоналистическую традицию. В то же время, целостность как основной принцип давно уже вошел в православную педагогику и этику [8, с. 45 - 49]. На этом фоне, транскрипция проблемы целостного человека как проблемы философско-исторического дискурса, остается эмпирически мало изученной и теоретически слабо отрефлексированной. Например, современный автор Н.М.Козлова [9], эксплуатируя европоцентристскую схему исторического процесса, находит в нем прогрессирующую последовательность социальных типов: крестьянин, «джентельмен», буржуа, пролетарий, интеллигент, наконец, человека потребляющего. Между тем, в её схеме присутствует социальный тип советского человека, искусственно вписанный в трансэпохальную антропологическую аппроксимацию. Однако, такая схематика выносит за скобки иные антропологические сюжеты, либо редуцирует их к «идеально-типическим».

Поэтому в статье ставится *цель* – актуализировать проблему целостного человека в контексте развиваемой нами гипотезы о проективном характере цивилизационного бытия, и в частности, бытия восточно-христианской цивилизации.

Для современной цивилистики принципиальным является тезис о том, что в ходе социокультурной эволюции человечества в масштабе тех или иных форм развертывания цивилизационного процесса, осуществлялось конституирование и закрепление релевантных по отношению к нему антропологических сюжетов. В общем виде эту проблему зафиксировал основоположник философской антропологии М.Шелер в своей работе «Человек и история». На уровне философско-исторических схем это положение отдельно от него отстаивали К.Леонтьев, О.Шпенглер, частично евразийцы, Н.Бердяев, В.Шубарт, А.Дж.Тойнби. Но этих общих схем недостаточно, даже в случае их уточнения культур-антропологическими (напр. Б.Малиновский, М.Мосс, К.Леви-Стросс, А.Л.Кребер, К.Гирц и др.), социально-антропологическими (представители школы «Анналов», Э.Фромм, М.Оссовская, В.С.Барулин и др.).

Для актуализации проблемы целостности имеет смысл обратиться к опыту основных версий тематизации антропологического сюжета, который имел место в жизни восточно-христианской цивилизации. Можно говорить о том, что он кристаллизовался: в русской литературе (Н.В.Гоголь, Ф.М.Достоевский, Н.С.Лесков, А.П.Чехов и др); в философских и богословских построениях конца XIX – первой половины XX ст.. (напр. у В.Несмелова, о.Павла Флоренского, Н.Бердяева, Н.Лосского, Л.Карсавина, С.Франка, И.Ильина). Необходимо подчеркнуть: в современной философской литературе также наблюдается всплеск интереса к «тайне человека», что выражается в концептуальных версиях проблемы целостности. При этом, одни авторы обращают внимание на архетипически-целостного православного человека (работы А.С.Панарина, А.А.Королькова, С.С.Хоружего, В.Б.Рожковского, Л.А.Черной и др.), которого практически не изменил ход истории; другие фиксируют достаточно неоднозначные модусы существования (сосуществования) нескольких вариантов человека (напр. В.К.Кантор, Ю.В.Пивоваров, И.А.Василенко, И.Г.Яковенко и др.); наконец, третьи

небезосновательно утверждают наличие у православного человека устойчивой интенции к полноценному бытию, как субъекта культуры и творца истории, и как следствие, целого спектра внутренних и внешних противоречий (Б.Гройс, Г.П.Померанц, Л.Люкс, В.Страда, Дж.Х.Билингтон и др.). Таким образом, остается открытым вопрос: кто более у близок к адекватному воспроизведению антропологической ситуации, и вообще, существует ли возможность создания объективно-истинного суждения по данной проблеме? Поэтому, есть смысл продолжить анализ, исключая только нигилистическую версию как тупиковую.

При этом необходимо вспомнить, что наиболее презентабельной монистической версией человека может служить версия В.Шубарта, который сконструировал её исходя из идеи «эонических архетипов». Так он предложил видеть в мировом историческом процессе диахронно представленную деятельность четырех архетипов – гармонического, героического, аскетического и мессанского человека, формирующихся в пределах конкретно-исторического зона. Их сущностная характеристика – мироотношение: первый тип развивает гармоничные отношения с окружающим миром, второй – отношения подчинения и властвования, третий – эскапизм, четвертый – освящение мира [10, с. 10 - 11]. В целом фокусировка на исторической и антропологической эволюции не была случайностью, поскольку, он также пристрастно мечтал, как и философы до него (Ж.-Ж.Руссо, И.Кант, С.Кьеркегор, Л.Фейербах, К.Маркс, Ф.Ницше), – о целостном человеке. Шубарт был уверен в том, что социальная эволюция и культурогенез именно в России, а не в рамках исторического творчества иных цивилизаций, породили телесно-душевно-духовно гармоничного человека, точнее, всечеловека (Ф.М.Достоевский). Благодаря византийским лекалам, он формировался в киево-русский и монгольский периоды, конституировался в период московского царства, а во время экспансии западной цивилизации, вошел в тесный контакт с человеком протеевского типа как своим антиподом. Это произошло в имперский период.

Историческая миссия православного антропологического типа – быть действенным примером для других, в плане наличия в его структуре универсальных духовно-мотивационных качеств. Последние требуют своей исторической и тран исторической объективации, в качестве альтернативы самонадеянного и безответственного господства человека фаустовского типа. Только этот человек, согласно В.Шубарту, сможет вывести историю (= всё человечество), – в гомеостатическое русло социокультурной эволюции. Правда у самого В.Шубарта, кроме дескрипций главных черт характера и некоторых противоречий, которые присущи менталитету «иоановского человека», а также апелляции к иррациональным моментам его духовной конституции (вере, более универсальному пониманию свободы, правды и красоты), мы не находим достаточных аргументов, способных подтвердить преимущества этого типа над другими. Тем более, продемонстрировать инверсию к простоте и гармонии первого типа. Тезис о том, что иррациональное может трансформироваться в сверхрациональное, в софийную, теургическую форму и быть «отлитым» соответствующее ей содержание, выглядит не очень убедительно. Кроме того, формула социокультурного (гиперинтервального) синтеза антропологических эволюций Запада и Востока, в его

построениях остается больше гипотетической, чем реалистической, а значит, нужно искать иное, более конкретное решение проблемы.

Такой взгляд, который возможно также считать конкретным диахронно-типологическим, состоит в фиксации в процессе православной цивилизации, – допетровского (московского) антропологического типа как аксиоматического. В отличие от устоявшихся в политической истории представлений, А.Слущкий настаивает на том, что он был порожден противодействием «служилому дворянству» со стороны «свободных и беглых людей» [11]. Опираясь на это внутрицивилизационное различие, он утверждает архетипическую природу этих обоих типов относительно имперского, советского и постсоветского периодов. Первый психотип – московского человека (т.н. «черная сотня») сложился в XV – XVII ст. и был представлен «служилым людом», с его благоговейным отношением к православному преданию и признанием за идеей старца Филофея – «Москва – Третий Рим» особой миссии в локальной и вселенской истории. Наследники этого психотипа, по Слущкому, славянофилы, отчасти народники, большевики-националисты (имеется в виду «обращение» Сталина к народным корням в 1937 и 1942 роках), возможно, державники «путинского призыва».

В другом случае, мы имеем дело с людьми из посадской среды XVII ст., которые регулярно опровергали легитимность политической власти (С.Разин и др.). Этот антропологический сюжет описан как «красная сотня». Из гипотезы Слущкого следует, что эти радикальные элементы не растворились в истории, а вновь дали о себе знать и в XX ст., в тому числе, отрицанием всего объема православно-государственных и культурно-генерирующих институтов и ценностей (большевики – носители идеи «мировой революции», левый художественный авангард, почти все политики от Хрущева – до Горбачёва и Ельцина). При всей привлекательности этой гипотезы, она представляется односторонней, благодаря редукции всего антропологического специфика – к политико-антропологическим концептам. Однако А.Слущкий почему-то не берет в расчет присутствия в цивилизационной истории ещё одной антропологической формации, – петербургского типа человека, человека-западника.

Ещё большей эвристикой, на наш взгляд, обладает политико-антропологический дискурс И.А.Василенко [7], в частности, её тезис о встрече в пространстве цивилизационной истории двух взаимоисключающих архетипов: «экономического человека» – носителя целерациональности, и «очарованного странника» – носителя ценностной рациональности. Эти оба типа транзитивны, ибо они не только воспроизводятся от эпохи к эпохе (с некоторыми переменными), но и снимают напряжение, которое существует между эпохами (тем же московским и петербургским человеком). Но, однако, архетип «очарованного странника» является имманентным православной традиции, в отличие от «экономического человека» – порождения Реформации и протестантской этики. В цивилизационном процессе он предстает как эндогенный феномен старообрядчества, сложившийся при экзогенном влиянии протестантской идеологии на внутреннюю антропологическую ситуацию.

По нашему мнению все перечисленные концепции (а их объективно значительно больше), имеют один важный недостаток: они являются безнадёжно

статичными. Цивилизационный процесс, между тем, отличаются своими мощными динамичными факторами, одни из них фактор проективно-деяльного развертывания социокультурного вещества. Социально-проектная гипотеза сейчас приобрела четкую социально-философскую и социологическую конкретизацию [13]. Философско-историческая мысль также разрабатывает эвристические гипотезы относительно проективных контекстов локальной и глобальной историй. Представляется, что наиболее взвешенными здесь можно признать проективистские концепции российского философа – К.М.Кантора и отечественного – С.Б.Крымского.

В соответствии с мыслью К.М.Кантора, человечество – следуя по дорогам мировой истории – формировало маршрут своего движения благодаря: 1) религиозно-парадигмальному проекту – учению Христа; 2) эстетическому парадигмальному проекту – раблезианству; и 3) научному парадигмальному проекту – учению К.Маркса. При этом, каждый из них радикально трансформировал структуру социокультурной эволюции: задавая новые конфигурации элементов, качества социальных отношений, фактуру человеческой деятельности и общения, расширяя и углубляя гуманизм [14, с. 32 - 25]. Любопытно, что в своей поздней статье К.М.Кантор несколько скорректировал свою позицию в направлении признания иных вариантов проективности, в том числе, – глобальной. В частности, речь идет о: 1) «гитлеровском замысле глобализации»; 2) «глобализации по рецептам неолиберальной политики США»; 3) «сталинский» вариант глобализации; 4) варианта «глобализации образа жизни США»; 5) идеи глобализации А.Эйнштейна [15]. При этом он сохраняет пальму первенства за марксовым – научным проектом объединения человечества на основе изживания «родимых пятен капитализма» и развитии «черт коммунизма».

