

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

**КАЗАХСТАНСКО-АМЕРИКАНСКИЙ СВОБОДНЫЙ  
УНИВЕРСИТЕТ**

**ОБЩЕРОССИЙСКАЯ АССОЦИАЦИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ  
ОБЪЕДИНЕНИЙ  
ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО  
«ДИАЛЕКТИКА И КУЛЬТУРА»**

**ВОСТОЧНОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
КАЗАХСТАНСКОГО ОБЩЕСТВА ФИЛОСОФОВ  
«КАЗАХСТАНСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ КОНГРЕСС»**

**КУЛЬТУРА И ПРОБЛЕМА ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО  
ВЫБОРА.  
СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ВАРИАНТЫ  
ОСМЫСЛЕНИЯ**

Монография

Усть-Каменогорск  
2016

УДК 008.(035.3)  
ББК 710  
К 90

К 90 Культура и проблема цивилизационного выбора. Современные проблемы и варианты осмысления: Монография. / Под общ. ред. Н.В. Гусевой. – Усть-Каменогорск, 2016. – 278 с.

ISBN 978-601-7334-76-5

В данном научном издании, являющемся коллективной монографией, рассматриваются базовые определения культуры и цивилизации как форм осуществления и организации человеческого общества. В контексте этого специальное внимание уделяется анализу характеристик и перспектив как цивилизационного, так и собственно культурного мироотношения, а также тому, как наиболее адекватно осуществлять необходимые процессы, важные для выживания и развития человеческого сообщества. Особое место в данной монографии занимают вопросы понимания того, что в любых сферах социального бытия отличает процессы, имеющие статус цивилизационных или статус собственно культурных. В этом плане возникает ситуация, требующая от человека и общества, выбора позиции, выбора оснований, выбора способов решения стоящих задач. Это не выбор утилитарного типа, а это выбор стратегии существования. Именно поэтому ситуация выбора требует глубокого понимания реального состояния, реального различия и реальных перспектив.

Данная монография рекомендуется для научных работников, докторантов, аспирантов, магистрантов, студентов, занимающихся научной работой в области социально-гуманитарных наук, а также работников государственных и социальных служб, которые непосредственно связаны с организацией и корректировкой социального бытия. Кроме того, данную монографию можно рекомендовать всем, кто глубоко интересуется проблемами понимания и совершенствования общественного существования.

УДК 008.(035.3)  
ББК 710

ISBN 978-601-7334-76-5

© Казахстанско-Американский  
свободный университет, 2016

## **СОДЕРЖАНИЕ**

### **РАЗДЕЛ 1. КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ: ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ И ВЫБОРА ОРИЕНТАЦИИ**

Хамидов А.А. Культура и цивилизация (к проблеме соотношения)	6
Возняк В.С. Культура – порождающее основание, цивилизация – условие	29
Лобастов Г.В. Культура мышления: наука и здравый смысл (философско - ироническое эссе)	37
Гончаров С.З. Инновации в креативно-антропологическом измерении	52
Некрасов С.Н. Культура России и кризисное развитие социума	59
Ширман М.Б. Цивилизационный выбор: проблема для морали и псевдопроблема для истории	68

### **РАЗДЕЛ 2. ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ И КУЛЬТУРЫ**

Возняк В.С. К вопросу о нетождественности человечности и гуманизма	78
Гончаров С.З. Значение нравственности в становлении человека, разума и целеполагания	95
Карпова Н.И., Карачева Т.В. Отчуждение как цивилизационный процесс и его влияние на логику становления субъектности человека	109
Рахова Е.Э. Традиционная православная духовно-нравственная культура России и ценности гуманистической цивилизации	122
Булавина Е.Н. Феномен экологического сознания: определения и интерпретации	128

### **РАЗДЕЛ 3. МОДЕРНИЗАЦИЯ КАК ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ФЕНОМЕН И КУЛЬТУРА**

Гусева Н.В. К методологии формирования и реализации стратегии модернизации	140
Гусева Н.В. Инновационный процесс и инновационные программы: определение и ожидания	145
Гусева Н.В. Соотношение институционально - цивилизационного и национально - культурного в реализации международного проекта БРИКС: основные проблемы, черты, перспективы (опыт философского рассмотрения)	156
Исмагамбетова З.Н., Карабаева А.Г. Толерантность и идентичность в условиях модернизации	168
Майданская И.А., Майданский А.Д. Демократия «множества» и альтернативы глобализации	175

#### **РАЗДЕЛ 4. СТАТУС ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ В ОБЩЕСТВЕ: ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ИЛИ СОБСТВЕННО КУЛЬТУРНЫЙ?**

Ешпанова Д.Д. Социально-политические и ценностные ориентации казахстанской молодежи на современном этапе	190
Мужчиль С.А., Мужчиль М.Д. Гуманизм как основополагающий вектор образовательного права	200
Жук Г.В. Правовые аспекты трудоустройства и занятости женщин в Казахстане в рамках гендерного равенства	207
Мареев С.Н., Мареева Е.В. О симулякрах в экономике и культуре	212
Гусева Н.В. Глобальные процессы и международное партнерство: цивилизационно - идеологический аспект	219

#### **РАЗДЕЛ 5. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ПОНИМАНИЯ ПРОЯВЛЕНИЙ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Крыкпаев М.К. Гуманистические идеи в «Словах назидания» Абая	226
Суханов В.Н. Философия Фихте в разрешении проблемы гуманизации педагогического процесса	237
Шелепов В.М. Идея культурного прогресса и контркультура как феномен постмодерна	247
Кодар З.М. Гендерные взаимоотношения в древних государствах	259
Кошербаев Ж., Рау И. К интерпретации Ницше в японской философии XX века	265
<b>АВТОРЫ</b>	<b>274</b>

## *Раздел 1*

# **КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ: ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ И ВЫБОРА ОРИЕНТАЦИИ**

## КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (К проблеме соотношения)

В нашу эпоху нет более острой темы и для познания, и для жизни, чем тема о культуре и цивилизации, о их различии и взаимоотношении. Это – тема об ожидающей нас судьбе.

Н. А. Бердяев [13, с. 162]

За двадцатый век было предложено множество толкований как содержания понятий «культура» и «цивилизация», так и соотношения стоящих за ними феноменов. При этом речь идёт не только об отдельных философах, но даже об отдельных нациях. Н. Элиас отмечает, что они весьма неоднозначно толкуются даже сравнительно близкими нациями. «Мы, – пишет он, – имеем дело со своеобразным феноменом: смысл слов вроде французского и английского “цивилизация” или немецкого “культура”, совершенно ясен для членов этих обществ. Но способ, каким эти понятия описывают часть мира, самоочевидность с какой они отграничивают и противопоставляют всему иному определённые сферы, оценочные суждения, которые скрыто в них содержатся, – всё это делает их труднообъяснимыми для всех, кто не принадлежит к этим обществам» [42, с. 60]. Мы предлагаем ещё одно истолкование понятий «культура» и «цивилизация» и их соотношения. Добавим его к сонму уже имеющихся.

Всякая собственно философская тема и проблема всегда непосредственно или опосредствованно есть онтологическая тема и проблема. Онтология – фундамент всей философии и исток всех её особенных подразделений – философской антропологии, философии истории, философии культуры и т.д. Стало быть, проблема соотношения Культуры и Цивилизации (будем писать их с прописной буквы, указывая тем самым на концептуальный смысл данных понятий<sup>1</sup>) должна быть осмыслена как прежде всего онтологическая проблема. В этой связи необходимо предварительно указать на те онтологические основоположения, которые принимаются здесь в качестве неперемennого условия самогo подхода к постановке и решению данной проблемы.

---

<sup>1</sup> Но имея в виду конечные культуры и цивилизации, будем пользоваться строчными буквами.

Таких основоположений два. Согласно первому, Человек есть Микрокосм, по своим главнейшим параметрам качественно, сущностно и в смысловом отношении эквивалентный (или, по определению П.А. Флоренского, «равно-мощный») Миру, Универсуму как Макрокосму. «Человек есть сумма Мира, сокращённый конспект его; Мир есть раскрытие Человека, проекция его» [36, с. 442]. При этом и Человек, и Мир являются многоуровневыми открытыми целостностями, организованными на началах иерархии: «Более высокие уровни в принципе не могут быть редуцированы к более низким, хотя и пронизывают их, – ни внутри человеческого бытия, ни во встречаемом нами мире, будучи все проникнуты и объемлемы объективной диалектикой» [3, с. 11. См. также: с. 17]. Н.А. Бердяев утверждает, что «человек есть микрокосм и микротеос...» [14, с. 62] Он имеет в виду личностеобразного иудео-христианского Бога. Однако бытие такого «Бога» противоречит всем законам бытия Проявленного Универсума<sup>2</sup>. В свете данного основоположения общественное бытие Человека и царство его Культуры (пока можно абстрагироваться от различения Культуры и Цивилизации) следует понимать как, с одной стороны, лишь один из уровней бытия Человека, а с другой стороны, – как один из объективных онтологических уровней организации Мира, Универсума, Макрокосма.

Второе основоположение состоит в том, что в пределах общественно-культурного уровня «общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают ли они это, или нет» [24, с. 402–403]. Этот тезис К.Г. Маркса, в целом абстрагировавшегося от универсальной Онтологии и сосредоточившего свои концептуальные усилия на философии истории, принципиально значим прежде всего потому, что хотя Человек по своей интегральной сущности и является Микрокосмом, тем не менее преимущественным средоточием и ареной его бытийствования, его развития и совершенствования является именно общественно-, или культуру - исторический, план Бытия, Мироздания.

Вместе с тем – и это принципиально важно – эквивалентность Человека-Микрокосма Универсуму-Макрокосму не есть нечто заведомо готовое и заранее раз навсегда данное. Как своеобразная онтологическая заданность она отнюдь жёстко не предистинирована, но существует лишь потенциально и только постепенно и консеквентно в соответствии с объективной универсальной Диалектикой актуализует-

---

<sup>2</sup> См. суждения по этому поводу Махатмы Кут Хуми Лалг Сингха и их аргументацию: [31 а, с.с. 215 – 216, 218 – 220].

ся и наращивается. При этом посредством собственных усилий Человека. И процесс этот качественно бесконечен. Так обстоит дело с Человеком-Человечеством, так же обстоит дело и с Человеком - индивидуумом. По отношению к первому общественно- и культуро - исторический процесс, а по отношению ко второму – его общественно-индивидуальная жизнедеятельность, суть Пути актуализации, развития и совершенствования указанной эквивалентности. При этом сама эта эквивалентность не есть нечто одномерно-однозначное, но она объективно предстаёт как своеобразная иерархия различных форм эквивалентности в соответствии с уровнями, или планами, человеческой сущности. Поэтому человеческая История и жизненный Путь индивида как глубоко онтологические процессы не являются чем-то однозначно-линейным, неким кумулятивно-прогрессивным процессом наращивания степеней эквивалентности Человека Универсуму. Это – сложный и трудный, поистине драматический процесс, полный не только обретений, но порой и невосполнимых утрат.

Человеческая история есть поэтому перманентный антропогенезис, в котором Человек «не репродуцирует себя в одной определённости, но продуцирует свою тотальность... Не стремится оставаться чем-то ставшим, но находится в абсолютном движении становления...» [43, S. 39223 – 25]. Но и Мир, Универсум также находится в абсолютном движении становления. Как отмечает М.М. Бахтин, «ничего окончательного в мире ещё не произошло, последнее слово мира и о мире ещё не сказано, мир открыт и свободен, ещё всё впереди и всегда будет впереди» [9, с. 187]. Но подлинное бытие Человека состоит в том, что он развивает и совершенствует себя не за счёт Универсума, но участвует в эволюции последнего, является, по выражению Г.С. Батищева, со-работником космогенеза (см.: [4, с. 94]).

В свете вышеизложенного основным онтологическим содержанием и смыслом общественно-исторического процесса (и соответственно – каждой индивидуальной жизнедеятельности) – *notabene*: лишь в границах данного процесса – является, говоря словами Маркса, «развитие богатства человеческой природы как самоцель» [23, с. 123], т.е. развитие и совершенствование «всех человеческих сил как таковых, не измеренное никаким предзаданным масштабом...» [43, S. 39221 – 22]. Другими словами, – в свете второго основоположения – это процесс развития и совершенствования каждого человеческого индивидуума из всего лишь потенциального Микрокосма в по возможности максимально актуальный, или, если ограничиться рамками общественно-исторического процесса, в сущностно целостного и уни-



версального Человека-Личность<sup>3</sup>. Стало быть, это – процесс перманентной трансцендирующей универсализации Человека.

Однако указанный процесс конституирования человеческих индивидов в универсальных Личностях имеет ограничения как внешнего, так и внутреннего порядка. Ему изначально присуща следующая антитетика. Дело в том, что исторический процесс является также и процессом общественно-историческим. Ведь «человек есть лишь в своём отношении к другому человеку: человек – это люди в их взаимоотношениях друг к другу» [34, с. 4.], а общество есть «сам человек в его общественных отношениях» [26, с. 222]. Этот процесс состоит не только в развитии и совершенствовании собственных индивидуальных способностей и дарований каждого (в том числе, конечно, и способностей предметно-преобразовательного и предметно-созидательного характера). В ещё большей мере – и прежде всего – он есть процесс развития и совершенствования меж-индивидуальных связей и отношений в универсальные (и не сводимые только к субъект-субъектным) связи, в отношения общения, т.е. в отношения взаимной, ничем, кроме уровня развитости и совершенства, не ограниченной открытости людей друг другу как уникальных и неисчерпаемых личностных миров.

Человеческая история, независимо от того, что сущностно человечество примордиально едино, начиналась с истории многочисленных локальных обществ, которые на протяжении многих тысячелетий постепенно сливались в единое планетарное человечество, а история в конце концов превратилась во всемирную историю<sup>4</sup>. Исторически же дело обстоит так, что возникшее человеческое Общество как некая целостность должно было и вынуждено было сохранять свою сущую определённую перед лицом вне-человеческой действительности (непосредственно – перед лицом Природы). В этой связи внутри этой целостности зарождаются и существуют две противоположно направленные интенции: 1) интенция на постоянное трансцендирование всех достигнутых форм и уровней человеческой действительности и 2) интенция не столько на трансцендирование, выработку и совершенствование сущностных сил Человека, сколько на стабилизацию и консервацию, и тем самым – на простое репродуцирование уже выработанных и апробированных форм и уровней (и прежде всего меж-индивидуальных отношений, в своём ансамбле и образующих наличное

---

<sup>3</sup> Речь идёт о действительной универсальности: «Универсальность индивида не в качестве мыслимой или воображаемой, а как универсальность его реальных и идеальных отношений» [26, с. 35].

<sup>4</sup> «Всемирная история существовала не всегда; история как всемирная история – результат» [25, с. 47].

Общество)<sup>5</sup>. Актуализуясь, эти интенции становятся тенденциями. В свою очередь реализация последних приводит к образованию двух измерений общественного целого (Общества как целого) и человеческой действительности вообще: 1) бесконечной и открытой (преимущественно по своим интенциям и потенциям) Социальности, внутри и посредством которой осуществляется процесс трансцендирования, и 2) конечного и относительно замкнутого на себя Социума. По мере развёртывания исторического процесса эти две тенденции и образуемые ими измерения всё больше расходятся, наделяются самостоятельностью относительно друг друга и становятся несовместимыми, хотя и сосуществующими в теснейшем и нерасторжимом соприкосновении.

Суть дела состоит в том, что каждый конечный Социум (особенно в антагонистическом типе Общества с его классовой структурой, институционализацией большинства сфер общественно-человеческой жизнедеятельности и функционализацией индивидуального бытия и т.д.) приобретает свои собственные объективные потребности, интересы, цели, нормы, идеалы, максимы, императивы, ценностные и смысловые ориентации и т.д., не совпадающие (а в определённых общественно-исторических формациях и прямо вступающие в конфликт и даже антагонизм) с универсально-историческими, или онтологически - историческими, параметрами и масштабами развития и совершенствования Человека и его Общества, т.е. с онтологически объективным назначением и смыслом Истории, состоящими, как отмечено, в постоянном гармоническом развитии и совершенствовании всех уровней и всех планов Человека, всех его задатков, способностей и дарований, в наращивании, углублении и расширении культуры общения каждого индивида. Появляются, упрочиваются и функционируют задачи, цели и феномены сугубо социумного происхождения и содержания. В границах Социума приоритеты с бесконечного трансцендирования переносятся на конечное и оконечивающее репродуцирование и сугубо функциональное существование всего, включая и самого Человека.

Таким образом, в общественно-историческом процессе наличествуют две глобальные относительно самостоятельные относительно друг друга разнонаправленные и взаимно исключаящие друг друга тенденции, пронизывающие собою всю человеческую Историю. Это – 1) универсально-историческая, или (употребляя выражение К.Г. Мар-

---

<sup>5</sup> Ведь, как отмечает Маркс, «именно личное, индивидуальное отношение индивидов друг к другу, их взаимное отношение в качестве индивидов создало – и повседневно воссоздаёт – существующие отношения» [27, с. 440].

кса) тенденция абсолютного движения становления (т. е. тенденция развития и совершенствования человеческих индивидов в универсально-целостных Личностях, в пределе – в актуализованных Микрокосмов), и 2) социумо-центристская, или (употребляя выражение, контрарное Марксову) тенденция лишь относительного движения становления (т. е. тенденция замыкания исторического процесса на наличный конечный Социум и подчинения жизнедеятельности индивидов задачам сохранения, репродуцирования, упрочения и регламентированного эволюционирования данного Социума). И соответственно в Истории и во всяком общественном целом имеет место наличие двух измерений – социального и социумного. Всякое Общество есть единство и определённое соотношение Социальности и Социума.

В собственно социальном измерении, т.е. в измерении, образованном актуализацией универсально-исторической тенденции, Человек не оконечивает, не консервирует и не абсолютизирует ни одну из достигнутых ступеней восхождения, ни одну из способностей, форм деятельности и меж-человеческой взаимности. Это такое развитие и совершенствование индивидов, которое объективно предстаёт «как беспрестанное устранение предела для этого развития, предела, который и осознаётся как предел, а не как некая священная грань» [26, с. 35]. При этом трансцендирование осуществляется, во-первых, на всех уровнях человеческого бытия и сознания, а во-вторых, не замыкается на какой-то один уровень; оно, так сказать, отнюдь не одноплоскостное. Человек тут предстаёт, говоря словами Н.А. Бердяева, как существо, «трансцендирующее к высшему» [15, с. 299]. Трансцендирование предстаёт как неуклонное восхождение.

Социумному же измерению, образованному актуализацией социумо-центристской тенденции, присуща логика оконечивания человеческого бытия и сознания, логика редукции более высоких его уровней к низшим, стратегия и тактика отгораживания от уровней неявных, виртуальных, запороговых. Данному измерению присуще гипертрофирование деятельностного начала в Человеке, редукция высших уровней общения к его деятельностному уровню (т.е. превращения многомерных уровней общения в разновидность деятельностных отношений, в так называемые общественные отношения в Марксовом смысле этого понятия), а также функционализация форм деятельности и редуцированного общения и вообще человеческого бытия как такового, человеческой жизнедеятельности вообще. Для социумного измерения, кроме того, характерна логика закрытости и закрывания, своеобразная логика капсулизации. Оно поэтому есть «противоположность человеческому миру, который сам создаёт свои различия и

неравенство которого есть не что иное, как разноцветное преломление равенства» [19, с. 128]. В социумном измерении, в контексте конечных ставших структур, человеческие индивиды фигурируют преимущественно как обладающие в той или иной форме и степени функционально-социумным наличным бытием: «здесь индивиды вступают в отношения друг с другом как определённые индивиды» [25, с. 107]<sup>6</sup>, т.е. в той или иной сугубо социумной определённости: как представители классов, сословий, партий, профессий, конфессий и т.д. и т.п. То есть как исполнители и разыгрыватели конкретных ролей, предписанных им Социумом или его структурным подразделением, а не как исходящие из самих себя, сами по себе (*perse*) Личности.

Граница между социальным и социумным измерениями проходит не только во внешне-общественной действительности (рассекая, так сказать, каждый феномен этой действительности), но и – и прежде всего – во внутреннем мире Человека, проходит через самую сердцевину бытия и сознания каждого индивидуума, вне всякой зависимости от того, осознаёт ли он это, или же нет. Переход Человека внутри Общества как целого из одного измерения в другое объективно (т.е. опять же вне зависимости от форм и степени осознания данного акта) осуществляется как смена модальностей его бытия в Мире, или более строго (если учитывать многоуровневость и многопланность этого бытия): как смена систем модальностей, объединяемых каждая своей мета-модальностью (каковой для одной системы выступает интенция на абсолютное движение становления, а для другой – интенция на оконечивающее и функционализирующее относительное движение становления).

Следует специально отметить, что данные две тенденции и два измерения не слиянны. Они принципиально трансгredientны друг другу. Это такого рода противоположности, которые не могут быть синтезированы в некой более высокой форме (подобно тому, как противоположности, входящие в состав диалектического противоречия, при разрешении последнего сливаются в синтезе). Это тот онтологически объективный случай, когда третьего (как более высокого и синтетического) не дано. Всякий такой «синтез», как бы он, так сказать, ни облагораживал социумное измерение в целом или какую-либо из его сфер, объективно онтологически есть нанесение урона и ущерба социальному измерению, есть победа над ним социумного измерения.

---

<sup>6</sup> Так обстоит дело как в докапиталистических и так называемых традиционалистских обществах, базирующихся на началах личной зависимости (см.: [25, с. 106 – 107]), так и в буржуазном обществе, покоящемся на системе отношений вещной зависимости (см.: [25, с. 107 – 108]).

Наличие и различие охарактеризованных двух глобальных тенденций и измерений и является наиболее глубоким основанием для различения Культуры и Цивилизации. Культура в этой связи связана с тенденцией абсолютного движения становления и с социальным измерением, тогда как Цивилизация – с тенденцией лишь относительно-го движения становления и с социумным измерением. Фактически эти измерения можно и нужно именовать соответственно культуросоциальным (или социально-культурным) и цивилизационно - социумным (или социумно-цивилизационным). Они и создаются по-разному, и по-разному бытийствуют. В Человеке имеется три уровня: деятельностьный (к примеру, бессознательное), деятельностьный (от труда как низшей формы до творческой деятельности как высшей) и над-деятельностный (созерцание, продуктивное воображение, собственно творчество и т.д.). Каждым уровнем Человек участвует в созидании мира своей действительности. На протяжении тысячелетий вѣдомой нам Истории доминирует в бытии Человека деятельностьный уровень (предметная деятельность), так что он почитается как едва ли не исчерпывающий собою бытие Человека в Мире. Однако на деле «деятельность не есть единственно возможный, универсальный способ бытия человека, культуры, социальности, не есть единственный и всеохватывающий способ взаимосвязи человека с миром» [5, с. 24 – 25]. Известны слова М.М. Бахтина: «Само бытие человека (и внешнее и внутреннее) есть глубочайшее общение. Быть – значит общаться. <...> Быть – значит быть для другого и через него – для себя» [12, с. 344]<sup>7</sup>. Это положение нуждается, однако, в уточнении. Дело в том, что необходимо отличать общение от просто того, что именуется общественными отношениями. Последние строятся, воспроизводятся и развиваются предметной деятельностью. Общение же не сводится к ней. «Общение есть встреча-процесс, развёртывающийся одновременно на разных уровнях, принципиально не поддающихся редукции друг к другу и радикально разных по степени явности» [5, с. 30].

Каждому из вышеназванных измерений человеческого бытия присущ свой характер мироотношения. Социально-культурное измерение есть (по интенциям прежде всего, конечно) гармоническое наследование Человеком и продолжение им через себя процессов развития и совершенствования Универсума, Макрокосма, а потому – изнутри данного измерения. Человек здесь максимально и притом многоуровнево открыт Универсуму и потому встречает Универсум как тоже

---

<sup>7</sup> «Общество, – как бы продолжает не читавший этих Заметок Н. К. Рѣрих, – есть общение. А всякое разумное общение есть сотрудничество» [33, с. 268].

открытый, многомерный и многоуровневый. Человек как Субъект-Личность бытийствует здесь по логике паритетности, со-творчества с Универсумом. Социумно-цивилизационное же измерение в силу своего свое-центризма в той или иной степени и форме сужает поле встречи Человека с Универсумом, отгораживает Человека от Универсума, за-слоняет последний собою, оставляя доступным лишь определённый узкий диапазон для их взаимоотношения. Цивилизационно-социумное измерение формирует, санкционирует и обеспечивает отношение полезности, или использования, к Универсуму и его уровням, отношение противоборства и покорительства, культивирует и гипостазирует, возводит в ранг универсальности логику хитрости, создаёт и даже насаждает своеобразный «кодекс хитрости», оправдывающий онтологию хитрости как способ отношения к Универсуму, Макрокосму. В границах данного отношения всякое действие и поведение в соответствии с собственной имманентной логикой, мерой и сущностью преднаходимого предмета объективно осуществляется как действие и поведение, направленные против самого этого предмета и, следовательно, против его собственной имманентной логики, меры и сущности.

Социально-культурное измерение образовано взаимоотношениями и деяниями человеческих индивидуумов как Микрокосмов (или, по меньшей мере, как Личностей) и потому оно глубоко укоренено в Универсуме, тогда как социумно-цивилизационное измерение не уходит своими корнями в онтологические глубины Универсума, но, надстраиваясь над измерением социально-культурным, выступая по отношению к нему феноменом вторичным, производным и паразитарным, коренится лишь в тенденции относительного движения становления как ограничивающейся лишь сферой общественно - исторической. Но и само социально-культурное измерение есть лишь одно из измерений Человека как Микрокосма, один из онтологических уровней его интегральной сущности (в плане интенсивном) и один из онтологических же уровней Универсума, Макрокосма (в плане экстенсивном). А это значит, что соответствующий собственному понятию Человек в принципе не замыкается (не должен замыкаться) не только на уровень социумно-цивилизационный, но также и на уровень социально-культурный. Ведь культуротворчество есть лишь один, хотя и преимущественный для него, вид и уровень Творчества. Но поскольку это уровень преимущественный, постольку, как отмечает Н. А. Бердяев, «культура хочет оставить человека в этом мире, она прельщает человека своими ценностями и своими достижениями имманентного совершенства» [14, с. 77]. Однако подлинный Человек преодолевает прельщения, не поддаётся соблазнам и искушениям, сохраняя тем са-

мым своё первородство Микрокосма.

В царстве Культуры между людьми торжествуют и постоянно совершенствуются связи и отношения гармонического типа, тогда как в сфере цивилизации безраздельно доминируют связи и отношения социал-органические или (и) и социал-атомистические, притом преимущественно замкнутые (см. о них: [6, глава 5]). Внутри социально-культурного измерения Человек предстаёт как Личность. И тут необходимо специально остановиться на понятии личности, так как в философской, психологической и иной литературе по данному вопросу царит сплошная путаница. Для краткости и вместе с тем ёмкости изложения будем оперировать категориями единичного, особенного и всеобщего, абстрактного и конкретного, тождества и различия (в диалектико-логическом смысле этих категорий). В свете данных категорий Человек как всеобщность существует в особенных формах индивидуальности, индивидуальности и личностности. Человек как индивид есть такое особенное, в котором превалирует момент абстрактной всеобщности: его отличие от других людей не является конститутивным его атрибутом; напротив, основным является тождественность с другими. Индивид поэтому характеризуется формулой «как всё». Человек как индивидуальность есть такое особенное, в котором доминирует элемент абстрактной единичности: его отличие от других (в пределе – от всех, т. е. уникальность) как раз и является конститутивным его атрибутом. В человеке как индивидуальности гипертрофировано самостное начало, а в силу этого ему присущи свое-центризм, свое-мерие, свое-законие (авто-номия), воля и страсть к само - утверждению. Индивидуальность цепко держится за свою уникальность, в чём бы она ни состояла, и даже культивирует её. Это особенно характерно для представителей так называемых «творческих» профессий (художников, поэтов, актёров), когда любая манера, любая черта характера, любой каприз и т.д., одним словом: любое проявление дурной субъективности почитаются их носителем чуть ли не как атрибут таланта, а то и гениальности. В силу этого индивидуальность может обладать не только положительной, но и отрицательной атрибутикой. Человек как личность есть такое особенное, в котором основанием и конститутивным моментом является конкретная всеобщность. Он не замкнут ни на тождественное с другими, ни на отличное от них. В человеке как личности в снятом виде присутствуют и индивид, и индивидуальность, но лишь положительная. Ему поэтому равно чужды как стремление к растворению в общности, так и противопоставление себя ей. Личность является наиболее развитой формой феномена по имени «Человек». Стало быть, только как личность человек вполне

соответствует своему понятию.