С другой стороны, С.Б.Крымский утверждает наличие современного технологичного проекта, который базируется на процедурах новой рациональности, неизвестной Марксу: «практопия» О.Тоффлера, «технологическая республика» Дж.Бурстина, «компьютерная демократия» Дж.Мура, мистический «технат» А.Маравалья и др. [16]. Попытки их реализации в социальном пространстве современности – вполне обычное дело, поскольку, «третья волна» цивилизации (О.Тоффлер) почти полностью покрывает глобус, задавая его новый социокультурный каркас и продолжая антропогенез.

В связи с этим можно допустить, что метод проектирования исторической реальности является методом создания морфологии истории, охватывающей модифицированные или новые социоформы, культурные паттерны и символы, ценности и идеалы, но также формулы человека.

Однако здесь нас интересует иной ракурс проектирования истории: локально-цивилизационный, и в частности, связанный с импульсами восточного и западного христианства. В случае признания реализма восточно-христианского проекта, который есть сфокусированная на внутри- и трансисторических делах *символическая пропись бытийной модели для конкретной локальной цивилизации*. [17, с. 71], возникают вопросы о том, какое антропологическое задание он нес? было ли оно заданием по созданию целостного человека, предназначенного

наследовать вечность? какие «технологии» оно предусматривало?

Представляется, что о наличии проекта в киево-русский период существования цивилизации (её генезиса) можно говорить только относительно. Это обстоятельство обусловлено зависимостью государства и церкви, образования и искусства от каноники византийской («материнской» – в терминологии А.Дж.Тойнби) цивилизации. Человек Древней Руси – это человек, архетип которого задан византийской традицией (св. Григорий Нисский, св. Ефрем Сирийский, св. Максим Исповедник, св. Григорий Палама). Личностные характеристики здесь имеют небольшую, хотя и нарастающую специфичность, в частности, в сфере нравственных качеств [18, с. 93 - 107]. При этом, трехсотлетнее политическое владычество Золотой Орды в корне не изменило заданную Византией и переосмысленную – в свете трагического опыта – антропологическую перспективу.

Тем не менее, в Московском царстве конституируется человек особого склада, с т.з. проективно-идеологического фактора. Имеется в виду идеологема «Москва – Третий Рим», которая, во-первых, манифестировала эсхатологическую миссию Третьего Рима, а во-вторых, – жертвенную миссию Нового Израиля. Известно, что этот проект претерпел ряд деформаций: напр., можно констатировать об отступлении от установок прп. Сергия Радонежского и его учеников, которые касались рождения «внутреннего человека» и принципа служения. Не секрет, что свою негативную роль сыграл Иван IV и опричнина. К сожалению, трагический спор Иосифа Волоцкого и Нила Сорского также закончился не в пользу модели духовно-гармоничного человека. В реальности он был максимально интегрирован в политическую и хозяйственную жизнь, вместо поисков духовной Родины. Модернизация Петра I по сути опровергла этот московский опыт в сфере цивилизационной антропологии. Данный факт в своей полемике зафиксировали «старшие» славянофилы – А.С.Хомяков и И.В.Киреевский. Они же первые, если не считать попыток Н.М.Карамзина, А.С.Пушкина и Н.В.Гоголя, заговорили об аутентичном – для православно-общественного бытия России – модели человека.

Поэтому существует шанс фенотипически выявить «остатки» этого проективного задания, которые были переосмыслены и реинтерпретированы в условиях последовательной диффузии западных форм жизни и ценностей – И.В.Киреевским. Проведя анализ цивилизационных успехов России через увеличительное стекло европейского Просвещения (= культурной парадигмы Модерна), он установил кардинальные различия как в самих технологиях «производства» человека, так и в общих антропологических результатах. В «Обзрении современного состояния словесности» (1845), он внес важнейшую социокультурную и антропологическую дистинкцию: «Ибо две образованности, два раскрытия умственных сил в человеке и народах представляет нам беспристрастное умозрение, история всех веков и даже ежедневный опыт. Одна образованность есть внутреннее устройство духа силою извещающей к нам истины, другая – формальное развитие разума и внешних познаний» [19, с. 210]. Нужно подчеркнуть: перед нами не обычная оппозиция «внутреннего» и «внешнего», она касается всего объема культурной деятельности: познавательной, гражданско-политической, хозяйственной, моральной и эстетической, которые, в конце концов,

должны представлять собой тотальность. Прежде всего, порождать целостность на уровне объективированных структур духовности.

Сама же цельность, о чем Киреевский узнал из православного предания, вырастает изнутри, из глубин человеческого духа и веры. Поэтому позиция в отношении европейского образования и просвещения меняется на противоположные знаки, хотя оба варианта просвещения – по прежнему – служат всечеловеческому идеалу. В этой статье Киреевский не просто констатирует прогрессию Запада в социокультурном плане, но допускает что она внутренне противоречива и покоится на ложных познавательных процедурах. Его, Запада «заблуждение... заключается в предположении, будто то живое разумение духа, то внутреннее устройство человека, которое есть источник его путеводных мыслей, сильных дел, безоглядных стремлений, задушевной поэзии, крепкой жизни и высшего зрения ума, будто оно может составляться искусственно, так сказать, механически из одного развития логических формул» [19, с. 212]. Т.е. центр тяжести в производстве западного человека перенесен в субъективную сферу, которая выполняет законодательную, синтезирующую и контролирующую функции (И.Кант). Так ставится под сомнение антропологическая парадигма проекта Модерна, уповающая на «логико-техническую образованность», а ей противопоставляется специфика сердечной и умной жизни народной, вытекающая из православного предания и наличного в нем аскетического опыта.

Позже И.В.Киреевский посвятил этому предмету своё развернутое письмо к графу Е.Е.Комаровскому [20], в котором, между прочим, он ещё высказывал надежду на изменение ситуации на Западе, разумеется, не без влияния России. В ней он видел здоровые задатки для реализации собственно христианского проекта просвещения, связываемое со святоотеческой исихастской антропологией. В частности, речь идет о восприятии Киреевским (по советам старца Макария) установок и метода ведения, изложенных в «Словах подвижнических» св. Исаака Сирина. Великий подвижник христианского Востока указал на двусоставную крестную деятельность (человека): а) по преодолению плотских скорбей; б) делании ума, в Божественном размышлении и пребывании в молитве. Особого внимания как раз заслуживает деятельность по «просветлению умной части души», благодатью возводимой к Творцу всяческих. В «Словах» с 25 по 29 развернута познавательно-созидательная опытная программа, на которую особо ценил И.В.Киреевский. Она распадается на три ступени: плотскую, «противную вере»; покаянно-телесную, преодолевающую катастрофу первородного греха и указующую стези веры; и сверхъестественную, вероисповедную, питающуюся от Царства Небесного, помещенного внутри души человека. Выработка в человеке цельности, «духовного характера», естественно (по глаголам жизни вечной) осуществляется с привлечением нравственно-созидающих сил, просвещенных благодатью, а значит, разумно-исповедных. В своей «внутренней» логике этот процесс должен выводить к цельному, духовно видящему разуму в человеке.

Этот подход выигрывает в своей доказательности в свете тезиса М.Шелера о трех типах знания: «образовательного», «спасительного, или священного». «знания ради господства или достижений» [7, с. 41 - 42] (у знания, как и у всего, что мы

любим и ищем, должны быть ценность и конечный онтический смысл» [7, с. 41]. Использование такой типологии знания дает возможность распознать в существовавших и существующих культур-цивилизационных методиках (Греция, Рим, Византия, Индия, Китай, Запад эпохи Модерна и Постмодерна) варианты конституирования человека. Но более значимее то, что эта типология открывает возможность для понимания сути той социокультурной трансформации и ментальной деформации, которую проделал Запад за 500 лет, и «потянул» за собой «других». Ни для уже кого не секрет, что «антикоперниканский переворот» в мировоззрении, совершенный западными интеллектуалами (хотя бы М.Лютером и И.Кантом), затем знания, данные «расколдовывателями» мира, «первооткрывателями» Америк и просвещенными дарителями свободы, стали утверждением прежде всего третьего типа знаний, на фоне первого. В тоже время, Восток, а затем и Россия в проекте целостного человека предлагали образовывать его, нацеливая на всеобщее спасение.

Таким чином, распознанной Киреевским тенденции, касающейся западного человека, его внутреннего расщепления, и замена на внешнюю, разумно-собирательную практику, противопоставлена специфика кардиоцентричной жизни-в-святости. Дело в том, что в самом предании существует принцип, говорящий о том, что наследником Царствия Небесного должен стать целостный человек. Т.е., в творчестве Киреевского главным фокусом становится *принцип целостного человека*, который реализуется благодаря собиранию разрозненных сил человека вокруг сердца, как онтологического центра всех актов. Кроме того, это был проект построения всей цивилизационной структуры в новых, крайне негативных культурных условиях (рационализм, масонство, псевдохристианский мистицизм и т.п.), возникших благодаря перенятию проективных установок западной цивилизации.

Теперь известно, что этому проекту – в силу ряда объективных и субъективных причин – не суждено было быть осуществленным. Его препятствием стало «красное столетие» (М.В.Попович), которое явилось временем тоталитарно-идеологического отрицания человека как личности! А она, в качестве личности была открыта в первую очередь христианством. Заметим, именно христианство отрицалось и профанировалось западными интеллектуалами, а затем и массами, желавших освобождения из-под опеки нравственного закона. Взамен христологической мистерии, Запад в своём нововременном цивилизационном самоопределении, предложил ряд антропологических проектов, которые вскоре были опробованы. Советский проект, напомним, работал на создание homo soveticus-a (А.А.Зиновьев), перед этим полностью растворил своего предшественника в ГУЛАГ-е, или выдворив его за пределы России. Метаморфоз истории, тем не менее, вызвал к жизни этот сюжет, причем, не только после либерализации отношения Советской Власти – к Церкви и сохраненной ею традиции (1000-й юбилей крещения Руси). Активное возрождение церковной жизни, объединение РПЦ та РПЦ за границей, новое освоение культурного наследия православия, думается, дали ещё один шанс этому проекту. Будет ли он реализован сейчас сказать трудно, но то, что западный институциональный и ценностный порядки, система мотиваций и жизненно-

значимых целей трудно приживаются, или приобретают уродливые формы – говорят эксперты.

В частности, отечественный автор В.Л.Храмова квалифицирует антропологическую ситуацию в Украине как конфликтную. Православная духовность и рыночная стихия – это антиподы по своим смыслопорождающим признакам [21]. Иначе говоря, рыночная экономика с её узким набором предпочтений и целей, мировоззренческий индивидуализм и прагматический рационализм, правоограждающие нормы и процедуры демократического представительства, в конце концов, способ несубстанциального самовыявления (идентификации), работают на разрушение остатков антропологической целостности. В таком случае возникает ряд вопросов: что же остается человечеству в плане антропологической доброкачественности, когда оно затеяло нешуточную игру в генетическую само-перестройку, оставив позади практически все моральные регулятивы – христианские, гуманистические, просвещенческие? Иначе как трактовать жизнь современного западного человека – «машины желаний», с присущими ему прогрессирующим гедонизмом, шизоидностью, безответственностью, которые он тиражирует по всему миру?

Представляется, что для продолжения своего исторического существования человечество действительно нуждается в тотальной духовной реформации, касающейся космопланетарных и собственно антропологических целей бытия. В тому числе, эта реформация должна коснуться окончательного отрицания амбициозного и агрессивного западного глобализма, т.е. идеи об окончательной победе западных социокультурных и антропологических приобретений над незападными. В своей предпоследней книге А.С.Панарин писал: «Человек – мера всех вещей не сам по себе, не в своей богопротивности и богооставленности, а в качестве существа, отмеченного печатью Богосыновства – порученца Господа здесь, на грешной земле, за всё происходящее перед Ним отвечающего. Такой – трансцендентный, а не имманентный – «антропоцентризм» открывает совершенно особые творческие горизонты. Он указывает: человек – существо не пространственное, ограниченное физической наличностью (будь то наличность материальных ресурсов или наличность прав и свобод, закрепленных земными инстанциями), а временное и сверхвременное, которому дано прорываться в сферы сверхналичного» [22, с. 491]. Эти слова свидетельствуют о том, что не профанный характер человеческого существования, тем более, не характер существования, связанный с мнимым превосходством и доминированием должен определять маршрут Истории. Но на повестке дня один судьбоносный вопрос, какой путь изберет человечество, опробовав разные цивилизационные проекты, с «вложенными» в них антропологическими заданиями, путь к рукотворному аду или возвращения блудного сына к Отцу Небесного? Это сверхсложный вопрос остается открытым, поскольку проще жить в алгоритме рафинированной биомассы, нежели открывать в себе, другом, в природе и истории – небо.

Итак, в качестве **выводов** напрашиваются следующие положения:

1) всякая локальная цивилизация имеет собственное целевое задание, как его имеет западная цивилизация, затеявшая глобальный интегральный проект,

основывающийся на релятивно-диахронной основе: католическо-протестантской, гуманистической, просвещенческой, либеральной, марксистской, национал-социалистической, неолиберальной;

2) свой собственный проект имела восточнохристианская цивилизация, видевшая всякого человека наследником Царствия Небесного, и предложившая «технологии» для реализации этой цели;

3) проективное задание православной цивилизации как и её антропологический замысел не был реализован из-за двойной (марксистской и неолиберальной) имплантации проективной цивилизационно-антропологической программы;

4) вопрос о продолжении реализации этого проекта упирается в реинтерпретации византийско-русского культурно-исторического наследия.

Список литературы

1. Малахов В.А. Культура и человеческая целостность/ В.А.Малахов. – Киев: Наукова думка, 1984. – 120 с.
2. Табачковский В.Г. Поісутнісне homo: філософсько-містецька думка у пошуках „неевклідової рефлексивності”/ В.Г.Табачковский. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2005. – 432 с.
3. Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию/ Ф.В.Лазарев, Брюс А.Литтл. – Симферополь: «Сонат», 2001. – 264 с.
4. Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Философская антропология: учеб. пособие/ В.Д.Губин, Е.Н.Некрасова. – М.: Форум, 2008. – 400 с.
5. Золотухина-Аболина Е.В. Философская антропология: Учебное пособие/ Е.В.Золотухина-Аболина. – М.: ИКЦ «МарТ»; Ростов н/Д: Изд. центр «МарТ», 2006. – 240 с.
6. Буровский А.М. После человека/ А.М.Буровский// Чеснокова Т.Ю. Постчеловек. От неандертальца до киборга. – М.: Алгоритм, 2008. – С. 175 – 224.
7. Человеческая целостность и встреча культур/ Сост. К.Б.Сигов. – К.: Дух і літера, 2007. – 408 с.
8. Куломзина С.С. Наша Церковь и наши дети/ С.С.Куломзина. – М.: Паломник, 2002. – 286 с.
9. Козлова Н.Н. Социально-историческая антропология: Учебник/ Н.Н.Козлова. – М.: Ключ – С, 1998. – 192 с.
10. Шубарт В. Европа и душа Востока/ В.Шубарт/ Пер. с нем. – М.: Альманах «Русская идея», 2000. – 448 с.
11. Слуцкий А. Кто там шагает левой? Состоится ли четвертая Россия?// Литературная газета. - № 32 (6132) от 8 – 14 августа 2007 года. – С. 3, 12.
12. Василенко И.А. «Очарованный странник» против «экономического человека»// Москва. – 1998. - № 4. – С. 55 - 65.
13. Курбатов В.И., Курбатова О.В. Социальное проектирование: Учебное пособие/ В.И.Курбатов, О.В.Курбатова. – Ростов-на-Дону: «Феникс», 2001. – 416 с.
14. Кантор К.М. Двойная спираль истории: Историософия проектизма/ К.М.Кантор. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – Т.1: Общие проблемы. – 904 с.
15. Кантор К.М. Глобализация? – Да! Но какая?/ К.М.Кантор// Вопросы философии. – 2006. - № 1. – С. 25 - 37.
16. Крымский С.Б. Проект и проектирование в современной цивилизации/ С.Б.Крымский// Крымский С.Б. Экспликация философских смыслов. Изд. доп. – М.: Идея-Пресс, 2006. – С. 142 – 154.
17. Муза Д.Е. Проект восточнохристианской цивилизации: концептуальный каркас и культурно-исторический смысл/ Д.Е.Муза// Ноосфера і цивілізація. Випуск 6 (9). – Донецьк: ДонНТУ, 2008. – С. 66 – 77.
18. Громов М.Н. Своеобразие древнерусской философской мысли/ М.Н.Громов// Громов М.Н., Мильков В.В. Идейные течения древнерусской мысли. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 10 – 107.
19. Киреевский И.В. Обзор современного состояния словесности (1845)/ И.В.Киреевский// Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полное собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. Литературно-

- критические статьи и художественные произведения. – Калуга: Издательский педагогический центр «Гриф», 2006. – С. 167 - 226.
20. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношения к просвещению России/ И.В.Киреевский// Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полное собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. Философские и историко-публицистические работы. – Калуга: Издательский педагогический центр «Гриф», 2006. – С. 71 - 126.
21. Храмова В.Л. Ментальные предпосылки украинского парадокса/ В.Л.Храмова// Наука і наукознавство. – 2007. – № 1. – С. 46 - 69.
22. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: Алгоритм, 2002. – 496 с.

Муза Д.Є. Цілісна людина як найближча мета східнохристиянського цивілізаційного проекту

Статтю присвячено проблемі цілісної людини як ціловій програмі східнохристиянської цивілізації. Автор аналізує різноманітні підходи щодо розуміння цієї антропологічної цілісності.

Ключові слова: цілісна людина, цивілізаційний проект, східнохристиянська цивілізація.

Muza D.E. The total man as a nearest aim of the eastchristianity civilization design

The article is devoted to problem of total man as an aiming program of the eastern Christianity civilization. The author has analyzed different approach in understanding of this anthropological totality.

Key words: the total man, civilization design, eastern Christianity civilization.

Поступило в редакцію 13. 01.2009

УДК 1 (091)

ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА (НА ПРИМЕРЕ ИСТОРИИ РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ)

А.В. Потапенков

В данной статье анализируется взаимное влияние философии и литературы в контексте развития русской общественной мысли. Делается вывод о том, что русская классическая литература складывалась на фундаментальной философской основе.

Ключевые слова: философия, литература, искусство, понятие, традиция, художественный образ.

В русской литературе были ярко представлены «философские запросы» (В. Зеньковский), которые выражались в произведениях духовно-нравственного содержания. Особенно это относится к русской классике XIX века. Имена, произведения русских писателей XIX века широко известны. Речь идет о произведениях таких авторов, как А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, Н.В. Гоголь, М.Е. Салтыков-Щедрин, И.С. Тургенев, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, А.П. Чехов и другие. Глубокая философичность русской литературы всеми исследователями относилась к числу ее высших достижений. Собственно говоря, философичность присуща не только классической русской литературе, но и мировой в лице ее выдающихся представителей. В этой связи необходимо назвать имена таких писателей, как А. Данте, Т. Драйзер, О. де Бальзак, У. Шекспир, В. Скотт, И. Гете, И. Шиллер, Р. Тагор, а также великих древнегреческих трагиков: Эсхила, Софокла, Еврипида.