Именно Человек как Личность способен «культивировать и воспитывать доминанту и поведение по Копернику – поставив центр тяготения вне себя, на другом: это значит устроить и воспитывать своё поведение и деятельность так, чтобы быть готовым в каждый данный момент предпочесть новооткрывающиеся законы мира и самобытные черты и интересы другого ЛИЦА всяким своим интересам и теориям касательно них» [35, с. 548]. Н.А. Бердяев пишет: «Когда личность вступает в мир, единственная и неповторимая личность, то мировой процесс прерывается и принуждён изменить свой ход, хотя бы внешне это не было заметно» [14, с. 12]. Это, конечно, преувеличение, но он прав, утверждая: «Ни один человек не может про себя сказать, что он вполне личность» [14, с. 13].

Все атрибуты Личности (например, совесть, свобода<sup>8</sup>, творчество и многие другие), во-первых, присущи Человеку прежде всего и главным образом (в пределе – только) как Микрокосму, а не как всего лишь субъекту общественно-исторической действительности как таковой, т.е. не исчерпываются ею (а потому и всецело не выводимы и не объяснимы лишь из неё). Во-вторых, эти атрибуты укоренены в кардинальных атрибутах Универсума, Макрокосма. В этом смысле они без-основны в границах даже социально-культурного измерения. По своему генезису и по своей глубинной сущности они не - общественны и не-историчны. Они входят в общественно-исторический процесс и бытийствуют внутри него, не будучи в то же время всецело его собственными непосредственными порождениями (хотя, конечно, он и придаёт им общественно-исторический характер). Это относится и вообще ко всякому жизнепроявлению Личности, к тому, что М.К. Мамардашвили именуется личностным действием и личностным по-

---

<sup>8</sup> Необходимо различать внешнюю и внутреннюю свободу. Внешняя свобода – это внешний относительно человека феномен. И если абстрагироваться от системы природных детерминаций, то внешняя свобода – это система социумно заданных норм и ограничений, запретов и предписаний, очерчивающих границы возможностей самореализации Человека, какой бы по форме и содержанию она ни была (от действительной свободы до произвола и даже до античеловеческих интенций). Внутренняя же свобода – это духовное достояние Человека. И чем более внутренне он свободен, тем меньшую значимость в качестве решающего условия имеет для него внешняя свобода, и, наоборот, чем менее он внутренне свободен, тем в большей степени его действия, поведение и поступки определяются характером и степенью внешней, внутрисоциумной свободы. Без достаточно развитой внутренней свободы внешняя свобода мало что даёт, а чаще всего даёт лишь негатив (и для социума, и для самого «свободного»). Ведь внутренняя свобода вырабатывается (в первую очередь самим Человеком), тогда как внешняя свобода предоставляется (обществом, государством, партией, кланом и т. д.). Человек как Личность – это именно тот, в ком максимально развита внутренняя свобода.



ступком. «Личностное действие – это то, для чего не надо указывать никаких причин, что невыводимо из того, как принято в данном обществе, невыводимо и совершилось не потому, что в данной культуре такой навык и так уговорились считать, поступать, делать. <...> Оно безусловно» [18, с. 10]. Поэтому такие личностные акты-атрибуты, как, «например, честность, добро и тому подобное, отличаются от нечестности и зла тем, что последние всегда имеют причины, а первые – никогда» [18, с. 9]<sup>9</sup>. Столь же не имеют причин, условий и оснований Совесть, Любовь и др.

Ценности, идеалы, нормы, максимы, императивы, святыни и т. д. социально-культурного измерения – измерения, в пределах которого царит логика иерархических (онтологически незыблемых) соотношений, просты, безусловны и абсолютны: они не допускают качественно двусмысленного или многосмысленного (т. е. со множеством оговорок, уточнений, исключений и т. д.) толкований. «Природа “высших истин”, – отмечает В.С. Непомнящий, – такова, что они суть простые истины. Но с некоторого – давнего уже – времени человечество убедило себя, что они-то и есть самые “сложные”. Ведь очень часто со сложным удобнее и легче иметь дело, чем с простым, – меньше ответственности» [30, с. 33]. А это уже характеристика социумно - цивилизационного измерения, в пределах которого господствует логика субординационных (Человеком без опоры на безусловные объективные ценности устанавливаемых, а потому и произвольно изменяемых и заменяемых) соотношений, ценности, идеалы, нормы, максимы, императивы, святыни и т. д. зачастую усложнены, условны и относительны: они допускают качественно двусмысленное или многосмысленное толкование. Ведь, как справедливо замечает Непомнящий: «Поступать по совести, по правде, по простым понятиям о добре бывает трудно, но вовсе не сложно: ведь правду знают все» [30, с. 33].

Кардинальнее различие этих двух измерений очень ярко просматривается на различии двух типов этической (т.е. неинституционализованной нормативной) регуляции жизнедеятельности – нравственности и морали, как оно постулируется А.С. Арсеньевым. «Нравственность связана с потенциальной универсальностью человека как трансцендирующего бесконечного существа, и потому её принципы безусловны, безоговорочны и всеобщы.

Мораль связана с актуальной ограниченностью человека как члена той или иной социальной группы в их наличном бытии и представ-

---

<sup>9</sup> «... Для зла и нечестности всегда есть причины, мы интуитивно их всегда ищем, и никогда их не ищем для добра и честности» [18, с. 12].

ляет собой конечную систему норм и правил. Она не общечеловеческая, а всегда групповая (сословная, классовая, национальная и т.д.)» [1, с. 78]. Иными словами, нравственность относится к социально-культурному, тогда как мораль – к социумно-цивилизационному измерению. «Индивид, всегда руководствующийся только моральными нормами, – это человек, хорошо адаптированный к социуму» [1, с. 82].

Личность с её атрибутами может входить и входит (по логике сошествия в Ад) в цивилизационно-социумное измерение. Однако последнее не способно принять её как таковую, т.е. аутентично. Воспринятая в определениях данного измерения, она оценивается как аномалия этого измерения (как «вопрекист», «чудак», «юродивый», «дурак», «возмутитель спокойствия», которому почему-то «больше вех надо» и т.п.). Ведь Личность, нисходя в цивилизационно - социумное измерение, уже самим фактом своего присутствия в нём (не говоря уже о личностном поступке и действии) трансцендирует (хотя бы идеально, если не реально) всё это измерение как таковое, а не только тот или иной его сектор, ту или иную его форму, тот или иной его атрибут.

В свете безусловной ценностной иерархии культурно-социальное измерение является более высоким уровнем организации Универсума по сравнению с измерением цивилизационно-социумным. Объективно-онтологическое соотношение их не эволюционно, но инволюционно: первое отнюдь не развивается из второго; второе не производно от первого. Конечно, оба измерения не могут существовать одно без другого. Но при торжестве указанной иерархии цивилизационно - социумное измерение существует как лишь необходимый и неизбежный подчинённый момент измерения культурно-социального и как дополнение к нему; его сфера и границы определяются последним.

В данном пункте, в частности, заключается принципиальное отличие представленного в данной работе понимания как сущности, так и в особенности соотношения Культуры и Цивилизации от того, которое восходит к О. Шпенглеру. Как известно, Цивилизация понимается последним «как органически-логическое следствие, как завершение и исход культуры...» [41, с. 163]<sup>10</sup>. Как исторический фазис развития Культуры понимал Цивилизацию и Н.А. Бердяев, не принимавший в то же время шпенглеровскую модель замкнутых локальных Культур. Правда, он полагал, что помимо вырождения Культуры в Цивилизацию возможен «ещё путь религиозного преобразования жизни, путь

---

<sup>10</sup> Эксплицитную характеристику соотношения Культуры и Цивилизации в трактовке О. Шпенглера см: [41, с. 163 – 164].

достижения подлинного бытия» [13, с. 173]<sup>11</sup>. Поскольку культуро-цивилизационные образования в ходе Истории принимают конкретные формы, то можно согласиться со словами О. Шпенглера (но не с тем смыслом, который он в них вкладывает), что «у каждой культуры есть своя собственная цивилизация» [41, с. 163].

Возвращаясь к собственной концепции, отметим, что вся донныне протекающая человеческая История (и такова она в обозримой перспективе, если таковая у неё ещё есть) характеризуется двумя особенностями. Во-первых, цивилизационно-социумное измерение постепенно отделилось от культурно-социального измерения и превратилось в самостоятельную сферу. Во-вторых, социумо-центристская тенденция на протяжении всего периода предыстории человеческого общества и царства необходимости вообще (в Марксовом смысле этих понятий) является неизмеримо преобладающей. Вследствие этого на определённой ступени Истории (конкретнее: при переходе от архаического типа Общества к антагонистическому) произошла, так сказать, онтологическая инверсия в соотношении указанных измерений: иерархия была оттеснена субординацией. С этого времени цивилизационно - социумное измерение стало господствующим в историческом процессе: оно подмяло под себя тенденцию абсолютного движения становления, и архитектурная организация социально-культурного измерения в Истории теперь осуществляется и бытийствует под многослойными напластованиями структур цивилизационно-социумного измерения. Вот почему на протяжении длительного времени в бытии Человека преобладает деятельностное начало. Разумеется, эта инверсия не отменила самоё объективную ценностно-смысловую иерархию в Универсуме: торжество низшего над высшим отнюдь не превратило тем самым это низшее в объективно-онтологически высшее. Господство низшего над высшим есть лишь форма превратного, извращённого бытия человеческого Общества и человеческой Истории.

В антагонистических типах Общества само социумно - цивилизационное измерение расщепляется внутри себя (или, если угодно, удваивается) на две сферы и, кроме того, действительное соотношение между ними переворачивается, ставится с ног на голову, стало быть, извращается. Возникает это вследствие разделения и расщепления Человека (главным образом, его субъектной достаточности) и, прежде всего, расщепления предметной деятельности и обусловленной этим атомизацией индивидов. В общих чертах это осуществляется сле-

---

<sup>11</sup> Собственно говоря, бердяевская концепция соотношения Культуры и Цивилизации гораздо сложнее, но здесь этому уделять внимание нет никакой возможности.

дующим образом. Определённая конкретность бытия индивидов (локализованная в некую относительно замкнутую социумную сферу) стихийно редуцируется к какому-либо своему абстрактно-всеобщему моменту, который и полагается затем как то основание, на котором, и то измерение, внутри которого они фигурируют друг для друга как существа(персонажи) общественные – в отличие от их бытия в сфере приватной жизни. Эта возникшая вследствие редукции сфера наделяется самостоятельностью относительно той сферы, которая к ней редуцирована. Затем происходит перевёртывание (и, стало быть, извращение) отношения между этими сферами: результат редукции – редуцированная конкретность (по своему содержанию являющаяся абстрактной всеобщностью) – предстаёт теперь как нечто исходное и сущностное, в то время как то, что редуцируется – т. е. действительная конкретность – предстаёт как всего лишь форма проявления и обнаружения результата. Как отмечает Маркс, здесь «дело обстоит не так, что абстрактно всеобщее имеет значение свойства конкретного, но, наоборот, так что чувственно-конкретное имеет значение всего лишь формы проявления, или определённой формы осуществления абстрактно-всеобщего» [44, S. 63412 – 15].

Это отчётливо обнаруживает себя в буржуазном Социуме. Как отмечает К. Г. Маркс, «человек не только в мыслях, в сознании, но и в действительности, в жизни, ведёт двойную жизнь, небесную и земную, жизнь в политической общности, в которой он признаёт себя общественным существом, и жизнь в гражданском обществе, в котором он действует как частное лицо, рассматривает других людей как средство, низводит себя самого до роли средства и становится игрушкой чуждых сил» [20, с. 390 – 391]<sup>12</sup>. Так и получается, что в той мере, в какой люди живут не частной, а общественной жизнью, они выступают как персонификации тех или иных функций – политических,

---

<sup>12</sup> «Гражданское общество и государство оторваны друг от друга. Следовательно, и гражданин государства оторван от гражданина как члена гражданского общества. Человеку, таким образом, приходится подвергнуть самого себя существенному раздвоению. Как действительный гражданин он находит себя в двойной организации: в бюрократической, – она представляет собой внешнее формальное определение потустороннего государства, правительственной власти, не затрагивающей гражданина и его самостоятельной действительности, – и в социальной, в организации гражданского общества. Но в последней он, в качестве частного лица, стоит вне государства; эта организация не касается политического государства как такового. Первая организация есть государственная организация, материей которой всегда составляет гражданин. Вторая организация есть гражданская организация, для которой государство не является материей. В первой организации государство выступает как формальная противоположность по отношению к гражданину, во второй организации гражданин сам выступает как материальная противоположность по отношению к государству» [21, с. 307]. См. также: [28, с. 134].

экономических, правовых и иных «категорий». При этом «категория задаёт общую принципиальную схему и принцип поведения агенту производства (или функционеру социального института), поскольку он её в себе персонифицирует» [2, с. 158]. Но, как говорит К. Маркс: «Человек более бесконечен, чем гражданин государства, и... человеческая жизнь более бесконечна, чем политическая жизнь» [22, с. 447].

Культура едина и многолика; множество уникальных культур – это способ бытия единой общечеловеческой культуры. Но внутренне едина и каждая особенная, определённая культура. При этом «единство определённой культуры – это открытое единство» [10, с. 455]. Но и вся Культура в её целом – открытое единство, находящееся в абсолютном движении становления. Однако то, что культура вынуждена осуществляться, развиваться и совершенствоваться под мощным спудом Цивилизации, наложило печать на её способ существования. Имманентное единство общечеловеческой Культуры больше виртуально, чем актуально. Актуально особенные культуры дискретны и локальны, а потому и относительно замкнуты, т. е. до известной степени цивилизационно-морфны. И, тем не менее, их взаимоотношение осуществляется по логике паритетности и взаимной открытости. «Чужая культура, – отмечает Бахтин, – только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже (но не во всей полноте, потому что придут другие культуры, которые увидят и поймут ещё больше). Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом; между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур. <...> При такой диалогической встрече двух культур они не сливаются и не смешиваются, каждая сохраняет своё единство и открытую целостность, но они взаимно обогащаются» [10, с. 457]. И тем самым обогащается общечеловеческая Культура.