Что философия как мирозерцание внутренне связана с литературным творчеством – факт, признаваемый как теми, кто занят философскими изысканиями, так и теми, кто считает себя писателями. И это понятно: та и другая занимаются прозрением тайны человеческого бытия. В одном случае средствами логического анализа, с целью построения определенной системы знаний о мире и месте человека в нем, в другом случае – средствами образного, предметного мышления. Хотя последние «исповедуют» не знание и истину, а вдохновение и прекрасное, здесь умозрение в понятиях (мир как логос) вытесняется художественной интуицией (мир как красота). Но это не мешает философии и литературы, как и всему искусству, соприкасаться достаточно близко, интимно. «Философ, - писал В.Г. Белинский, - говорит силлогизмами, поэт - образами и картинками, а говорят оба они одно и то же. Политико-эконом, вооружаясь статистическими числами, доказывает, действуя на ум своих читателей или слушателей, что положение такого-то класса в обществе много улучшилось или много ухудшилось вследствие таких-то и таких-то причин. Поэт, вооружаясь живым и ярким изображением действительности, показывает, в верной картине, действуя на фантазию своих читателей, что положение такого-то

класса в обществе действительно много улучшилось или ухудшилось от таких-то и таких-то причин.

Один доказывает, другой показывает, и оба убеждают, только один логическими доводами, другой – картинами... Тут наука и искусство равно необходимы, и ни наука не может заменить искусства, ни искусство науки [1, с. 311].

Искусство, прежде всего литературу, Белинский рассматривал как творческое воспроизведение действительности. Искусство воспроизводит действительность и вместе с тем выражает отношение людей к действительности, их мысли и чувства. Поэтому искусство является выражением мирозерцания народа.

Специфической формой воспроизведения действительности в искусстве является, по утверждению Белинского, художественный образ. Именно образность отличает искусство от науки. Белинский, считавший искусство поэтическим воспроизведением действительности, утверждал, что искусство следует за изменяющейся, развивающейся жизнью. Поэтому и само искусство необходимо рассматривать в его развитии, органически сочетая его историю и теорию, их тесное единство. Рассматривать искусство в его развитии значило для Белинского, прежде всего, видеть зависимость искусства от конкретно – исторических условий жизни народов, от их социального бытия.

Традиции, заложенные Белинским, получили развитие в работах Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова. По мнению Чернышевского, искусство обладает специфическими особенностями, отличающими его от науки, в частности, тем, что оно отображает действительность посредством художественных образов, а не логических понятий. Но оно может и должно основываться на столь же прочных и верных основаниях, как и наука, тем более, что, как утверждал Чернышевский, развитие мышления в человеке несколько не разрушает в нем эстетического чувства. Искусство, так же как и наука, призвано познавать жизнь, раскрывая посредством художественных образов разнообразные стороны действительности, в особенности общественной жизни и нравственного мира человека, и тем самым быть воспитателем людей.

По Добролюбову, в истинно художественном произведении должны заключаться три элемента: чувство, мысль и стремление к возвышенной, благородной цели, т. е. передовое мировоззрение. Отсутствие в произведении хотя бы одного из указанных элементов или снижает его достоинство, или низводит его на нет. Добролюбов был преисполнен оптимистической уверенности в больших возможностях искусства, предвидел, что в будущем литература станет силой, движущей развитие общества. «...Мы убеждены, - писал он, - что при известной степени развития народа литература становится одною из сил, движущих общество; и мы не отказываемся от надежды, что и у нас в России литература когда-нибудь получит такое значение. До сих пор нет этого, как нет теперь почти нигде на материке Европы, и напрасно было бы обманывать себя мечтами самообольщения... Но мы хотим верить, что это когда-нибудь будет» [2, с.89].

Революционные демократы (Белинский, Чернышевский, Добролюбов) смысл и назначение искусства видели в том, чтобы воспроизводить в художественных

образах наиболее существенные, типические стороны действительности и оценивать их с точки зрения интересов народа. Произведения искусства, по их убеждению, должны реалистически и вместе с тем критически отображать явления жизни, вызывать у передовых людей стремление к новому и ненависть к старым, отживающим свой век порядкам, показывать положительных героев, отдающих себя делу служения народу.

Сходные мысли по вопросу диалектики философии и искусства, в том числе и литературы, высказывает видный представитель религиозно-философского направления С.Л. Франк. Он писал: «Между художником и мыслителем существует органическое духовное сродство, в силу которого все подлинные и великие представители каждой из этих форм творчества не только как личность, в большей или меньшей степени, сочетают в себе оба духовных начала, но и несут в себе именно их внутреннее единство, ибо оба рода творчества истекают, в конечном счете, из одного источника, разветвлениями которого они являются» [3, с. 315].

На наш взгляд, тесная близость философии и литературы может принимать форму взаимодополняемости, если философ и писатель соединяются, сливаются в одном лице, что в истории русской духовной культуры не такая уж редкость (М.В. Ломоносов, А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, А.С. Хомяков, Д.В. Веневитинов, Ф.М. Достоевский, В.Соловьев, Л.Н. Толстой, М.А. Шолохов, С.Н. Сергеев-Ценский, М.А. Волошин, И.С. Шмелев, Л.М. Леонов).

К этой славной плеяде мы относим и крупнейшего крымского писателя А.И. Домбровского, который органически соединял в своей личности философа, мыслителя и писателя. Этот синтез философа и писателя красной нитью проходит через все его богатейшее творчество. Всему его творчеству была присуща строгость мысли и образность языка.

В другом случае близость философии и литературы принимает форму интенции, когда философская рефлексия является в одинаковой мере, наравне с образностью мышления, глубинным источником вдохновения, она пронизывает литературное творчество и присутствует в нем как его некий обязательный, содержательнообразующий элемент (Н.А. Некрасов, Е.А. Баратынский, Н.В. Гоголь, Ф.И. Тютчев, А.К. Толстой, А.А. Фет, М.Е. Салтыков-Щедрин, М. Горький, И.С. Шмелев, А.А. Блок, В.Я. Брюсов, К.М. Симонов).

И в том, и в другом случае близость философии и литературы «... не подлежит никакому сомнению, и от того философские построения многое определяют в художественном творчестве, а с другой стороны, художественные интуиции почти всегда бывают полны философского содержания» [4, с. 25].

В произведениях выдающихся писателей, конечно, нет отвлеченных мыслительных схем, хотя художественный талант порой лишь облачает в слова то, что рождается работой мысли, – он как бы примерит ум с художественным творчеством, оправдывая его попытки (и претензии) на выражение истины как цели, результата познания. А истина есть процесс, который никогда не получит своего завершения, любил повторять Гегель. У таких писателей художественные образы несут глубокий потаенный смысл, выражающий безмерную глубину человеческого бытия, «хитрость мирового разума» и общественных отношений, в которых живет,

действует человек. У них художественный образ, не лишенный творческой яркости и лирической музыкальности (т.е. самодовлеющего значения), выступает как определенный символ отвлеченной мысли,двигающейся к постижению глубин мироздания.

Выдающемуся писателю-мыслителю всегда есть что сказать – и это «что», как и для философа, касается его понимания сущности бытия (природного, человеческого, космического), жизни и смерти, добра и зла, любви и ненависти, красоты, правды, назначения человека в мире, смысла жизни, тайны времени и истории. Только философа эти вопросы волнуют с той разницей, что он мучительно и долго добирается до их сути по ступеням умозаключений. Писатель «дочувствует» до истины, потому что ему доступны все краски мира. Окрашивая мир страстностью своего вдохновения, писатель достигает его более всестороннего постижения: возможности разума усиливаются способностями чувств охватить весь мир во всем его разнообразии.

Так возникает особая форма мирозерцания – «писатель-философ», в которой сила мышления приумножается силой воображения, и наоборот. Это, с одной стороны, наполняет философское знание о мире и человеке богатством не охватываемых умом «жизненных окраин» мировоззрения, а с другой стороны, придает художественным образам глубокий смысл, подводя к границам «запредельного». В силу этого писатель становится «эхом» мирового бытия, и все проговоренное им воспринимается как мудрость откровения. Литературу можно назвать прикладной философией: она приобщает человека через понятные ему образы к глубокому постижению бытия, к философскому его осмыслению. Речь идет не о двух каких-то различных знаниях о мире (философском и художественном) – речь идет о знании, являющемся результатом и осмысления, и переживания одновременно: речь идет о том, что представление о мире в понятиях (философия) и в художественных образах (литература) есть по своей сути различные проявления одного и того же, и потому дополняют друг друга. «Если вселенная имеет смысл, - писал В. Соловьев, - то двух противоречащих друг друга истин – поэтической и научной не может быть» [5, с.287].

В силу исторических особенностей развития России философские идеи находили свое выражение в литературе и литературной критике. Говоря об особенностях русской философии, С.Л. Франк писал: «Глубочайшие и наиболее значительные идеи были высказаны в России не в систематических научных трудах, а в совершенно иных формах – литературных. Наша проникновенная, прекрасная литература, как известно, - одна из самых глубоких, философски постигающих жизнь: помимо таких общеизвестных имен, как Достоевский и Толстой, достаточно вспомнить Пушкина, Лермонтова, Тютчева, Гоголя; собственно литературной формой русского философского творчества является свободное литературное произведение» [6, с.163]. Видный историк русской общественной мысли Г.П. Флоровский говорил о «пронизанности» почти всей русской литературы и всего искусства «философским беспокойством».

Иными словами, с одной стороны, довольно часто оригинальные философские идеи высказывались не в научных, логически строгих трактатах, а в свободной

литературной форме (П.Я. Чаадаев, И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, К.Н. Леонтьев, А.И. Герцен, В.Г. Белинский, В. Соловьев, В.В. Розанов), с другой стороны, художественная литература была пронизана глубоким философским восприятием мира (А.С. Пушкин, Е.А. Баратынский, Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский, Ф.И. Тютчев, Л.Н. Толстой, А.А. Фет). Случайно ли это? Думается, что нет, и некоторое объяснение этому мы найдем в национальных особенностях русской общественно-философской мысли.

Главная из них, пожалуй, связана с тем, что последняя больше всего была занята темой человека – его судьбы (предназначения), смысла и целей человеческого существования, духовно-нравственных оснований его бытия. Эта черта побудила Н.А. Бердяева признать, что «в России нравственный элемент всегда преобладал над интеллектуальным» [7, с. 57]. Интерес к этическим вопросам был органично связан с особым толкованием личности, как склонной к постоянной рефлексии, самореализующейся через поиск смысла жизни и своего предназначения в мире. В этом виделся структурообразующий элемент личностного отношения к окружающей действительности и индивидуального сознания.