Цивилизация как таковая также существовала и существует в форме локальных цивилизаций. Они, однако, внутренне более изолированы друг от друга, ибо в принципе само-замкнуты и свое - центричны. И если в Culture (т. е. у человека Culture) три смысловых поля – поле полезностей, поле устремлённостей и собственно креативное поле (см. о них: [7, с. 433 – 434]) – соотносятся по логике иерархии (т. е. здесь низшие уровни подчинены высшим и бытийствуют под их эгидой), то в Цивилизации (т.е. у человека цивилизации) доминируют (с переменным успехом, а потому и конкурируют между собой) поле полезностей (иначе: потребностно-полезностный уровень) и поле устремлённостей (иначе устремлённо-ценностный уровень). Цивилизационно-социумное измерение, цивилизация формирует, санк-

ционирует и обеспечивает отношение полезности, или использования, отношение противоборства и покорительства по отношению к Природе, Культуре, к другим цивилизациям и к Универсуму в целом. Она возводит в ранг универсальности логику хитрости и свое-мерия, в объективе которых исчезает в-себе и для-себя-бытие локальной культуры или другой цивилизации (для Цивилизации как таковой не существует различия между Культурой и Цивилизацией).

Ещё одной сущностной особенностью бытия Цивилизации, её атрибутом является антропоцентристское отношение к Миру. Антропоцентризм есть такая философско-мировоззренческая (и могущая выступать также и как бытийственно-практическая) позиция, согласно которой земное человечество, во-первых, является единственным разумным сообществом в Универсуме, во-вторых, представляет собой высшую ступень космической эволюции. Одержимый антропоцентризмом Человек возводит себя в самый центр и на самую вершину Универсума, который якобы предоставлен ему в распоряжение в одностороннем порядке. Существует два типа антропоцентризма – активный и пассивный. Первый утверждает Человека в центре и на вершине Вселенной непосредственно. В своей практической ипостаси он явил себя той практикой мироотношения, которая привела человечество на грань глобальной экологической катастрофы. Пассивный антропоцентризм утверждает Человека в центре и на вершине Мироздания опосредствованно – во внешне выраженной в форме принижения онтологического статуса человека перед лицом антропоморфного, человеко-образного Бога. «Пассивный антропоцентризм, – отмечает Г.С. Батищев, – утверждает себя в форме инакоцентризма, в частности – теоцентризма. Это – признание Высших Сфер, включённое внутрь той же самой самозамкнутой жизни, того же самого ограниченного кругозора. Такова потребительская религиозность: она не зовёт человека преодолевать своё несовершенство и слепоту, не обязывает его преобразовывать своё бытие во всех сторонах. Она включается в ограниченное бытие и ставится рядом с прочими его сторонами как пристройка, как придаток, как их санкция, священный инструмент и облачение» [8, с. 407, прав. стбц]. Но данный тип антропоцентризма лежит и в основании так называемых авраамических религий – иудаизма, христианства и ислама.

Принципиально различны способы бытия Человека Культуры и Человека Цивилизации. Если взять их в чистом виде, то картина предстаёт следующей. Человек Культуры – это преимущественно Личность. Разумеется, никто не рождается личностью. В своём онтогенетическом развитии каждый человек должен бы пройти три стадии –

стадию всего лишь индивида, стадию индивидуальности и стадию личности. На этом завершается его конечное развитие и начинается бесконечное совершенствование. Быть Личностью – значит находиться в постоянном само-совершенствовании. Всё это вместе – и развитие, и совершенствование – охватывается тем, что К. Маркс называл абсолютным движением становления. В условиях Цивилизации Человек редко достигает стадии Личности. Здесь подавляющее большинство людей, достигнув взрослого состояния, так и задерживается до конца дней своих на стадии индивидности. Многие поднимаются на стадию индивидуальности и завершают своё земное существование данной стадией, не рискнув, не пожелав или же не сумев подняться выше. И лишь очень немногие достигают личностного уровня. И всё дело в том, что для того, чтобы стать личностью, человек должен преодолеть инерцию своего развития и встать на путь своего совершенствования. А это требует от человека невероятных целесообразных усилий. Тем более что Цивилизация этому препятствует.

Способом бытия Человека как Личности является Поступок, как он характеризуется М.М. Бахтиным. М.М. Бахтин. Он понял и раскрыл поступок не только как нечто, что имеет место в человеке наряду со всем прочим, но как фундаментальное основание всего собственно человеческого. С этой точки зрения всё в человеке есть его конкретный поступок. «Каждая мысль моя с её содержанием есть мой индивидуально-ответственный поступок, один из поступков, из которых слагается вся моя единственная жизнь как сплошное поступление, ибо вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок: я поступаю всею своею жизнью, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни – поступления» [11, с. 8]<sup>13</sup>.

Каждый поступок конкретен и осуществляется в конкретном культурно-историческом хронотопе как некоем пункте здесь-и-теперь, в котором единственным образом фокусируется «единственное событие совершаемого бытия». Я как субъект, вот этот и в данное здесь-и-теперь неповторимый, конкретно причастен «к единственному бытию-событию... и я причастен бытию единственным и неповторимым образом, я занимаю в единственном бытии единственное, неповторимое, не-заместимое... место. <...> И вокруг этой единственной точки располагается всё единственное бытие единственным и неповторимым образом» [11, с.с. 38, 39]. При этом речь, конечно, идёт не о дурной индивидности, а о полноценном субъектном личностном бытии внутри полноценно-конкретного в момент и в точке здесь-и-теперь

---

<sup>13</sup> Например: «я мыслю – поступаю мыслью» [11, с. 36].

культуро-исторического и через него – всего универсального Бытия. «Единственность наличного бытия – нудительно обязательна». Это – «факт моего не-алиби в бытии, лежащий в основе само́ конкретного и единственного долженствования поступка...» [11, с. 39]. И с этого единственного содержательно напряжённого хронотопа, со своего единственного в его определении здесь-и-теперь, и в этом смысле – из себя, и живёт, т. е. каждый раз поступает субъект. Но «жить из себя, со своего единственного места, отнюдь ещё не значит жить только собою...», «жить из себя не значит жить для себя, а значит быть из себя ответственно участным, утверждать своё нудительное действительное не-алиби в бытии» [11, с.с. 45, 46].

Современный человек – это преимущественно человек Цивилизации, а вовсе не человек Культуры, а современная планетарная человеческая действительность – это преимущественно действительность Цивилизации, состоящей из ряда больших и малых цивилизаций, во мраке которой кое-где светятся искорки Культуры.

Если культуры способны к полифонированию или, как минимум, к диалогу, то цивилизации по самому существу своему монологичны, ибо свое-центричны и свое-мерны. И хотя С.П. Хантингтон абсолютизирует момент противостояния между цивилизациями<sup>14</sup>, тем не менее, имеет смысл вместе с ним говорить о цивилизационных разломах. Конфронтационность – вот логика взаимоотношения цивилизаций. Она не непременно агрессивна по форме, она может быть и пассивно-отстранённой. Но от этого она не перестаёт быть конфронтацией. Если для культур различие, их уникальность, есть основание для полифонирования и диалога<sup>15</sup>, то для цивилизаций оно – основание для противостояния и вражды. Как отмечает Хантингтон, «различия между цивилизациями не просто реальны. Они – наиболее существенны. Цивилизации несхожи по своей истории, языку, культуре, традициям и, что самое важное, – религии. Люди разных цивилизаций по-разному смотрят на отношения между Богом и человеком, индивидом и группой, гражданином и государством, родителями и детьми, мужем и женой, имеют разные представления о соотносительной значимости прав и обязанностей, свободы и принуждения, равенства и иерархии. Эти различия складывались столетиями. Они не исчезнут в обозримом будущем. Они более фундаментальны, чем различия между политиче-

---

<sup>14</sup> «Мы, – утверждает он, – знаем, кто мы такие, только тогда, когда осознаем, кем мы не являемся и кому противостояим» [40, с. 133; курсив мой. – А. Х.].

<sup>15</sup> «Лишь индивидуальные, самобытные культуры, не утратившие своей внутренней силы, способны выживать как причастные Единому, мировой культуре и через неё – всему человечеству. Безликость же смерти подобна, предвестник гибели» [16, с. 29].



скими идеологиями и политическими режимами» [39, с. 35].

Цивилизациям присущ аксиатический свое-центризм и догматизм: свои ценности почитаются подлинными, чужие – ложными. Свои ценности следует-де распространять и даже насаждать, чужие же – отвергать и даже искоренять. Особенно ярко монополия на подлинность чтимых ценностей проявляется в конфессионально оформленных религиях. Г.С. Померанц пишет: «Великие мировые религии, вышедшие когда-то за рамки племён, привели к духовной интеграции огромных регионов, создали каждый целый мир, христианский мир, мир ислама и так далее, но сегодня они играют двойственную роль: сближают – более или менее – народы одного региона, одного традиционного мира; а в глобальных масштабах христианство, ислам, индуизм, буддизм сами стали чем-то вроде новых племён. Мир вышел за рамки древних регионов, мир стал единым, а религиозные культуры остались разными, и они сталкиваются друг с другом в одном информационном пространстве. ... И религиозные различия сплошь и рядом используются как знамя войны. Почти во всех кровавых конфликтах современности они используются как знамя войны» [32, с. 450]. Но так было и в прошлом. Христианство «переболело» Крестовыми походами и Инквизицией несколько столетий тому назад; ислам – более молодая конфессия – «болеет» фундаментализмами и религиозными войнами сегодня. «Границы исламского мира, – констатирует С. Хантингтон, – везде и всюду залиты кровью» [39, с. 40].

Но всё это говорит не в пользу тезиса о том, что одна конфессия хороша, а другая дурна. Это говорит о кризисе конфессиональной формы религиозности как таковой, т. е. в конечном счёте о кризисе социумно-цивилизационной её организации. И это же – одна из форм глобального кризиса современной цивилизации вообще. К настоящему времени не только конфессионально оформленная религиозность исчерпала себя и зашла в тупик<sup>16</sup>, исчерпала себя и зашла в тупик современная Цивилизация вообще. Её продолжающееся господство над Культурой чревато гибелью и Культуры, и её самой.

Нынешняя картина, согласно Хантингтону, такова: «...Конфликт цивилизаций разворачивается на двух уровнях. На микроуровне группы, обитающие вдоль линий разлома между цивилизациями, ведут борьбу, зачастую кровопролитную, за земли и власть друг над другом. На микроуровне страны, относящиеся к разным цивилизациям, соперничают из-за влияния в военной и экономической сфере, борются за контроль над международными организациями и третьими странами,

---

<sup>16</sup> См. об этом: [38] и [17].

стараясь утвердить собственные политические и религиозные ценности» [39, с. 37; курсив мой. – А. Х.]. Разумеется, эта картина не полная. Ведь под нагромождениями цивилизаций идёт, продолжается культуросозидательная работа, поверх цивилизационных разломов и конфликтов цивилизаций осуществляется меж-культурное полифонирование, осуществляются культурные синтезы. Не будь этого, цивилизации бы уже давно уничтожили друг друга, а уцелевшая бы захирела. Цивилизация лишь паразитирует на культуре, питается ее соками. Но к началу третьего тысячелетия от Рождества Христова этот процесс паразитирования принял такие масштабы, что человечество недвусмысленно поставлено перед альтернативой: или встать на путь высвобождения Культуры из-под гнета Цивилизации и постепенного, но неуклонного подчинения ей последней, или перестать существовать вообще. Третьего тут не дано.

В своё время Я.А. Мильнер-Иринин писал: «Счастье человека – в том, чтобы вносить разумное в окружающую его слепую, а потому жестокую общественную и естественную действительность, в том, чтобы этим самым творить новый, свободный, очеловеченный мир, в котором не имели бы места бесчисленные безобразия, одинаково оскорбляющие и чувство истины, и чувство правды, и чувство красоты, одним словом, оскорбляющие нравственное достоинство человека. Счастье человека и человечества – в творчестве мира, в котором сущее слилось бы с должным, в котором разумное стало бы действительным, а действительность разумной» [29, с. 368]. То есть оно – в преодолении господства в Истории царства Цивилизации и в утверждении царства Культуры.

Такова в предельно общих чертах наша картина соотношения Культуры и Цивилизации.

#### Литература

1. Арсеньев А. С. Проблема цели в воспитании и образовании. Научное образование и нравственное воспитание // Философско - психологические проблемы развития образования. - М., 1981.
2. Батищев Г. С. Понятие целостно развитого человека и перспективы коммунистического воспитания // Проблема человека в «Экономических рукописях 1857 – 1859 годов» К. Маркса. - Ростов-на-Дону, 1977.
3. Батищев Г.С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научн. доклада на соиск. уч. степени д-ра филос. наук. - М., 1989.
4. Батищев Г.С. Корни и плоды. Ультиматные уроки из глобально

- экологической ситуации // Культура и перестройка. Нормы, ценности, идеалы. - М., 1990.
5. Батищев Г.С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности // Деятельность: теории, методология, проблемы. - М., 1990.
  6. Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. - СПб., 1997.
  7. Батищев Г.С. Диалектика как логика мировоззрения целостно развитого человека, как логика его творческого отношения к миру и к самому себе: перспективы // Он же. Избранные произведения. - Алматы, 2015.
  8. Батищев Г.С. Тезисы не к Фейербаху // Он же. Избранные произведения. - Алматы, 2015.
  9. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского // Он же. Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 6. «Проблемы поэтики Достоевского», 1963. Работы 1960-х – 1970-х гг. - М., 2002.
  10. Бахтин М. М. <Ответ на вопрос редакции «Нового мира»> // Он же. Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 6. «Проблемы поэтики Достоевского», 1963. Работы 1960-х – 1970-х гг. - М., 2002.
  11. Бахтин М. М. <К философии поступка> // Он же. Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. - М., 2003.
  12. Бахтин М. М. 1961 год. Заметки // Он же. Собрание сочинений. В 7-и т. Т. 5. - М., 1996.
  13. Бердяев Н. А. Смысл истории. - М., 1990.
  14. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Он же. Царство Духа и царство Кесаря. - М., 1995.
  15. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря // Он же. Царство Духа и царство Кесаря. - М., 1995.
  16. Григорьева Т. П. Дао и Логос. Встреча культур. - М., 1992.
  17. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Вне религии: этика для целого мира. - Новосибирск, 2013.
  18. Мамардашвили М. К. Философия и личность // Человек. 1994. № 5.
  19. Маркс К. Дебаты шестого рейнского ландтага (статья третья). Дебаты по поводу закона о краже леса // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. - М., 1955.
  20. Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. - М., 1955.
  21. Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. - М., 1955.
  22. Маркс К. Критические заметки к статье «Пруссака» «Король прус-

- ский и социальная реформа» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. - М., 1955.
23. Маркс К. Теории прибавочной стоимости (IV том «Капитала»). ч. 2 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 26. Ч. II. - М., 1963.
24. Маркс К. Павлу Васильевичу Анненкову, 28 декабря [1846 г.] // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 27. - М., 1962.
25. Маркс К. Критика политической экономии (черновой набросок 1857 – 1858 годов). [Первая половина рукописи] // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 46. Ч. I. - М., 1968.
26. Маркс К. Критика политической экономии (черновой набросок 1857 – 1858 годов). [Вторая половина рукописи] // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 46. Ч. II. - М., 1969.
27. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице её представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков // Они же. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 3. - М., 1955.
28. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // Они же. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 2. - М., 1955.
29. Мильнер-Иринин Я. А. Этика, или Принципы истинной человечности. - М., 1999.
30. Непомнящий В. С. Поэзия и судьба. Над страницами духовной биографии Пушкина. - М., 1987.
31. Письма Махатм. - Самара, 1993.
32. Померанц Г. Диалог культурных миров // Лики культуры. Альманах. Т. 1. - М., 1995.
33. Рёрих Н.К. Привет нашим обществам культуры // Он же. Избранное. - М., 1979.
34. Рубинштейн С. Л. Человек и мир. - М., 1997.
35. Ухтомский А.А. Заслуженный собеседник. Письма к Е.И. Бронштейн - Шур (1927 – 1941) // Он же. Лицо другого человека. Из дневников и переписки. - СПб., 2008.
36. Флоренский П. А. У водоразделов мысли. (Черты конкретной метафизики). [Ч. 1] // Он же. Сочинения. В 4-х т. Т. 3 (1). - М., 1999.
37. Хамидов А.А. Материя и форма // Диалектическая логика. Категории сферы сущности и целостности. - Алма-Ата, 1987.
38. Хамидов А.А. Конфессионально оформленная религия как социокультурный фактор // Религия в политике и культуре современного Казахстана. - Астана, 2004.

39. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1.
40. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и что оно может означать для России // Общественные науки и современность. 1995. № 3.
41. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. - М., 1993.
42. Элиас Н. Процесс цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. - М.; СПб., 2001.
43. Marx K. *Ökonomische Manuskripte 1857/58*. Text. 2. Tl // Marx K., Engels F. *Gesamtausgabe (MEGA)*. 2. Abt. Bd. 1. Text. 2. Tl. Berlin, 1981.
44. Marx K. *Das Kapital. derpolitischen Ökonomie. Erster Band*, Hamburg, 1867 // Marx K., Engels F. *Gesamtausgabe (MEGA)*. 2. Abt. Bd. 5. Text. Berlin, 1983.

**Возняк В.С.**

## **КУЛЬТУРА – ПОРОЖДАЮЩЕЕ ОСНОВАНИЕ, ЦИВИЛИЗАЦИЯ – УСЛОВИЕ**

Цивилизация и культура, взятые внутрь творческой личности, означают следующее: культура – это связь между людьми в их творчестве, цивилизация – это сила вещей.

Михаил Пришвин [10, с. 283]

Различение цивилизации и культуры имеет такое же значение, как и различение рассудка и разума. В первом случае идет речь о способах бытийствования содержания человеческого мира; во втором - о формах отношения человека к этому содержанию. Как свидетельствует опыт, неразличение культуры и цивилизации приводит к редукции культуры до цивилизации, равным образом как неразличение рассудка и разума оборачивается представлением мышления в образе специфически рассудочной деятельности. Равно как и безразличие к различению морали и нравственности неизбежно приводит к подмене второго первым. Подобное сведение к низшему достаточно естественно в условиях отчужденной социальности. Если рассудок имеет слабость к марали и морализаторству, то разум несет в себе самую безусловную нравственную само-определенность. Если рассудок ориентирован на

**цивилизацию, то разум - на культуру.**

Для *рассудка* бытие сводится к совокупности внеположенных объектов-вещей. Тут мы имеем дело с привычной установкой сознания («здорового смысла»), когда под «бытием» понимается то сущее, которое протекает во времени и локализовано в пространстве. Для разума же мир есть нечто многоуровневое, не редуцируемое только к внешности и вещности. Разум ориентирован на **субъектность** бытия, на нечто под-лежащее за непосредственно воспринимаемой эмпирической вещностью и полное собственной жизни и собственных смыслов.

По-видимому, нельзя не согласиться с Н.А. Бердяевым в том, что всякая культура есть *культура духа*, что всякая культура имеет духовную основу как продукт творческой работы духа над природными стихиями [2, с. 188]. Несмотря на то, что субстанцией общественно-человеческого бытия является предметно-практическая деятельность людей, основой культуры как культуры есть дух - если, разумеется, культуру отличать от цивилизации как системы исторически выработанных **средств** обеспечения человеческого жизненного процесса на достаточно развитой технологической основе, а дух не сводить лишь к науке, искусству и религии.

Культура, как пишет А.А. Хамидов, есть «действительность, мир человека, соответствующий собственному понятию, своему адекватному месту и назначению в универсуме» [12, с. 14]. Цивилизация – это как бы вырожденная культура. В условиях отчуждения именно цивилизация выступает на передний план человеческой действительности, загораживая собой культуру и оттесняя ее на периферию.

Однако культура – первична, «цивилизация же производна от нее; она есть лишь окоченелая и в той или иной степени замкнутая на себя культура» [12, с. 14-15]. Цивилизация питается соками культуры, как бы паразитирует на ней. Хотя, в то же время, цивилизация, возможно, и в какой-то мере предохраняет культуру от сплошной деградации от вырождения в доцивилизационное варварство.

Для Освальда Шпенглера культура и цивилизация соотносятся как «живое тело душевности и ее мумия». «Человек культуры, - говорит Шпенглер, - живет внутренней жизнью, цивилизованный человек –вешней, в пространстве, среди тел и “фактов”. Что один понимает как судьбу, другой понимает как взаимосвязь причины и следствия» [13, с. 539]. Цивилизация следует за становлением как ставшее, за жизнью – как смерть, за развитием – как оцепенение. «**Чистая** цивилизация, как исторический процесс, состоит в постепенной выемке ставших неорганическими и отмерших форм» [13. с. 154].

Согласно концепции киевского философа Алексея Босенко человеческая история протяженна в пространстве и во времени, она необходима и детерминирована. Культура же именно как культура лишена протяженности и детерминации, существуя вне пространства и вне времени как чистое становление, единство бытия и ничто [см.: 5]. В таком случае культура выступает способом непосредственного синтеза опыта рода «человек» в человеческую самость, способом завершения субстанциального содержания человеческой истории в живом переживании, в живой способности. Отношение к человеческому миру как к собственно *культуре* означает снятие рассудочной структурированности и каузальности, пространственно-временной дискретности. Каждый исторический феномен как творение человеческого духа предстает тогда не как объект усвоения, накопления, насыщения (и пресыщения), оценки и использования, существующий «там» и «тогда», а выступает зеркалом моей собственной сущности, моим собственным основанием; он синтезирует во мне человеческое, вечное и абсолютное (значит, и сверхчеловеческое); он выступает формой выражения и осуществления моего «здесь-теперь» переживания; он продолжает себя и пресуществляет себя в моей деятельности, но в такой, которая является имманентно *свободной и бескорыстной*. Культура как культура раскрывается и живет в деятельности, лишенной внешней целесообразности. Культура, как утверждает К.А. Свасьян, есть «человек, взятый во всем потенциале осмысленных свершений; она – культ (точнее – культивация) человеческого бытия, мучительная и долгосрочная возгонка этого бытия от данности материала до ослепительной художественной формы» [11, с. 228]. – Вот почему отношение к миру как к культуре совпадает с *разумно-диалектическим* (одновременным и по существу – *нравственным*) отношением.

Рассудочная ориентация на содержание человеческого мира связана с рассмотрением последнего под углом зрения *полезности*, – что как раз характерно для цивилизации. Рассудок сам по себе представляет, так сказать, *цивилизационный* момент, механизм мышления. Рассудок – это «цивилизованное мышление». А еще точнее - рассудок есть цивилизация мышления, цивилизность мысли. Можно согласиться с Гастоном Башляром, что рассудочный, формально-логические требования являются «требованиями вежливости духа» [1, с. 311]. – Но именно «вежливости», не более. В повседневной жизни мы ведь как-то интуитивно различаем просто *вежливого* человека от собственно *культурного*, различаем обходительность, «воспитанность» и культурность. Хотя, честно говоря, посреди всеобщего хамства нашего жития-бытия «цивилизованность» и «культурность» просто неразли-

чимы из-за острейшего дефицита как одного, так и другого.

Диалектический разум – это **культура** мышления и одновременно – всеобщий способ репрезентации, *присутствия культуры именно в качестве культуры в жизнедеятельности человека*, в субъективном духе. Диалектика – это не культ ума, но просто – **культура** ума. Ума не «отвлеченного», но – **вовлеченного**. Об этом же – у Н.А. Бердяева: «Разум должен прекратить свое изолированное, отсеченное существование и органически воссоединиться с цельной жизнью духа, только тогда возможно в высшем смысле разумное познание» [3, с. 54]. Правда, как это возможна «цельная жизнь духа» без разума, с которой разуму следует воссоединиться, прийти на покаяние?... На мой взгляд, возвращение «блудного сына» в цельную жизнь, по существу своему, есть вос-создание «цельной жизни духа», ее образование, обретение образа. Может ли «дух» жить цельной жизнью, если ум-разум его покинул?

Бытие, по Н.А. Бердяеву, дано нам в опыте живом, цельном, не рассудочно-рационализированном, не рассеченном на субъект и объект. Именно подобный опыт и является условием, а вернее, – «эфиром» встречи с культурой. В пределах расчленения на «субъект» и «объект» культуры как культуры – нет. Хотя она всегда нам предстает как «внезаходимость», она не есть объект. Инкрустированные в громоздкое, распухающее тело современной цивилизации «памятники культуры», «памятники прошлого», «произведения искусства» – *еще не культура*. Но они **могут стать ею** при определенной духовной установке субъекта, вступающего в общение с ними вне всякой детерминированности и внешней целесообразности.

Поэтому культура как сущность предельно **диалектична**: любые попытки ухватить ее как вещь обречены на поражение. Вещь – зафиксировал, а культура – ускользнула. Культура так или иначе предстает общением культур, формой «диалога культур» как общения личностей потенциально различных культур. Предметное поле культуры – это не наличное бытие анонимных продуктов труда или потребления, это – **произведения**. Культура является сферой произведений как феноменов культуры. Культура – это форма самодетерминации индивида в горизонте личности, форма самодетерминации нашей жизни, сознания, мышления. «Бытие в культуре, – пишет В.С. Библер, – концепцию культуры которого я только что воспроизвел в последних констанциях, – общение в культуре есть общение и бытие на основе произведения, в идее произведения» [4, с. 291].

Для обоснования тезиса о *культуре как порождающем основании* следует обратиться к идейному наследию выдающегося российского



философа Феликса Трофимовича Михайлова (1930-2006), творчество которого малоизвестно в современной Украине и не стало предметом ни тщательного изучения, ни серьезного переосмысления и вовлечения в исследовательский философский и культурологический контекст. Ф.Т. Михайлов никогда не был сторонником жесткой демаркации между философией, психологией и культурологией, не искал пресловутых «междисциплинарных подходов», а мыслил чисто философски, глубоко, рефлексивно. Последняя прижизненная книга мыслителя – «Самоопределение культуры. Философский поиск» (М., 2003). В предыдущие годы он издает работу «Культурология как основа общего человековедения», – тут само название очерчивает специфику авторского подхода.

Российский философ четко разделяет нереплексивные (эмпиристские) и рефлексивные теории и поэтому пробует построить основы культурологи по образцу высокой, фундаментальной теории. Он считает, что все фундаментальные теории определяют себя постулативным выбором (ограничением) своего предмета и живой историей своих проблем. Потому и предмет теории культуры – не красочные картинки всего созданного человеком, а те средства и способы чувственного осмысления и преобразования мира бытия – внутреннего мира человека, совершенствованием которых люди формируют, развивая, свои способности творчески переосмысливать свое бытие в мире и бытия мира в своем сознании. Понятно, при таком подходе собственно философская методология «срабатывает» в каждой точке размышления, а поэтому Ф.Т. Михайлов и не ищет какой-либо особенной «культурологической» методологии.

Для понимания культуры как порождающего основания принципиальное значение имеет михайловская *концепция «обращений»*. Философ разделяет тезис К. Маркса о сущности человека как ансамбле общественных отношений, однако при этом различает *социальное* и *общественное*, считая первое превращённой формой собственно общественного. Общественное как таковое автор выводит из *общения*, а его радикально углубляет до *обращения* как субъективно мотивированного эмоционально насыщенного отношения *изнутри субъективности* человеческого индивида к субъективности других, и тем самым – к себе. Именно здесь надо искать онтологию культуры. Культура является «*исторически всеобщей категорией бытия – бытия человеческого*» [8, с. 258]. Дело в том, что «своим происхождением, расселением, выживанием и развитием люди обязаны постоянному поиску со-мыслия и со-чувствия в общем деле преобразования условий и средств жизни (только потому, кстати сказать, и целесообразного,

осознаваемого преобразования)...» [8, с. 259-260].

Культура есть то, что порождает и сохраняет человека. А «порождающим и сохраняющим человека отношением было, есть и навсегда останется отношение к субъективности других людей, ищущее *сочувствия, со-мыслия (со-знания) и со-гласия в со-действии с ними*, формирующее мотивацию их поведения, способное обеспечить *расширенное воспроизводство* средств к жизни и главных его условий: самоорганизующейся общности людей, креативной и когнитивной духовной и духовно-практической его продуктивности» [9, с. 500].

Ф.Т. Михайлов понимает *обращение* и как механизм порождения культуры, и как механизм ее развития, и как механизм ее освоения в онтогенезе. Все универсалии культуры так или иначе ориентированы на внутренний, субъективный мир человека, который понимается как «я», расширенное в культурно-исторической перспективе. Все формы культуры приобретают свою действительность только в актах живого обращения людей друг к другу (и тем самым – в самом себе). При этом они (формы культуры) сами становятся средствами осмысленного, эмоционально-насыщенного и выразительного обращения, которое всегда адресно и предполагает отзыв и ответ. При этом утверждается и аргументируется принципиальная тождественность интер- и интра-субъективности культуры людей, тождественность всегда индивидуальных и всегда надындивидуальных сил их общей истории.

Ф.Т. Михайлов так определяет культуру: «*культура* есть не что иное, как предпосылка, процесс и результат творения людьми жизненно необходимых им *обращений* друг к другу и к себе самим. Но тем самым она – творение и сотворённость *представлений, переживаний, аффектов, воли и мыслей* и всех иных субъективных мотивов жизнедеятельности человека, ставших предметом осмысленного переживания и *для них самих* в своей адресованной другим (и себе) *овнешнённости*» [7, с. 266]. А вот это же определение по-иному: «... **культура** – не что иное, как процесс постоянного творения внешней обращённости беспокойной души человеческой к субъективности других людей, столь же настойчиво ищущих сочувствия в осмысленном освоении своего трагически одинокого и всегда общественного (лишь в общении, через обращение к другим возможного) бытия» [7, с. 266].