Важно отметить, что в русской философии – и это составляло не только особенность, но и преимущество ее перед западной философской мыслью – был сделан переход от проповеди к обоснованию нравственности, более того, именно в этой области, по мнению Франка, лежит один из самых действенных и творческих истоков «русского философствования». Русский мыслитель всегда хотел не только понять мир, но и постичь нравственные принципы мироздания, и не только постичь – но и преобразовать в соответствии с ними свое повседневное бытие. Он хотел создать мир, в котором властвует правда и справедливость – «где розы без шипов цветут». В знании для него было заложено преобразующее начало, при этом не только мира, но и человека: жить в праведном мире должен праведный человек, свободный как от «сатанических пристрастий», так и от заблуждений. Поэтому философское постижение мира всегда рассматривалось и как способ нравственного самосовершенствования. Вот почему на уровне общественного сознания философия воспринималась личностно окрашенной, а ее обязательной стороной выступало оценочное отношение к познаваемому через экзистенциальное включение человека в познавательный процесс. Истина достигается умом «чувствующим» и «переживающим». Так думали славянофилы и западники, приверженцы материалистической и религиозной традиции в русской философии, консерваторы и реформаторы, радикалы и либералы.

Антропоцентризм с необходимостью трансформировал заимствованные у западной философии традиционные представления о сути познания. Познание признавалось функцией, «частью человеческого действия в мире». Не в духе примитивного прагматизма, а в духе признания той целостности бытия, что составляло, по оценке Зеньковского, «одно из главных вдохновений русской философской мысли». «В неразрывности теории и практики, отвлеченной мысли и жизни, иначе говоря, действительности, одно из главных вдохновений русской философской мысли. Русские философы, за редким исключением, ищут истинной целостности, синтетического единства всех сторон реальности и всех движений

человеческого духа» [8, с. 16].

С этими поисками связана другая существенная черта русского философствования – его онтологизм, т.е. убеждение, что сознание не только постигает бытие, но является его структурным, сущностным элементом. «Для русской философии и всего русского мышления, - отмечал Франк, - характерно, что его выдающиеся представители рассматривали духовную жизнь человека не просто как особую сферу мира явлений, область субъективного или придаток, эпифеномен внешнего мира. Напротив, они всегда видели в ней некий особый мир, своеобразную реальность, которая в своей глубине связана с космическим и божественным бытием» [9, с. 157]. Русская философия в своей значительной части утверждала непосредственную укоренность в бытии познающего субъекта. Но именно эта черта определяет особенность обширного пласта отечественной поэзии – той, которую мы называем «поэзией мысли» (Е.А. Баратынский, М.Ю. Лермонтов, Ф.И. Тютчев, А.А. Фет, А.А. Голенищев-Кутузов, А.К. Толстой, В. Соловьев). Связь, таким образом, этих двух типов мирозерцания, во всяком случае, касающихся вопросов природы человеческого бытия, неслучайна, и грань, разделяющая их в осмыслении последнего, порой столь тонка, что они нередко просто дополняют друг друга как две стороны единого, в самом деле, цельного, миропонимания. «Русская поэзия вместила в себя глубочайшие идеи русской философии, и сама стала органом национального самосознания», - считал И.А. Ильин [10, с. 174].

Близость русской философии к земному бытию человека объясняет утверждаемое ею единство гносеологической категории «истина» с социальной категорией «справедливость», «увязку» задач познания не только с достижением господства разума над природой, но и с поисками соответствующих человеческой природе основ бытия. В контексте такой интерпретации понятийное в познании представлялось в полной мере адекватной формой истинного: оно требовало дополнения, и в качестве такого дополнения, восполняющего ограниченность категориального отражения мира, обосновывался чувственный опыт, реализующийся через переживания, ощущения, образное восприятие, интуицию, мистические настроения и другие формы внутренней жизни человека, через разнообразные состояния его души.

«В русской философии, - отмечал Франк, - был установлен фактически совершенно новый критерий истины и соответствующая ему познавательная способность. Им стало понятие опыта, но не как опыта чувственной очевидности, а как жизненно-интуитивного постижения бытия в сочувствии и переживании» [11, с. 155]. Принцип онтологизма требовал соотнесения критерия истины с опытом, через который мир не только познается (что само собой разумеется), но и переживается через «укорененность» человека в нем. Ни содержание чувственного восприятия, ни содержание рационального мышления не открывают подступов к бытию, потому что эмпиризм односторонен в своей замкнутости на одну из сторон познания. Истина достигается, когда имеет место их органический синтез на основе эмоционально-ценностного восприятия мира. Такой синтез достигается философским мышлением, он же доступен и литературе как сфере вдохновения,

образов, интуитивных предпочтений, поэтических фантазий и грез.

Выше мы говорили о том, что формой философского творчества в России часто была литература и литературная критика. Теперь в объяснении этому факту добавим: свободная и ненаучная форма философского творчества была связана с его сущностью – с «конкретным интуитивизмом», который опирался на совершенно особое понимание истины – как правды. «Правда», с одной стороны, означает истину, а с другой – нравственное основание жизни, выражая ценностное отношение человека к миру, т.е. ту духовную сущность его бытия, посредством которой оно становится внутренне единым. Другими словами, категория истины выступала в системе знаний о мире не только в своем классическом гносеологическом смысле. Русский философ, конечно же, жажда торжества знания над незнанием, но еще больше – над «неправдой» человеческого бытия. И это было, пожалуй, главной особенностью отечественной философской мысли. Смысл и цель познания виделись не только (а может, и не столько) в торжестве разума, сколько в поисках праведных, т.е. социально-справедливых основ земного существования человека. Поэтому философское мышление не было ориентировано на «чистое познание», на бесстрастное теоретическое понимание, для него, как писал В.Г. Белинский, думать и чувствовать, понимать и страдать было одно и то же. В русской философии понимание выступало в единстве с моральным сознанием, ценности и нормы которого как бы «примерялись» на открываемый познавательной деятельностью мир. Такая черта философской гносеологии позволяла сопрягать понятия отвлеченной мысли с другими проявлениями человеческой жизни и со всеми формами ее сознания, в том числе и художественной. Художественная литература наиболее соответствует последнему – ведь она, во-первых, не может, по природе своей, быть бесстрастной, а во-вторых, ее внимание, интерес, как мы отметили выше, постоянно соотносится с желанием проникнуть в тайны вселенной, человеческого бытия, из которых «прорастают» значимые для человека явления – его связь с миром природы, душевные страсти и тревоги, осознание своего предназначения.

Все это «толкало» философское осмысление мира к художественному творчеству, более того, как бы признавало за последним возможность достичь успехов в познании мира не меньших, чем средствами логики, теоретического мышления. Ведь сами философы склонны были считать рассудочное знание, покоящееся на «голом» анализе и синтезе, на доводах логики в определенном смысле «ущемленным» из-за его не способности видеть всего богатства феноменального мира, а соответственно, и всей глубины стоящего за ним ноуменального мира сущностей. Художественное творчество воспринималось «не в отмену логике, а в дополнение ее живой предметностью; не в поправление факта и закона, а в узрение целостного предмета, скрытого за ними» [12, с. 442].

Антропологизм и онтологизм не исчерпывали всей специфики русской философии XIX века, объясняющей ее особую связь с литературой. Важным был и еще один момент – в отечественной философии человек всегда воспринимался как представитель всего человеческого рода, человечества. Это означало, что напрасно искать судьбу и благо отдельной личности вне ее связи с последним. Можно

сказать, что отечественная философия, в отличие от западной, была, по образному выражению Франка, «Мы – философией», при этом «Мы» мыслилось не как внешнее единение, а как интегрированное целое. В каждом «Я» внутренне содержится «Мы». Поэтому правомерно говорить о человеке как о «симфонической личности» (Л.П. Красавин). Наиболее последовательно этот принцип разрабатывался в философских исканиях В. Соловьева, С.Н. и Е.Н. Трубецких, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Н.О. Лаосского. На языке философии его содержание емко и кратко выразил В. Соловьев: «Истинный смысл вселенной – индивидуальное воплощение между единичным и общим, или присутствии всего в одном».

В соответствии с этим принципом в философии теоретические построения сопрягались с идеей общественного идеала, в литературе – с вопросами смысла бытия, жизни и смерти. Эта тема является сквозной для многих русских писателей второй половины XIX века.

Не подлежит сомнению, что и философия, и литература этого периода отражали историческую направленность общественной мысли. В свое время Бердяев сказал, что два мифа определяют динамику и содержание философского мышления – миф о начале мира и миф о его конце. Русскую философию во всех ее концептуальных построениях интересовал всегда второй миф. Во второй половине XIX века «миф о конце мира» оформляется в философском мышлении как его структурообразующий элемент. Наиболее полно идея о конце истории будет развита в творчестве Н.А. Бердяева в первой половине XX века. По его мнению, конец истории неизбежен. Если бы история была бесконечным процессом, она не имела бы смысла. Сам творческий акт человека есть акт эсхатологический, обращенный к концу мира. Конец мира – это совершенное преображение мира, Царства Божие, «переход в иное измерение бытия». Бердяев верит во всеобщее спасение. И, наконец, не следует забывать, что для русской философской и литературной элиты вторая половина XIX века была временем увлечения философией А. Шопенгауэра, тоска и мистические предчувствия конца витали в воздухе, которым дышала значительная часть творческой интеллигенции.

Резюмируя вышесказанное, можно сделать следующие **выводы**.

1. Философия и литература развивались в органическом единстве, в тесном союзе, в диалектической взаимосвязи, обогащая друг друга.

2. В отличие от западноевропейской философии, многие философские идеи воспринимались в России не в виде понятийно-логических и системно-образующих конструкций, а через художественно пластические образы, и отсюда тяготение к живому, образному слову, публицистичности, особый интерес к историософской и нравственной проблематике (Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, В. Соловьев).

3. Этот тесный союз философии и литературы на всех ступенях развития русской общественной мысли был плодотворным. Испытывая влияние глубоких философских идей, русские писатели подчас отражали теоретическую постановку и разработку ведущих философских проблем. Так, задолго до работ ученых в области космоса (К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, В.П. Глушко, С.П. Королев, М.К. Янгель, А.Л. Чижевский, В.П. Мишин), поэзия обратилась к вопросу о месте человека во вселенной (произведения М.Ю. Лермонтова, Ф.И. Тютчева, А.А. Фета и

др.).