В поисках постулатов фундаментальной теории культуры российский мыслитель, реализуя принцип любой фундаментальной теории, утверждает, что важно, чтобы *не мы* определяли и объясняли культуру. Намного важнее, чтобы мы проследили за тем, как *она сама* (то есть люди, которые ею жили и живут) определяла и определяет се-

бя. «Самоопределение – это сила и суть Бытия. Самоопределение культуры людей – это ее сила и суть. Это её Начало, заложившее силу и суть её самотворения и саморазвития, осуществляемых не чем иным, как самотворением и реализацией духовных и практических сил каждого её субъекта, ею же и *определённого*. А субъекты её самотворения – это мы, каждый из нас» [7, с. 268]. **Быть человеком** каждого из нас определила культура, именно в силу этого мы и способны собой определять культуру. Определение человека культурой возможно лишь через его, человека, *личностное самоопределение*.

Подобный подход, как мне видится, является классикой высокой *диалектики*. Одно дело, когда мы сами даём определение чему-либо, «дефинируем», прикладывая определенные мерки или подводя под них. И совсем иное – когда нечто *само себя определяет*, полагает, реализует, осуществляет. Тут «определение» (само-определение) берется не просто как логическая, а *онтологическая* категория. Посему адекватное понятийное определение чего-либо возможно лишь как воспроизведение того, как это «нечто» само себя определяет. Мыслить, считает Гегель, это двигаться в сущности предмета так, как если бы он сам двигался внутри себя; мыслить – это не рассказывать самому про нечто, а предоставить этому «нечто» возможность *рассказать о себе, о своей истине* – мною, сквозь меня. Ф.Т. Михайлов пишет: «...я против вербальных определений культуры. Культуру определяет само начало человеческого типа жизни на Земле – *начало истории человечества*, рефлексивно осознанное и как постулат *фундаментальной теории культуры*» [7, с. 6].

При каких условиях, когда – тот или иной феномен предстает именно как феномен **культуры**, а не просто как полезная вещь? – Когда он *обращён ко мне*, когда сквозь него *проступают обращения* иных субъектов в поисках со-чувствия, со-мыслия, со-действия, когда он становится *способом моего собственного обращения* к самому себе и одновременно положен как форма моего (всегда так или иначе креативного) *обращения к субъективности других*.

Дух *культивирует* человеческое в человеке, питает человека собой (вос-питывает). Культура – *одухотворяет* человека. Посему речь стоит вести не столько о духовной культуре, сколько о *духовности культуры* и, в свою очередь, о *культуре духовного*.

Поэт Максимилиан Волошин всё это знает, понимает, видит. Так и умеет жить: «*Весь трепет жизни всех веков и рас Живет в тебе. Всегда. Теперь. Сейчас*» [6, с. 82]. Живо и остро чувствовать это – значить присутствовать в собственно *духовном* состоянии.

Опыт «всех веков и рас», опыт всей вселенной **уже дан** каждому

«я» – но как? – А вот именно *в качестве этого «я»*. Как говорит К.А. Свасьян, мир, который спит в камне, просыпается в звере, – *осознает себя во мне*, в моем сознании. Тот же самый мир, бытие как таковое – сознаёт себя во мне, мною. Вот почему история философии показывает нам наше становление, а не становление «чужих нам вещей». Но вот дано ли это «я» самому себе как *сознание мира*?

Универсальными силами всеобщего, силами рода «человек» каждое «я» овладевает *нерефлексивно*, – овладевая речью, осваиваясь среди людей, присваивая *формы* человеческой жизнедеятельности, общения, воплощенные в культуре. Сквозь эти формы представлен и «опыт универсума», *бытия*. А овладев, далее это эмпирическое «я» – *использует* сей опыт кто во что горазд, преимущественно – ради частного, частного. Но вот *способностью быть собственно человеком*, а не представителем (экземпляром) рода «человек», умением становиться и быть человеком, *сознательно жить жизнью всех* и свое для-себя-бытие удерживать как сознательно снятое противоречие *бытия-в-себе* и *бытия-для другого* (вспомним Гегеля) – *нерефлексивно* нельзя, *не получится*. Здесь требуется *сознательное усилие*, «годы учения», собственно – «школа» (не школярство, а именно – *учение*), в том числе – *история философии как школа мысли*. Только на этих путях возможно пресуществление, пересоздание, *пре-ображение себя*.

Таким образом, различие культуры и цивилизации предельно значимо именно в философско-образовательном ракурсе. Традиционный (отчужденный, овещнённый) педагогический процесс предельно нечувствителен к подобному различению (равно как и к различению рассудка и разума, морали и нравственности), культура в нём вытеснена на периферию, а все внимание сосредоточено на цивилизационной стороне дела – педагогические (обязательно передовые, инновационные) «технологии», обогащение и изощрение инструментария и форм контроля. *Сила вещей* подавляет *живую связь людей*. Нормальный же образовательный процесс (т.е. соответствующий своему понятию) отдаёт предпочтение *культуре*, которая должна становиться «третьим субъектом» учения и воспитания, *подлинным субъектом*. Если культура – *порождающее основание*, то именно она и должна учить и воспитывать, *порождать и бережно хранить, оберегать человеческое* в индивидах.

Способно ли нынешнее образование *культивировать человеческое* в человеках и быть *озабоченным всецело именно этим*, а не различными условиями («цивилизацией») процесса? Вопрос, по-видимому, риторический.

## Литература

1. Башляр Г. Новый рационализм; [пер. с фр. Ю.П. Сенокосов, Г.Я. Туровер]. – М.: Прогресс, 1987. – 376 с.
2. Бердяев Н. А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1991. – 174 с.
3. Бердяев Н.А. Философия свободы // Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – С. 12–250.
4. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. – М., 1991. – 413 с.
5. Босенко А.В. Реквием по нерождённой красоте. – К.: Ред. журнала “Самватас”, 1992 – 256 с. – (“Уртекст”: Библиотека Киевского ежеквартального литературно–культурологического журнала “Самватас”. Том первый).
6. Волошин Максимилиан. Собрание сочинений – Т. 2. Сочинения и поэмы 1891-1931 / под. ред. В.П. Купченко и А. В. Лаврова. – М.: Эллис Лак 2000, 2004. - 768 с.
7. Михайлов Ф.Т. Самоопределение культуры. Философский поиск. – М.: Индрик, 2003. – 272 с.
8. Михайлов Ф.Т. Культурология как основание общего человековедения // Избранное. – М.: Индрик, 2001. – С. 257-390.
9. Михайлов Ф.Т. Философия образования: ее возможности и перспективы // Избранное. –М.: Индрик, 2001. – С. 452–512.
10. Пришвин М.М. Записи о творчестве // Контекст. 1978. Литературно-теоретические исследования. – М.: Наука, 1978. – С. 268-296.
11. Свасьян К.А. Философия символических форм Э. Кассирера: Критический очерк. – Ереван: Изд-во АН Арм.ССР, 1989. – 361 с.
12. Хамидов А. А. Категории и культура. – Алма-Ата: Ғылым, 1992. – 240 с.
13. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории; [пер. с нем. К. А. Свасьян]. – М.: Мысль, 1993. – Т. 1. – 666 с.

**Лобастов Г.В.**

### **КУЛЬТУРА МЫШЛЕНИЯ: НАУКА И ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ (ФИЛОСОФСКО-ИРОНИЧЕСКОЕ ЭССЕ)**

Во времена, не столь уж далекие, академик Т.И. Ойзерман писал в «Вопросах философии» о том, как онаучивается обыденное сознание, как в него проникают понятия науки. Что там имелось ввиду под научными понятиями, вопрос другой, но исполненный марксистскими

представлениями академик-философ, написавший знаменитый труд «Формирование философии марксизма» и получивший за это дело Государственную премию, сегодня, «принюхавшись» к нынешней «мудрости», сам мигрировал в другие поля мировоззренческих просторов.

А понятия науки, вживаясь в обыденное сознание, порождают удивительные вещи. Порождают таких кентавров, где различить человеческую голову и животное тело становится не под силу даже тому самому научному сознанию. Чего, например, стоят «запредельные» измерения бытия, многомерные пространства, помещенные в обыденное сознание и вывернутые из него представляемым образом многомерной реальности, физические поля, проникшие в примитивные представления о психике человека и т.д.

Такое онаучивание сознания легко оборачивается его мистификацией. Не только в руках мошенников, юродивых и сумасшедших. Но и в умах твердолобых, прочно стоящих на земле обывателей с выверенным прицелом мелкобуржуазного сознания. А там, где «научные понятия» ложатся на почву догматического мышления, примитивность этого мышления получает в образе этих понятий себе авторитетного адвоката.

Конечно, можно было бы сказать, что и обыденное сознание проникает в науку, - если бы оно там не было изначально. Схематизмы этого сознания выстраивают логику мышления ученых мужей, и эта логика активно штурмует проблемы науки. «Мозговой штурм» - всего лишь невинная метода в спектре ее попыток ассимиляции истины. А теорий научного творчества, заквашенных на примитивных представлениях о «фундаментальных силах» бытия, - не счесть. Наука бродит по полям действительности с не меньшими фантазиями, чем то, что делает сознание обыденное. Оправдывая любой бред несомненной истиной, что без фантазии не было бы науки. И производит, повторю, эти фантазии на основе логики обыденного сознания. Обыденное же сознание, смиренное в своем самосознании, ибо чувствует узость своего бытия, ниц падает перед священными терминами науки. А бойкие люди из числа «пассионарных» сооружают целые гирлянды их и «делают науку». Философия же, призванная по своему существу преодолеть любой миф, по необходимости сопровождающий обыденное сознание, заглядывающее за пределы быта - эта философия сама не прочь обосновывать это сознание его собственными «истинами». Эти «истины» столь вездесущи, что проглядывают во всех сферах науки, - если эта наука не умеет вычистить себя до «однозначной» строгости своих познавательных средств.

Позитивизм и выступил адептом этих обыденных схем сознания

и сегодня, с государственного соизволения, оплодотворяет научное мышление, этими же схемами и исполненное. Получился экстаз. И всем стало хорошо, ибо «свободно» плутать по полям многообразных представлений в мире запутанной действительности – это «кайф непередаваемых ощущений». Бессознательно, в чувстве радости, захватывающих неисчерпаемые просторы вселенной и глубины человеческих чувств. Ну кто только не повторяет известную кантовскую мысль, выражающую удивление по поводу «звездного неба надо мной и морального закона во мне»?!

И авторитет Канта – ведь слышали про такого! – позволяет им, обывающим в быту, в науке, в философии - всем им безапелляционно кидаться терминами, фразами, положениями везде и всяк, как требует того его собственная ситуативная поза. Это тоже одно из следствий «проникновения научных понятий» в обыденное сознание. Замусорить, например, русский язык англоязычной терминологией не значит обанглоязычить его. «Научный мусор» в составе обыденного сознания не делает его глубже и истиннее, хотя и создает впечатление многознайства. А на самом деле увеличивает его логическую фальшь.

Теперь внутри его еще ищут креативность. Это как раз способность сооружать разного рода кентавриков. Которые «официальным» сознанием осмысливаются как инновационный продукт. О логике этого многознайства где-то даже и не думают. Хотя ведь можно было бы в деле налаживания ума использовать древнюю науку логики, созданную еще Аристотелем, чтобы знать, как слова определять через слова и сеткой этих определений упорядочивать чувственный опыт. Поскольку все во взаимоотношениях науки и здравого смысла погрузилось в слова, житейские и наукообразные. А содержание представлений все равно не выходит за рамки обыденности.

Но и эта наука об уме, «школьная логика» (Кант), в ум не идет, да и вводить ее туда никто не собирается. То ли дело «наука политики», политология, уверенно плавающая по нагромождениям соответствующих «слов и фактов»!

Потому неудивительно слышать, что «красота спасет мир» - уж кто только эту фразу не повторяет! Ибо ни обыденное, ни научное сознание не понимает, что это такое. А в современной постмодернистской эстетике понятия красоты вообще нет, поэтому она сатанистски молчит о спасении мира, тупо и настойчиво «деконструируя» его. А «красота зла» - она, хотя и приводит сначала в некоторое смущение, зато потом свою «оригинальность» тоже пытается утвердить спасительницей мира. Что ж тут удивительного, если это сознание – ой, далеко не обыденное! – с бычьим упорством и ослиным упрямством

отождествляет фашизм и коммунизм, десятилетиями разобраться не может, что поделаться с наукой истории – как в школе, так и в самой исторической науке. И т.д.

И там, где наука ничего вразумительного сказать не может, ну никак не получается внедриться в мозги обывателя, политическая сила властной рукой утверждает внятность представлений обыденного сознания – хоть в истории, хоть в политологии, да и в самой философии. Вот ведь не получилось умно философию вводить в ум входящих в остепененную науку, заменили ее понятными банальностями позитивистского анализа научного знания (философия как дисциплина кандидатского минимума в России заменена на дисциплину истории и философии науки). «И увидел бог, что это хорошо»: «философия» стала ближе к жизни отчужденного от ума научного работника. Даже некоторое просветление наступило: ведь банальности формально-эмпирического мышления легко укладываются в материал предметного сознания науки.

Точные науки доводят дело до предельно точного выражения любого свойства вещи, до полной его абстракции. Абстракции, фиксирующей предел. И этим пределом приводят научное сознание к определенности и уверенной опоре в своем мыслительном движении. Когда это не получается, прибегают к конвенции (А. Пуанкаре), понимая, что это временное соглашение между школами и внутри школ. Такой позиции требует не только научная необходимость, но и практика.

Геометрия, говорят, возникает из практики, из необходимости измерения земельных участков в хозяйственно-экономической деятельности человечества. И как наука она ищет и находит всеобщие способы определения пространственных характеристик вещей, – независимо каких. Это ее собственный продукт. Выявленные ею всеобщие способы пространственного определения любой вещи в любом практическом деле становятся имманентной способностью человечества и каждого индивида, оказывающегося в необходимости оценить пространственно-количественную характеристику вещи.

Ему даже дела нет, кто, когда и где создавал соответствующие меры, давно, еще до всякой школы, ставшие для него привычной формой отношения к пространству своего бытия. Способ его пространственного поведения кажется естественно-прирожденным.

Наука, говорит Маркс, это всеобщий труд. И продукт его является всеобщим, уходящим в состав деятельных способностей человека. Потому, если хотите измерить действительную продуктивность науки, посмотрите, насколько ее мысли (способы движения в соответствующую



щем материале) стали мыслями, способностями всеобщими, утонули в составе человеческой культуры.

Как утонули там великие умы, сделав умнее нас. Мы не знаем, кто первый начертил треугольник, кто вычертил окружность, мы без всяких ссылок пользуемся их продуктивным трудом. Результат науки только тогда результат, когда он обнаруживает свою продуктивность, когда он осуществляет сдвиги в способностях людей, т.е. когда принимает всеобще-необходимую форму в составе человеческой действительности.

Но это не дело самой науки. Можно было бы сказать, - дело практики. Можно, скажем, полученные знания умно вводить через школу в человеческую субъективность (душу), а можно их прятать, засекречивать, оставлять только в своих господствующих руках, как было и есть со времен магии до сегодняшнего дня. А сегодня, когда оно, знание, попало на рынок (это всеобщий-то продукт!), возникла необходимость утвердить частную собственность на знания. Это все, как опять говорят, практика требует.

Но человеческая практика, как легко понять, настолько неопределенная вещь, что сослаться на нее, как на господ бога, можно в любом случае. Бывает и такая форма практики, которая с готовностью втягивает в себя всякую пошлость и фальшь, к науке отношения не имеющих. И такая практика любовно упакует эту пошлость в научную упаковку и тем самым как бы придаст ей всеобще-необходимый и даже как будто бы истинный вид. «Грязно-торгашеская практика» создает и фальшивые ценности, и фальшивые их меры. И она малейшего усилия не сделает к тому, чтобы сократить века между найденной наукой истиной и воплощением ее в активную культуру человечества. Вон, говорят, практика показала, что марксизм – полная утопия. Его не вводить в сознание надо, а всячески искоренять!

Пока практическое сознание не видит прямого выхода на прагматическое значение усилий науки, пока эта самая «грязно-торгашеская» практика не увидит за знаниями образ денег, она не только не определяет истину, но и активно не позволяет ее искать. Но как только человечество догадалось, что «знание – сила» (Ф. Бэкон), его стали профессионально производить и столь же профессионально превращать в деньги. Не в субъективную силу индивида. Но разве только в умственную болтовню обыденного сознания интеллигентствующей публики.

А если в субъективную способность, то только в той форме, в которой ее, эту способность, можно использовать как товар, - при производстве капитала. И производство соответствующих знаний и их

воплощений в товарную форму тоже становится производством всего лишь прагматических условий бытия. Вся сегодняшняя экономика построена по такому кругу. Это круг товарного бытия, в котором и сам человек мыслит себя через товарно-денежную форму.

Вся специализированная научная деятельность человечества в последнем пределе измеряется мерой человеческого развития, интеллектуально-духовного развития каждого индивида. Формой ее, этой науки, активного присутствия в содержании моей субъективности.

Казалось бы, не дело самой науки обсуждать, кто потребляет ее продукт, какие ее знания, представления, слова и термины бродят в поверхностных глубинах обыденного сознания. Потребляет, и в какой форме, ее содержание педагогическая деятельность, тоже не мое, ученого, дело. Пусть даже если я понимаю, что педагогике объективно отведена огромная роль в деле превращения знания в силу, снимающую различия обыденного и научного сознания. Превращающая мою, обывателя, способность в универсальную форму отношения к миру, форму, удерживающую истину бытия.

А если этого превращения не случается? А сколько того в мире культуры, что не коснулось меня? А если я сам прикасаться не хочу, если я и без науки живу в здравом уме, в отчетливом сознании того, чего хочу и что имею? Не ведая, что теряю, находя себя в круге своего бытия.

Но ведь те, мимо которых прохожу я, которые не умирают в мире человеческой культуры, не могут воскресить себя в моем бытии без моей силы быть с ними. Плохая педагогика даст лишь номинальное знание и сделает меня знающим без понятия. Как легко убить в себе ум человечества, абортировав его еще на школьной скамье! На которой я, конечно, услышу и про Пушкина, и про Гете, про весь ряд исторических имен, но для моего обывательского обыденного сознания это останется расплывающимся туманом не моей жизни. И где в этом процессе останутся тогда те Декарт и Ньютон, безвестные арифметики и известные алгебраисты, Рикадро и Маркс, Спиноза и Эйнштейн? И тысячи других, что своей жизнью в мою жизнь неведомым образом каким-то краем все-таки вошли?

Но обезличивает и исключает меня из мотива быть в мировой культуре, конечно, не школа. Мое сознание определяется бытием, а мой быт и обыденность – только проявления силы этого общественного бытия. Отсюда, а не из науки почерпаю я исходные принципы своего бытия в этом мире, черпаю понятия и представления, которые и вкладываю в термины онаучивающей меня науки. И если мир продажен, продажными становятся и все формы моего «присутствия» в

этом мире.

Тут не только профессиональные способности и научные знания становятся товаром. В силовом поле рынка все стремится «натянуть на себя» товарную форму. Это примеряет на себя и интеллект (институт интеллектуальной собственности), и совесть (коррупция). Что тело давно протитутуируется, давно стало товаром - это даже для детей банальность. И что продажная совесть саму себя победить никак не может, это тоже всем понятно. Ибо буржуазный мир, капиталистические отношения, – это «общество всеобщей протитутуции» (К.Маркс), и увещевать, чтобы человек сохранял совесть, это уговаривать его разорить свое буржуазное дело. Можно создавать орды легионеров в бронежилетах, с кольтами в кобурах и «калашниковыми» под мышкой, - этим дело не исправишь. Ибо ракеты и «калашниковы» легко уживаются с совестью и столь же легко становятся товаром. И всем можно торговать оптом и в розницу. И, кроме совести, все они весьма наукоемки. Но совесть стоит дороже.

Поскольку рынок – это отношения мошенников, то вся моя совесть сникает перед жесткой необходимостью выстоять в этой неясной мошеннической возне - с красивой риторикой, исполненной научной терминологией и «импортными» словами, с адвокатами и системой права, с гранатометами, с танками и колючей проволокой в большой и маленькой политической игре.

Выстоять в этой борьбе, чтобы не потерять то, что имеешь, и не получить то, что не хочешь. Ведь все правовые регламентации, якобы защищающие меня в этой рыночной ситуации, сами тут же попадают в ситуацию рынка – и натягивают на себя вместе с бронежилетом ту самую товарную форму. И торговля этим товаром не может прекратиться никаким судом, который сам живет в той же товарной общественной форме. Совесть стоит гораздо дороже интеллекта – это без всяких «научно-социологических» исследований знает каждый чиновник. Мир мистичен, читайте Гоголя, Кафку, Булгакова, Маркеса... Но чтобы понять, каков он, надо читать, конечно, других людей.

Боюсь сказать, Маркса. Боюсь, потому что «мистически чувствую», насколько мир «перерос» его в упоении гонки за теми ценностями, грязно-фальшивую природу которых как раз Маркс и выявил. Говорят, «Капитал» Маркса по распространенности на втором месте - сразу после Библии. Ну и что? Свидетельствует это, что мир знает и понимает Маркса? Вон семьдесят лет власти, размахивающей знаменем Маркса, переполнявшей обыденное и научное сознание фразами из Маркса, ни в кого ум Маркса не погрузили, а подлецов расплодили. Пала власть – Маркс оказался виноват.

Фальшь рыночных потребностей фальшивит души более активно и плотно, нежели наука онаучивает обыденное сознание. В души «обывателя от науки» никакая реклама не вставит Рафаэля и Декарта, фальшивая ученая душа обхохочет их, даже если они по номенклатуре и входят в перечень «услуг образовательного рынка». Как с претензией на самомнение обхохочет она и представления обывателя. Не ведая над чем смеется.

Что сделать, «дьявольская» земная действительность такова, что «божественное развитие личности» ей, этой действительности, кажется делом излишним, она требует прагматизма и от педагогики и от науки. А личностное потребление науки, - это ведь не только политикам, но и научным работникам кажется слишком отдаленным и эфемерным делом.

Мир, вон, недавно с прискорбием склонил голову у гроба М. Калашникова, отдавая дань почтения великому изобретателю, сконструировавшему автомат (кто-то сказал: самое великое изобретение XX века), который знают все дети с трехлетнего возраста. Теперь весь мир стреляет из этого автомата друг в друга и нарадоваться не может его простоте и доступности в обращении. Сотни тысяч матерей проливали слезы над гробами своих детей.

И они же сочувствовали бедному генералу, что за такую всемирно известную и столь в мире «полезную» вещь он не получает те деньги, которые ему могли бы дать «там», куда теперь едут российские «патриоты». А генерал скромно возражал и с наивностью удивлялся такой непатриотичной мысли, мол, не продаю Родину за «бабло». Надо ведь и отечество защищать. Удержать все это одной головой обывателя и не свихнуться – дело не простое.

Простой парень, солдат Великой Отечественной, без великих и восторженных идей, без того самого Рафаэля и Моцарта, Канта и Эйнштейна, с простым интересом к банальным конструкциям стрелкового оружия, создает «великую», поразившую умы и поражающую тела, вещь. Без всякой науки, тем более фундаментальной. В министерствах обороны, культуры и науки вместе с министерством образования так и чешутся руки искать таких людей, лелеять и награждать их. Мол, одаренные.

А вот другой, столь же известный случай. С изобретением не менее «великим». Но, в противоположность первому, потребовавшим фундаментальных научных знаний: создание водородной бомбы. Создателю тоже рукоплескали и тоже плакали над его гробом. Его бомба пока всерьез не бабахнула, но уже много чего в этом мире успела сделать.

Безвестному изобретателю кирпича не присвоили звание генерала и не наградили множеством наград. Как то было с Калашниковым и Сахаровым. Да и с «баблом», думаю, дела обстояли по нулям. Изобретатель был, наверняка, дармовой, образовательных услуг не получал и плодами науки не пользовался. А ведь что только ни выстроено из кирпича: дворцы для богатых, бараки для бедных, тюрьмы для преступных, храмы для верующих. Все для народа. Не убивать сделано, хотя зашибить, ясно, и кирпичом можно. От ядерного оружия, правда, надо сказать, рикошетом образовалось множество атомных электростанций, а за танком Отечественной войны на поля потянулись трактора и другие орудия сельского и промышленного хозяйства. Тут-то, чтобы с этим делом сладить, человек и вынужден втягивать в себя понятия науки, и система образования в этом ему помогает.

Но ненаучное сознание нутром своим чувствует, что где-то за рамками пространства своего бытования есть науки, не нужные не только его непосредственному делу, но и любым кирпичам и автоматом Калашникова. Но глубоко связанные с мировым «мордобоем». Оттого оно и в пессимизм впадает. Но гордится Сахаровым и Королевым, ощущая в себе неказенное чувство патриотизма.

Когда стало понятно, что США своим запасом ядерных бомб могут 16 раз уничтожить земной шар, а СССР – только девять, кто-то спохватился и предложил сократить этот запас и уравнивать его до одноразового уничтожения. Чтобы взаимопререканий не было. А где-то в 60-е годы в общественное сознание была запущена идея нейтронной бомбы, которая якобы уничтожает все живое, не разрушая города и села, заводы и технику. Тут тоже мнения разделились. Кто-то в этом увидел изуверство, полное отсутствие гуманности, живодерство и страшный ад. Другие сказали, что это оптимально-разумная идея ведения войны. Послевоенной Германии не пришлось бы восстанавливать Дрезден. Живой люд, включая и организованную военную силу, гибнет, но сохраняются города. Сохраняется историческая материальная культура, иконы, церкви, бомбоубежища, готические соборы и древнерусские сараи. Сохраняются заводы – и не только те, которые производят бомбы. А люди – что? – они ведь плодятся почти без всяких усилий – по государственным проектам и без. И даже иногда без всякого материнского капитала. Да и семейно-квартирного мордобоя, по причине сохранности жилищного фонда после такой бомбы, не будет.

Кого-то это очень возмутило. Возмущенные тыкали носом в химическое и биологическое оружие. Что-то тут, думали умные гуманисты, с прицелом не то: целиться-то надо в чужих, а тут с этой бомбой

с вирусами всегда бумерангом попадаешь в себя. И снова побежали к Калашникову. Из его автомата стреляй себе, дома ведь тоже, как и нейтронной бомбой, не порушишь. Вон восставшему пролетариату, чтобы не разрушить здание Зимнего дворца, пришлось холостыми с «Авроры» бабахать. Не была тогда фундаментальная наука развита настолько, чтобы точно попадать в оконные проемы – как это продемонстрировала, не взирая на дедовщину, высокоподготовленная Российская армия в 1993 году, учинив пальбу по Российскому Белому дому.

А теперь из этого сохраненного и сохранившегося Дома без всякой пушки, без автомата и даже без бомбы уверенно и прицельно бьют во все стороны – и по науке, и по обыденному сознанию. И без всякого кровопролития. Человеков ведь убивать можно и без автоматов Калашникова. И не обязательно с помощью кирпича. И даже с полным сохранением его тела. Переплюнув нейтронную бомбу. Бабахнули глупостью по голове – и души человеческой как не бывало. А тело есть, сохранилось. И нужды нет ни в какой науке, ни в прикладной, ни в фундаментальной. А эффект ведь получше всяческих бомб и автоматов. Тут много ума не надо – не только фундаментального, но и самого обычного. Достаточно той самой околонуточной глупости, чтобы задать требуемую установку соответствующему министерству. И пошли-поехали по всей России размножаться манкурты! Цепной реакцией безумья.

А вот чтобы не убить, а сохранить и по-человечески оформить душу – это не атомную бомбу с автоматом сконструировать. Тут не помогут никакие исследования недр Вселенной в ее макро- и микро-масштабах. Познание атома, говорил великий А.Эйнштейн, это детская игра по сравнению с познанием детской игры. Постичь человека и понять, почему он охоч до «игр в войну», никакая сколь угодно фундаментальная естественная наука, увы, не может. При всем ее снобизме, заквашенном на якобы продуктивных результатах ее деятельности. Калашников-то своей продуктивностью утер этой науке нос! Даже Сколково ей тут не поможет. Из этого «черного ящика», слава богу, если выйдет некая очередная экзотическая «нанобомба». Человеку-то что тут от этого, кроме слез над гробами. Такая продуктивность – как шаг к давно обещанному концу света. А Калашников, – на тебе! – прямо в прифронтовом госпитале, без Сорбонны и Сколково, без Академии наук, без всяких государственных вложений в его, Калашникова, развитие способностей, «знаний, умений и навыков», взял да и соорудил конструкцию, поразившую (и в прямом смысле поражающую) весь мир!