4. Русская литература часто выступала как форма неофициальной философии, специфически анализируя проблемы смерти и бессмертия, неповторимости духовного мира человека, которые были сквозными для всей истории русской общественной мысли.

5. Традиции, сложившиеся в результате тесного союза философии и литературы до 1917г., получили дальнейшее творческое развитие в произведениях таких выдающихся писателей, как А.Н. Толстой, М.А. Шолохов, Л.М. Леонов, С.Н. Сергеев-Ценский, К.М. Симонов. К этой славной плеяде принадлежит и наш земляк, замечательный крымский писатель А.И. Домбровский, все творчество которого проникнуто глубочайшими философскими идеями.

6. Литературное произведение должно быть проникнуто мыслью, в его основе всегда лежит философия, ибо философское знание есть комплексный, интегральный вид знания.

7. В XXI веке резко возрастает моральная ответственность писателя, философа за результаты своей деятельности, о которой еще в 20-е гг. XX века говорил В.И. Вернадский.

8. И русская философия, и русская классическая литература всегда ставили в центр своих познавательных усилий человека как самую высшую ценность на земле.

9. Философия и литература взаимно оплодотворяют друг друга, создавая в обществе мир мысли, нравственности и культуры, без которого не может существовать и развиваться ни всемирная история, ни история отдельно взятого государства. Без высокого мира мысли, нравственности и культуры общество деградирует, наступает крах всех его жизнеобеспечивающих систем. В конце концов, оно разваливается и погибает. Высокая культура, как пишет выдающийся крымский философ Ф.В.Лазарев, является спасательным кругом современной цивилизации. По его глубокому убеждению, мир возродится через культуру (13, с. 204-208).

10. Уровень интеллектуального, духовного, культурного развития являются не только важнейшими составляющими исторического движения каждой стороны, более того, они определяют направление этого движения, его логику и этапы.

11. Без фундаментальной философской основы, без вечного искательства правды и истины, добра и красоты не сложилась бы великая русская классическая литература в том виде, в каком она воздействует на всю последующую культуру и в каком мы ощущаем ее и в XXI веке.

Список литературы

1. Белинский В.Г. Полн. собр. соч. В 13 т. Т.Х. - М., 1956. – 724 с.
2. Добролюбов Н.А. Полн. собр. соч. В 6т. Т.4. - М., 1937. – 543 с.
3. Франк С.Л. Космическое чувство в поэзии Тютчева / Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. – 657 с.
4. Зеньковский В.В. Философские мотивы русской поэзии // Вестник РСХД. 1956. №52. – С .20-36.
5. Соловьев В.С. Ф.И. Тютчев / Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика.

- М., 1990. – 783 с.
6. Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. – 657 с.
 7. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX – начала XX века / О России и русской философской культуре. Философы русского зарубежья. – М., 1990. – 754 с.
 8. Зеньковский В.В. История русской философии. – СПб., 1991. Т.1.ч.1. – 657 с.
 9. Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. – 657 с.
 10. Ильин И.А. Россия в русской поэзии / Ильин И.А. Одинокий художник. Статьи. Речи. Лекции. – М., 1993. – 493 с.
 11. Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии / Русское мировоззрение. – СПб., 1996. – 657 с.
 12. Ильин И.А. О русской идее / Ильин И.А. Русская идея. – М., 1992. – 647 с.
 13. Лазарев Ф.В. Славянское древо. Книга судеб. – Симферополь, 2003. – 247 с.

Потапенков О. В. Філософія і література (на прикладі історії російської суспільної думки)

В статті аналізується взаємний вплив філософії та літератури в контексті розвитку російської суспільної думки. Робиться висновок про те, що російська класична література складалася на фундаментальній філософській основі.

Ключові слова: філософія, література, мистецтво, поняття, традиція, художній образ.

Potapenkov A.V. Philosophy and literature (on the example of history of Russian public thought)

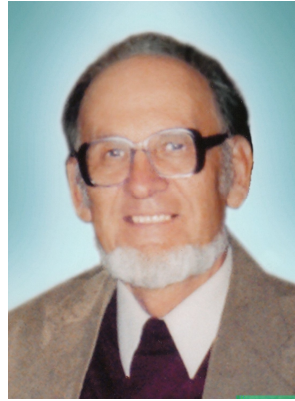
The mutual influencing of philosophy and literature in the context of development of Russian public thought is analysed in the article. Conclusion that Russian classic literature was folded on a fundamental philosophical basis is drawn.

Keywords: philosophy, literature, art, notion, tradition, art image.

Поступило в редакцию 13. 01.2009

УДК 1 (091)

ФЕЛИКС ЛАЗАРЕВ: ФИЛОСОФ, УЧЕНЫЙ, ПЕДАГОГ



К 70-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ

Александр Потапенков

Что же и составляет величие
человека, как не мысль?

А.С. Пушкин

Французские просветители 18 в. любили повторять, что человек есть то, что делает из него всемогущая среда. И в этом они были правы, но не совсем. Марксизм, наследуя это положение, пошел дальше, доказав, что личность является не только простым слепком общественных отношений, она есть в то же время и продукт истории, и ее творец. Основное влияние на развитие личности оказывает общество с его системой образования и воспитания, подготовки научных кадров. Важнейшие социальные качества любого человека формируются обществом. Но любому человеку, прежде чем он станет творцом чего-то нового в жизни, науке, надо долго и упорно учиться. Это всецело относится и к философии. Прежде, чем стать настоящим философом, надо освоить богатства как мировой, так и отечественной философской мысли, ее понятийно-категориальный аппарат, логику и методологию научного исследования.

Давно замечено, что великие философы не рождаются как грибы после дождя. Они являются продуктами своего времени, своей исторической эпохи. Любая философская теория является отражением, квинтэссенцией духа своего времени. Однако критерием научной зрелости философских учений выступает их

способность не только формироваться эпохой, отвечать ее требованиям, но и влиять на ее общественное сознание.

Философия, как эпоха, схваченная в мысли (Гегель), раз возникнув, как и любая другая наука, развивается на своей собственной теоретической и методологической основе, сохраняя крепкую связь с другими науками, естественными и общественными, а также с религией, мифологией, искусством, являясь основой, ядром всей духовной культуры.

Феликс Васильевич Лазарев, прежде чем стать настоящим философом, прошел длительную научную, теоретическую подготовку. Окончив с золотой медалью среднюю школу, он поступил на философский факультет Московского университета им. М.В.Ломоносова, который со дня его основания был подлинным храмом не только отечественной, но и мировой науки.

В дореволюционный период в Московском университете вели преподавательскую работу такие крупнейшие ученые, как С.М.Соловьев, В.О.Ключевский, Б.Н.Чичерин, В.С.Соловьев, С.Н.Булгаков, Е.Н.Трубецкой, С.Н.Трубецкой, И.А.Ильин и др. Научные традиции, заложенные в дореволюционный период, не прерывались и в советское время, хотя и в урезанном объеме. Преемственность научных идей в целом сохранялась.

Решающую роль в формировании научного мировоззрения, в углублении и расширении интеллектуального потенциала, в зарождении первых творческих поисков сыграли годы учебы будущего ученого в МГУ (1956-1961). Автор этих строк сам примерно в это время учился на философском факультете МГУ и поэтому знает творческую атмосферу тех лет в университете не понаслышке. В те годы на философском и других факультетах преподавала довольно значительная группа профессоров еще старой дореволюционной закалки, которая сумела передать свои богатейшие знания, свое уважение к профессионализму новому, молодому поколению. На кафедре логики преподавали В.Ф.Асмус, П.С.Попов, на кафедре истории западноевропейской философии – М.А.Дынник, О.В.Трахтенберг, на кафедре психологии – А.Р.Лурия, П.Я.Гальперин, А.Н.Леонтьев. На факультет пришли участники Великой Отечественной войны – «ифлийцы»: А.А.Зиновьев, М.Я.Ковальзон, В.И.Мальцев, И.С.Нарский, Т.И.Ойзерман, В.В.Соколов. Пополнили преподавательские кадры и окончившие факультет фронтовики, которые стали затем видными учеными: М.Н.Алексеев, А.П.Бутенко, В.В.Богатов, В.Ж.Келле и другие, а также пришедшие на факультет А.С.Богомолов, Е.К.Войшвилло, Ф.И.Георгиев, Ю.К.Мельвиль и др. [1]. Таким образом, на факультете удачно сочетались и старые, и молодые кадры. Хорошо известно, что славу любого вуза создает профессорско-преподавательский корпус, который задает научный уровень преподавания, формирует мировоззрение у студентов, создает общую творческую обстановку в вузе, на факультете, кафедре.

На философском факультете МГУ серьезное внимание уделялось изучению истории философии, логики, психологии, а также философским проблемам физики, биологии, математики, астрономии. Уже по прошествии многих десятков лет, критически оценивая советскую систему образования, мы убеждаемся в том, что в основном, в целом она строилась правильно. Жизнь убеждает нас в том, что

настоящему философу просто необходимо глубоко знать историю философии, логику и общественные науки. Не зная этих наук, невозможно написать даже мало-мальски научной статьи. Ведь мы, современные философы, стоим на плечах таких гигантов мысли, классиков мировой философии, какими были Платон, Аристотель, Кант, Гегель, Маркс, Фейербах, Герцен, Чернышевский, Вл.Соловьев, Плеханов. Нельзя стать настоящим философом, не освоив это грандиозное теоретическое, идейное наследие. Особенно большую роль в научной деятельности философа играют естественные науки: физика, химия, биология, математика, недавно возникшая синергетика. По этому поводу гениальный физик 20 в. А.Эйнштейн писал: «Всякая разумная философия должна согласовываться с естественными и физическими науками». Великий физик и математик был глубоко прав.

На философском факультете царил дух науки, творческих поисков, все было пропитано атмосферой научности. Способные студенты уже с 1 курса вступали в научное студенческое общество, они прикреплялись к соответствующим кафедрам в зависимости от их научных интересов. В университете ежегодно проводятся Ломоносовские научные чтения, в которых принимают участие и маститые ученые, и наиболее способные студенты, проявившие себя в научном студенческом обществе. Лучшие студенты затем публикуются на страницах журнала «Вестник Московского университета», который имеет серии почти по всем наукам. Начиная с 1 курса, Феликс Лазарев принимает активное участие в работе научного студенческого общества, а уже со второго по пятый курс становится его председателем, возглавляет его. Большую роль в становлении молодого ученого сыграли его научные руководители и наставники, крупнейшие ученые – В.Ф.Асмус, Э.В.Ильенков, Т.И.Ойзерман, П.С.Попов, Е.К.Войшвилло. В годы учебы Феликса Лазарева шли горячие дискуссии между «лириками» и «физиками». В те годы, когда и мне посчастливилось учиться на философском факультете, преподаватели упорно внушали нам, студентам мысль о том, что если хочешь стать настоящим философом, упорно изучай естественные науки, в особенности физику и математику. Советский Союз по этим наукам занимал лидирующее место в мире.

Некоторые, наиболее талантливые студенты – философы посещали лекции и семинары, которые проводили выдающиеся физики, математики. В тот период в МГУ преподавали выдающиеся математики, физики: П.С.Александров, основатель научной школы по топологии, теории множеств, теории функций; А.Н.Колмогоров, основатель научной школы по теории вероятности и теории функций, создатель фундаментальных трудов по теории функций, математической логике, топологии, дифференциальным уравнениям, функциональному анализу и особенно по теории вероятностей; А.А.Марков, создал фундаментальные труды по топологии, математической логике и конструктивной математике; выдающиеся физики А.П.Александров, Д.Д.Иваненко. А.П.Александров был руководителем исследований и разработок по атомной физике и технике, главой советской атомной энергетики; Д.Д.Иваненко, который также читал свой курс физики для студентов философского факультета, выдвинул гипотезу строения атомного ядра из протонов и нейтронов.

Студент Ф.Лазарев посещает занятия не только на своем факультете, но и на мехмате и физфаке, общается с этими выдающимися учеными. Московский университет всегда вел подготовку научных кадров в тесном взаимодействии с различными содружествами ученых – академиями, в том числе и иностранными, научными сообществами. Было хорошей традицией устраивать встречи выдающихся отечественных и иностранных ученых со студентами.

Такие встречи выполняли ряд научных и воспитательных функций. Они остаются в памяти студентов на всю жизнь. Феликс Лазарев и по сей день очень тепло вспоминает о встречах с Н.Бором, Н.Винером, Л.Ландау, главой ленинградских физиков В.А.Фоком, создателями квантовых генераторов Н.Г.Басовым и А.М.Прохоровым. Это были гениальные ученые 20 века, гордость и слава отечественной и мировой науки. К сожалению, эта традиция исчезла из жизни современных вузов, как и многое другое. Рано или поздно, но к этим благородным традициям вузам придется вернуться.

Вот в такой высокоинтеллектуальной обстановке учился, мужал, формировался будущий большой ученый Феликс Лазарев. Его первая научная работа была написана под руководством акад. Т.И. Ойзермана и опубликована в 1959г., когда он учился еще на 3 курсе МГУ. Любопытен такой эпизод: курсовая работа второкурсника Лазарева была дана на рецензию проф. П.С. Попову. Поставив за работу отлично, рецензент сделал приписку: «работу следует поощрить премией», – что, кстати, и было сделано. Будучи студентом 4 курса, он формулирует исходные принципы главного открытия своей жизни – интервальной методологии, о которой доложил на научной конференции философского факультета. Позднее этот доклад был по совету профессора В.Ф.Асмуса переработан в статью и опубликован в издательстве МГУ,

В 1961 г. после окончания университета Феликс Лазарев был направлен на работу преподавателем философии в Ташкентский институт инженеров железнодорожного транспорта. Спустя два с половиной года поступает в очную аспирантуру Института философии АН СССР. В этот период завязывается на многие годы его творческая дружба с такими известными философами, как Э.В.Ильенков, А.А.Зиновьев, В.А.Лекторский, М.И.Новоселов, Г.С.Батищев, И.В.Алексеев, П.П.Гайденко и др. Закончив аспирантуру и защитив кандидатскую диссертацию по проблемам методологии естествонаучного знания, Ф.В.Лазарев поступает работать на кафедру философии МВТУ им.Баумана. В эти годы активно сотрудничает с Институтом философии, принимает участие в подготовке и написании ряда коллективных трудов для отечественных и зарубежных изданий. Публикуется в ведущих научных журналах: «Вопросы философии», «Философские науки», «Вестник Московского университета». В 1971 г. выходит в свет первая фундаментальная работа Ф.В.Лазарева «О природе научных абстракций», в которой впервые в систематической форме излагается суть интервального подхода к проблемам теории познания. В «Философской энциклопедии» появляется ряд статей, написанных совместно с его другом и единомышленником в вопросах интервальной парадигмы М.М.Новоселовым.

С 1974 г. Ф.В.Лазарев живет в Крыму, работает на кафедре философии

Таврического национального университета им. В.И.Вернадского вначале в качестве доцента, затем профессора, а с 1995г. – заведующего кафедрой. В 1979 г. в Коктебеле состоялся первый симпозиум по интервальной философии. Среди участников симпозиума были М.М.Новоселов, В.Н.Сагатовский, В.В.Лазарев, Ф.В.Лазарев, М.К.Трифорова и др. Через три года в Севастополе проходил второй симпозиум, который собрал около ста участников, в том числе известных киевских философов – В.И.Шинкарука, С.Б.Крымского и др. По результатам работы симпозиума вышел сборник статей «Диалектика и современный стиль мышления».

Начиная с 70-х годов прошлого века, работы Ф.В.Лазарева выходят в трудах многих международных конгрессов по философии, логике и методологии науки, переводятся на английский, испанский, чешский, венгерский, словацкий, китайский и др. языки. С 1989 по 1990 гг. в Китае выходят две монографии Ф.В.Лазарева по проблемам интервальной философии, формируется международная научная школа, разрабатывающая интервальный подход во главе с пекинским философом Лю Шуцзы. С 1986 по 1988 гг. Ф.В.Лазарев работает в Братиславе профессором философии в Высшей экономической школе и Университете Коментского, выступает с докладами по проблемам интервальной философии в Институте философии в Праге, на кафедре философии экономического института и других вузов чешской столицы.

Ф.В.Лазарев – один из инициаторов создания Крымской Академии наук, в настоящее время – ее вице-президент и член Президиума. В начале 90-х годов Феликс Васильевич руководил республиканским клубом научной и творческой интеллигенции, объединившем видных крымских ученых, писателей, художников, артистов, деятелей культуры.

В течении многих лет он принимает активное участие в международных и региональных научных конференциях, в том числе в постоянно действующем международном симпозиуме «Человек и христианское мировоззрение», деятельность которого в октябре 1995 г. была отмечена ЮНЕСКО как одно из основных культурных событий года. Работая на кафедре философии ТНУ им. В.И.Вернадского, Ф.В.Лазарев читает общевузовский курс лекций по философии для студентов и аспирантов университета, а также спецкурсы для студентов – философов. В его лекциях профессиональная глубина и научность сочетается с публицистической страстностью и образностью, ибо хорошим лектором в ВУЗе может быть только исследователь, ученый. В лекциях находят отражение творческие результаты научных исследований автора. Творческий стиль проф. Ф.В.Лазарева – это, с одной стороны, следование духу классической философии, с другой – подлинное новаторство, смелый и бескомпромиссный поиск истины. Открывая истину, человек стремится передать ее другим людям. А для этого он должен убедиться сам в ее истинности, т.е. установить необходимую связь с другими истинами и убедить в этом других. Только так она получает общественное признание. Пробная цель и достигается благодаря доказательству. Как писал великий Стагирит, «для того, чтобы убедить, требуется (какое-либо) доказательство».

Отличительной чертой проф. Ф.В.Лазарева как ученого является широта и

глубина его научных интересов. Это проблемы, лежащие, как правило, на стыках нескольких наук. Он – большой мастер междисциплинарных исследований. Основная область его научных интересов – это гносеология, метафизика, философия культуры, философия истории, история философии, методология, философия и логика науки, философская антропология, этика.

Ф.В.Лазарев – основатель интервальной философии и интервального подхода как методологии многомерного постижения реальности. Он создал научную школу, которая объединяет ученых из Москвы, Киева, Харькова, Софии, Праги, Пекина, Симферополя. Согласно интервальному подходу, современное научное мышление, столкнувшись с необходимостью изучения сверхсложных систем и объектов, вынуждено переходить к освоению способов постижения многомерного разума, способного познавать объект в разных концептуальных проекциях и с точки зрения различных интеллектуальных перспектив. Эти проблемы разрабатываются автором во многих работах: «Основания интервальной эпистемологии»; «Понятие относительности знаний в интервальной эпистемологии»; «К вопросу об интервальной метафизике»; «Научный разум в горизонте 21 в.: глобальная переориентация»; «Человек как объект рефлексии: интервальный подход»; «Интервальная методология: ключевые понятия»; «Природа категории и интервальная диалектика» и др.

Профессор Ф.В.Лазарев внес большой вклад в разработку сложных проблем методологии и философии науки. Это вопросы точности и истинности, простоты и сложности в научном познании, роль в нем приборов и других эмпирических средств познания. Эти вопросы нашли свое отражение в следующих работах: «О природе научных абстракций»; «Проблема точности естественнонаучного знания»; «Основания научного знания: рефлексия и рациональность»; «Точность, истина и рост знания»; «Введение в современную теорию познания»; «Проблема истины в социально-гуманитарном познании»; «Философия науки»; «Основы философии науки»; «Введение в историю и философию науки»; «Философия социальных и гуманитарных наук»; «Вернадский и образ науки. 21 век» и др.

Стремление науки к открытию наиболее фундаментальных законов природы и общества, разработка концептуальных структур, с помощью которых можно было бы объяснить и предсказать наибольшее число наблюдаемых явлений и событий, несомненно, является прогрессивным, ибо расширяет и углубляет знание о мире, в котором мы живем. Эвристический поиск таких концептуальных структур и прежде всего гипотез связан с принципом простоты, ибо он ориентирован на нахождение среди них таких, которые удовлетворяют требованиям эмпирической обоснованности и теоретической состоятельности. Простота теории напрямую зависит от фундаментальности ее исходных положений. А это означает, что она непосредственно связана как с всеобщностью, так и с глубиной ее исходных посылок. В исследование этих сложнейших проблем теории познания и вносят значительный вклад работы Ф.В.Лазарева.

В творчестве академика Ф.В.Лазарева вместе сливаются в одно целое философия и наука, которые разошлись лишь в последние двести лет, а до этого и даже после этого многие ученые были одновременно философами, а философы

совершали научные открытия. В творчестве Декарта и Лейбница, Маха и Пуанкаре, Рассела и Бора наука и философия были переплетены так тесно, что их вряд ли можно отделить друг от друга. Главный труд Ньютона носил название «Математические начала натуральной философии», а для физика Э.Маха в Венском университете была создана кафедра натуральной философии, которой он заведовал, а после него – не менее известный физик Л.Больцман. Подлинная большая наука всегда была тесно связана с философией, не говоря уже о том, что разработка множества научных идей и теорий была стимулирована философией. Это неразрывное единство философии и науки и воплощает в своих трудах Ф.В.Лазарев.

С начала 21 в. научные интересы Ф.В.Лазарева смещаются в сторону философской антропологии, которая и по сегодняшний день остается недостаточно исследованной областью философского знания. Сюда относятся следующие его работы: «Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию» (соавтор Брюс А. Литтл); «Человек и его дом»; «Deontologos. Антропологические альтернативы»; «Антропологический потенциал новой культурной парадигмы»; «Антропологический манифест» и др. В последние годы Ф.В.Лазарев много занимается проблемами философии истории, глобализацией, экологией, ноосферным сознанием, которые выходят на первый план в мировой и отечественной науке. К этому направлению относятся следующие его работы: «Социальные катастрофы в контексте современной исторической ситуации»; «Философские модели реальности»; «Между Востоком и Западом: куда идет мировая история?»; «Литература и экология культуры»; «Философия истории Н.Данилевского в контексте 21 века»; «Есть ли альтернатива глобализму?»; «Россия и Европа»; «Человек в глобализирующемся мире: стратегия выживания и возможные модели цивилизационного развития»; «Экологическое и ноосферное сознание»; «Разум в новом столетии: глобальная переориентация» и др.

Ф.В.Лазарев остро переживает исторические судьбы нашего Отечества, славянских народов, будущего их цивилизации, культуры. Его перу принадлежит замечательная книга «Славянское древо: книга судеб», в которой много глубоких исторических размышлений автора о роли славянских народов во всемирной истории, об особенностях их культуры и философии. «Славянская философия – это, по преимуществу, философия сердца. Сердечность – в самих истоках нашего национального самосознания», – пишет Ф.В.Лазарев [2, с.122]. Автор своим пламенным словом призывает к укреплению единства славянских народов, ибо их сила – в единстве, сплоченности перед вызовами мировой истории, в раздробленности – их слабость. Выдающийся ученый – естествоиспытатель 20 в. И.Пригожин писал: «Новое отношение к миру предполагает сближение деятельности ученого и литератора». Такое сближение деятельности ученого и литератора мы наблюдаем в книге «Славянское древо».

Академик Ф.В.Лазарев очень тонко понимает состояние современной философии, как мировой, так и отечественной. Как хороший диагностик, он чувствует ее «болевые точки». Одной из таких «болевых точек» является понимание философии только как науки. Но философия включает в себя не только научность, но и мудрость, она является школой мудрости. Известно, что в истории философии

существуют две традиции. Одна идет от Гераклита, самый яркий ее представитель Платон, она тянется вплоть до настоящего времени, в 20в. ее воплощали философия жизни, экзистенциализм. Она предлагает некое мифопоэтическое видение мира, точнее: философия опирается на те формы культуры (религия, искусство, мораль), которые создают ценностные образы мира. Есть и другая линия, сциентистская, ориентированная на адекватное понимание мира, которая идет от Фалеса, ее кульминацией в Античности является Аристотель. Она тоже проходит через всю историю философии, и в настоящее время представлена аналитической традицией. В одном случае философия понимается как особый род познания, высший, но, тем не менее, род *познания*, во втором случае она понимается как мудрость, как некий образ жизни, это тоже, конечно, познание, но познание, прямо связанное с жизненной мудростью.

Но, возникнув, как любовь к мудрости, философия затем на многие века потеряла это одно из самых существенных своих качеств. Философы, словно сговорившись, на протяжении двух с половиной тысяч лет, почти не обращались к этой теме. По мнению Ф.В.Лазарева, следует констатировать, что в последние годы интерес к категории мудрости заметно возрастает и можно предположить, что в перспективе наступающего века названная тенденция будет только усиливаться. Понимание философии как мудрости ученый анализирует в следующих работах: «Разум и мудрость в горизонте новой культурной парадигмы»; «Мудрость: от протофилософии к постфилософии»; «Любовь к мудрости как искушение»; и др. Как пишет Ф.В.Лазарев, «мудрость – это разум, который сохраняя свою сущность, одновременно качественно обогащается, приобретает новые духовные измерения и интеллектуальные возможности» [3, с.19].

Ф.В.Лазарев не только философ, мыслитель, но и видный педагог, учитель, наставник студентов. В своей преподавательской деятельности основное внимание уделяет вопросам социально-гуманитарного образования, придавая им ключевое значение. В помощь студентам, аспирантам он написал учебники «Философия» (в соавторстве с М.К.Трифоновой) и «История философии», которые выдержали несколько изданий.

Ф.В.Лазарев является умелым организатором учебного процесса, дальновидным руководителем кафедры философии ТНУ им. В.И.Вернадского, хорошо понимает роль интеллектуального ресурса кафедры в обеспечении подготовки высококвалифицированных кадров. Он пользуется большим авторитетом и среди своих коллег, и среди студентов и аспирантов, которые видят в нем опытного и заботливого руководителя. Будучи председателем специализированного ученого совета по защите кандидатских диссертаций, Ф.В.Лазарев вносит большой вклад в подготовку высококвалифицированных философских кадров.

В последние годы Ф.В.Лазарев активно сотрудничает с учеными из многих зарубежных вузовских центров, участвует в международных научно-исследовательских программах, связанных с антропологической проблематикой, выступает с общественными инициативами в сфере культуры и образования, является председателем международного антропологического движения. Он

является лауреатом премии им. В.И.Вернадского и литературной премии М.Волошина, ему присвоено высокое звание «Заслуженный работник культуры АРК», он состоит членом редакционной коллегии журнала «Брега Тавриды», в котором были опубликованы впервые многие его работы.

Профессор В.Ф.Асмус не ошибся в своем ученике. За 50 лет его ученик, получив прекрасное философское образование, превратился в крупнейшего ученого, педагога.

Вся научная и педагогическая деятельность академика Ф.В.Лазарева ярко свидетельствует о том, что потребность в философских знаниях для современного человека не только не снижается, но наоборот, возрастает, а философская культура, становится важнейшей составной частью общей культуры, формирование которой в современных условиях приобретает особое значение. Философия усиливает наши мыслительные способности, способствует совершенствованию интеллекта и наставляет его на путь истины. Глубоко прав был великий Гегель, когда писал: «Философия особенно нужна в те периоды, когда происходит переворот в политической жизни общества.., ибо мысль всегда предшествует деятельности и преобразует ее».

Кризисы современной цивилизации (экологический, антропологический, экономический) остро ставят разработку проблемы новых стратегий цивилизационного развития, в которой философия должна играть решающую роль. Кафедра философии, которой руководит Ф.В.Лазарев, ведет интенсивную научно-исследовательскую деятельность по многим направлениям философского знания, в том числе и в области поиска новых стратегий цивилизационного развития человечества.

Поступило в редакцию 13. 01.2009

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абрашкевичус Г.А. – преподаватель Крымского колледжа экономики и управления

Бекирова Л.С. – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Таврического национального университета им. В.И. Вернадского

Горошко Е. И. – доктор философских наук РФ, профессор, зав. кафедрой межкультурной коммуникации и иностранного языка Национального технического университета «Харьковской политехнический институт»

Ерзаулова А.Г. – соискатель кафедры философии Таврического национального университета им. В.И. Вернадского

Ильянович Е. Б. – кандидат философских наук, ассистент кафедры философии Таврического национального университета им. В.И. Вернадского

Креминский А. И. – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Таврического национального университета им. В.И. Вернадского

Кулик В.В. – соискатель кафедры культурологии Таврического национального университета им. В.И.Вернадского

Лазарев Ф. В. – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии Таврического национального университета им. В.И. Вернадского.

Микитинец А.Ю. – аспирант кафедры философии Таврического национального университета им. В.И. Вернадского

Муза Д. Е. – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Донецкого национального технического университета

Потапенков А. В. – кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Крымского инженерно-педагогического университета

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Лазарев Ф.В.</i> Новый взгляд на философию XXI века.....	3
<i>Креминский А.И.</i> Новая антропология в свете учения о ноосфере	15
<i>Бекирова Л.С.</i> О регулятивной роли традиций в этнокультуре.....	22
<i>Ильянович Е.Б.</i> Фундаментальные ценности техногенного цивилизационного развития.....	29
<i>Абрашкевичус Г.А.</i> Информационное общество и этнокультура.....	39
<i>Горошко Е.И.</i> Особенности гендерной стереотипизации в интернете.....	49
<i>Ерзаулова А.Г.</i> Развитие восточной и западной культуры на примере музыкальных систем.....	61
<i>Кулик В.В.</i> Культурные ландшафты Крыма и интервальная методология <i>Ф.В. Лазарева.</i> Их роль в практике культурного туризма.....	71
<i>Микитинец А.Ю.</i> О методологическом значении метаантропологии в современном философском дискурсе.....	76
<i>Муза Д.Е.</i> Целостный человек как ближайшая цель восточнохристианского цивилизационного проекта.....	83
<i>Потапенков А.В.</i> Философия и литература (на примере истории русской общественной мысли).....	94
<i>Потапенков А.В.</i> Феликс Лазарев: философ, ученый, педагог. К 70-летию со дня рождения.....	104
Сведения об авторах	113
Содержание	114