Вот бы что науке постичь! Вот бы разобраться в этой способности! Ведь она, небось, эта творяще-конструирующая способность, а не какие-то электроны с нейтронами, черные дыры и закадровые восьмые измерения по ту сторону наноуровня лежит в фундаменте всех человеческих действий...

Огюст Конт, француз, видя, что человеческие попытки проникнуть в тайну человека с его страстью к войнам, играм, деньгам и прочим исторически меняющимся «ценностям» и аксиологическим изысканиям человечества, - видя, что все это мало что дает, не полез с предложениями совершенствовать организацию науки и выстраивать новую педагогику, чтобы по-новому заквасить человеческие мозги, а решил перестроить самую науку о человеке. Хватит, сказал он, болтать, пора человека исследовать так же, как физика исследует свою физическую предметность. И создал науку «социальной физики». Из этого получилась современная социология, благодаря которой сегодня упорядочивается в умах любопытно созерцающих и научное, и обыденное сознание. Тут все, что поддается обсчету и чему можно придать наукообразие: слова, представления, запросы, удивления, крики и эмоции, ум и глупость и прочая-прочая, что имеет место быть в человеческом мире, - все вам эта наука выразит в завораживающих цифрах, таблицах и графиках. Всякие «вибрации бытия» можно считать и подсчитывать, искать средние значения, обобщать и делать выводы.

Но не получилось, однако, у этой науки понять человека, к человеку она подошла как к физическому объекту, только почему-то способному к произвольным действиям. Она разработала методики расчленения этих человеческих действий на элементарные составляющие, использовала великие фундаментальные достижения авторитетной математики и вывела формулы получения среднестатистических поведенческих актов человеческого индивида в полужестком социальном пространстве и стала строить прогнозы его дальнейших действий. Перед Нострадамусом это, разумеется, ничто, но эта смиренная и отстраненная от человека наука о человеке – ужас как объективная! - усмиряет любое не критично-обыденное сознание статистикой доводов.

Глубоким умом тут не пахло, но очень близка к сердцу оказалась эта наука всем «технарям» и естественникам. Потому и гонору у них стало еще больше. Показалось, что легко можно «просчитать» человека, создать модели его поведения и даже соорудить «искусственный интеллект». Некоторые даже меру веса применяли для определения величины человеческой души. Попы на этот счет посмеивались. И откровенно хохотали, когда космонавты не обнаружили на небе ничего

похожего на бога. Утирали нос науке со всеми ее фундаментальностями. Околонуучные круги в «тонких» материях стали искать основания души и вызывать астронавтов на откровения. Те упирались, слухи множились, Академия наук создала комитет по борьбе с антинаукой.

Отчаявшись, наука сказала: дайте народу информацию, а ум у каждого есть. Пусть копается, ищет, выбирает – в этом его свобода. А общая установка – модернизации и инновации. Туда, где польза. То есть деньги.

И вот Интернет опрокинул в сознание, обыденное и научное, массивы информации – и возникли новые задачи: ограничивать и не допускать. А то в науку лезут «матовые» слова, и детишек от компьютера не оторвать. Стали считать, кому что усекать и от чего что отнимать, ибо политики и культурно образованная интеллигенция арифметику в школе изучала.

И что тут делать министерству образования с задачей перевести истины науки на язык детской души? В психологии оно, это министерство, явно дальше «собаки Павлова» не пошло. Да и у великого физиолога с его фундаментальными идеями и разработками в сфере физиологии нервных процессов у самого были проблемы с пониманием души, он, якобы, и в церковь похаживал. И министерство, чувствуя, что сладить с подрастающими поколениями с помощью науки не получается, обнялось с попами и стало создавать в вузах кафедры теологии. Это как бы в противовес формам обучения, превращающим человека в обезьяну. Как бы с заботой о духовности человека. И чтобы показать, что религия смотрит глубже и основательнее, нежели физика, космология, биология и прочая социология. И смотрит якобы прямо в фундаментальные основания человеческого бытия. И ей, религии, не надо оправдывать себя в сооружении чудищ типа автомата Калашникова и ядерной бомбы, как оправдывают себя скромные, этически воспитанные ученые. Мол, выбор остается за теми, кто делает погоду и заказывает музыку. А моя хата с краю.

Но те, кто делает погоду, понимают, что люди не боги, и от них, оказывается, надо прятать спички. А религия, апеллируя к Богу, но не будучи способной противостоять великому нашествию производимых цивилизацией чудищ, просто объявляет это все дьявольским началом, земным, преходящим, неистинным бытием и отправляет своих попов в армию – то ли оправдывать ее действия, то ли кадить над гробами. И молит всех молиться на небо. Победить дьявольщину она не может, а в науке, даже фундаментальной, она как бы справедливо резона никого не видит. Н.А. Бердяев, которого любит почитать сегодняшняя



интеллигенция, активно ассимилирующая обыденные представления из сферы мистики, прямо и говорит, что все это тщета и никакого прогресса цивилизация не дает. Машина лишь разрушает человека. Любая машина, совсем не обязательно специально-разрушительная. Поэтому Калашникова и Сахарова морально-то и упрекать не в чем. Вон как легко француз Жозеф Гильотен, врач и вообще добрый человек, морально оправдал свое предложение рубить головы падающим топором! Легче тому, кто на плахе, и без душевных дерганий палача. И масштабы другие. И научных знаний много не потребовалось.

И гильотина сделала свое историческое дело. И тоже без всякой науки. И сахаровская водородная бомба в свое время сдержала пыл ненавистного американца – хорошее, человеческое, дело. Хотя и наукоемкое. Но и прогресса это принесло не много. А может, даже и совсем наоборот. Может, прав Николай Бердяев: этот человек, в своей сути остается по своей природе все тем же, чем был и чем есть. Ищешь в нем бога, а находишь дьявола. Ухватит что-нибудь от науки и тут же превратит во зло. А столкнется со злом - и слезу пустит, вон и Достоевский плакал над слезинкой ребенка. Чем потряс весь мир. А человек сорвется в стресс и к богу побежит: чувствует, что в основании человека лежит нечто более фундаментальное, нежели физика, математика, космология. Потому даже ученые люди въедливо лезут в религию. Без понимания, очертя голову крестом.

Но без понятия, хорошо понятно, в земной жизни ничего сделать нельзя. Ведь надо понимать, что, из чего и как. Слепцы любым, счетным или несчетным, количеством обязательно упадут в яму. Сегодня такие ямы любят называть кризисом. А в рекомендациях от религии смирения, терпения, любви и справедливости, – в этом есть что-то от улыбчивого ехидства Гейне: «Честность – прекрасная вещь, если кругом все честные, а я один среди них жулик».

Может, прав Бердяев, стройте хоть какие машины, они умнее и красивее вас не сделают, а лишь окончательно загубят. И не только тем, что поработят человека, обреченного их обслуживать и облизывать. А тем, что технически упрятым объемом физических сил не только народы и государства уничтожить можно, а и всю планету разрушить. Не ожидая, когда примчится пугающая обывателя зловередная комета. Образ-то этой кометы от науки, но направлен-то все в ту же точку, куда метит и кара божья. А автомат Калашникова - безобидная штука, любым рукам послушная, даже детей не пугает.

Пугает дядя с автоматом, как Музычко прокурора. Но дядя ведь не комета, не астероид и не бог. Его можно как-то обозвать, ну каким-нибудь словом то ли из обыденного сознания, то ли из науки, и в яму

посадить. Чтобы либо камнями закидали, то ли в героя превратили. Но дядя-то с автоматом убивает только тех, кого хочет, хотя и совсем не обязательно, кого надо. Вон царя-то Николая, даже не из автомата, из револьвера убили. Тоже из прицельного оружия. Целенаправленно. Тогда говорили, что надо, а теперь говорят – не надо было. И в святые записали. Мученик за дела человеческие. Как Христос. И кости стали искать. Чтобы святые мощи целовать можно было. А ведь кто-то называл его Кровавым.

Ну, если не физика и математика, то какая же наука способна изучить и внятно объяснить, т.е. войти в обыденное сознание, суть тех фундаментальных оснований, которые лежат за человеческим бытием, которые это бытие втягивает в себя? Которые могли бы объяснить и человеческие войны, и человеческую жадность, и зло и добро, и мир человеческого искусства и т.д. Включая и мир науки, и обыденное сознание. И мир обыденного бытия.

Такую науку, конечно же, человечество не могло не выдумать. Но ни научному, ни обыденному сознанию почему-то не очень понятно, какая от такой науки польза. Вон, говорят одни, придумало человечество философию, и, посмотрите, что получилось с этим человечеством. Полмира марксизмом изуродовали. И в бытии, и в сознании. Но нашлись ведь и другие, несговорчивые, начали возражать, не марксизм-де, а люди тут виноваты. Это, мол, как обезьяну посадить за рояль, симфонии-то не получится. Она, эта обезьяна даже с очками сладить не может. Нет, говорят первые, факт есть факт. Коммунизм строили да не построили, чушь, значит, ваша фундаментальная наука философии, утопия это, бред. Потому и изучать ее не к чему. Вон даже от полезной математики дети плачут, а кому нужна эта заумь? То ли дело «социальная физика», умноженная на «павловскую собаку». Этот самый Огюст Конт, говорят, попросил однажды Гегеля изложить ему его науку логики в доступной для его, Конта, ума форме и по-французски. Эта милая просьба ученого-француза очень похожа на желание преобразовать высшую математику так, чтобы она была понятна домохозяйкам. Гегель Конту ехидно отказал, а вот революционная Россия даже без всякой просьбы изложила марксизм для всех форм обыденного сознания. А диссидентская интеллигенция, не знающая с азами «школьной логики», тут же уподобила это научному коммунизму.

Но ведь и в самом деле, к чему домохозяйке всякая «математическая дребедень», и Маркс, и логика Гегеля? Ведь все это так далеко от сути обыденного бытия, сплошняком только формулы да «научные» слова! Но не все в мире равно, прибавляет в уме один к одному мел-

кий лавочник: от математики хоть стиральная машина в доме, а от, скажем, «пресловутой марксистской» обработки обыденного сознания, – только слезы загнанных в голод народов. Обыватель и без наук знает, что он умный, и знает, что никакая – ни математическая, ни логическая – заумь ему не нужна. Да и кому надо, чтобы домохозяйка перестала быть только домохозяйкой и вошла в мир свободно мыслящим и свободно творящим человеком? Подняв в свое сознание фундаментальные основания человеческого бытия? Чтобы от тягот своей униженной судьбы без ума не лезла в Бога?

У Брехта Галилей говорит: «Наука может стать калекой, и ваши новые машины принесут только новые тяготы. Со временем вам, вероятно, удастся открыть все, что может быть открыто, но ваше продвижение в науке будет лишь удалением от человечества. И пропасть между вами и человечеством может оказаться настолько огромной, что в один прекрасный день ваш торжествующий клич о новом открытии будет встречен всеобщим воплем ужаса». Но и для ученых-изобретателей такой разрыв грозит разрушением творческих сил, превращает их в «породу изобретательных карликов, которых будут нанимать, чтобы они служили любым целям» (Брехт Б. Стихотворения. Рассказы. Пьесы. - М., 1972. - С. 777).

А вот как лаконично и откровенно-точно подается в рекламе один из современных фильмов: «Банда грабит бизнесменов, зарабатывающих при помощи криминала. Офицер полиции внедряется в группу, чтобы арестовать преступников, а самому скрыться с деньгами». Сказано покруче, чем у Гейне. Жизнь многолика и иррациональна, оправдают себя в уме и жизни знатоки современной философии. Другие, более осторожные и настороженные к постмодернизму, скажут, что человек-то все равно, если он еще не сошел с ума, каким-то образом синтезирует в себе целостность.

И, может быть, мучается, если еще не повесился, ее, жизни этой, разорванностью. Вон сколько мук душевно-человеческих вывернул нашему глазу Достоевский! Исключить себя из этой неприятной мучительной «ситуации души» человеку помогает уход в пещеру, в наркотик, в петлю, в Бога и т.д. Реальность таких движений указывает на индивидуализированный трагизм бытия. Потому он, этот трагизм, живет и в сознании – во всех его формах: в философии, в искусстве, морали и религии. И никакими словечками из умных наук его не устранишь, а с помощью его всякую мистику втянуть в себя очень даже легко и просто. И никакой комитет по борьбе с мистикой и паранаукой не поможет. Ибо сама жизнь попахивает мистикой, и чтобы понять ее «иррационализм», требуется понимающая способность, а не

научные представления в обыденном сознании или здравый смысл научных представлений.

Гончаров С.З.

## ИННОВАЦИИ В КРЕАТИВНО - АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

За внешней стороной инноваций скрывается их *креативно-антропологическое* содержание: инновационные процессы влекут к обновлению не только средств жизни, но и *самих субъектов* – утверждают соответствующий себе образ жизни, *перманентное обновление* стиля мышления, эмоционального фонда общества, творческую индивидуальность, для которой престижным предстает не столько обладание вещами, сколько сам творческий *процесс самореализации в создании общеинтересной и полезной новизны*, сами возможности *самообновления собственной субъективности* путем обновления способов деятельности, общения, духовного возрастания.

### *Метафизика инноваций*

Универсальная сущность человека сфокусирована в его стремлении выйти за пределы достигнутого к *новым* формам и смыслам жизни. Люди стремятся осуществить, выполнить себя. Они изменяют обстоятельства в таком направлении, чтобы установился *достойный в их понимании образ жизни*. Однако с его установлением исчезает его *идеализированный, романтический ореол*. Бывший в воображении идеальный строй облекается в *эмпирическую материю*, претерпевает от нее некие деформации и превращается со временем в *обыденную повседневность*, которая становится *скучной*. Новые формы жизни окаменевают, повышается удельный вес *репродуктивного* стиля мышления и поведения. Свободная активность *Я* регламентируется порядком настолько, что возникает его (*Я*) бунт. В лоне традиции вызревает *модернизация*, импульсы к *обновлению деятельности, общения и мышления*. Возникают инициаторы, готовые выйти за «красные флажки». Если взять общество в целом, то прежние его формы отмирают тогда, когда они становятся *оковами для самодеятельности и самообновления людей*. Самодеятельность – имманентная форма самообновления. Скука – реакция на лимит творческого компонента.

Существует *общесоциологическая реальная тенденция*, которую

можно назвать *законом самообновления людей* – их чувственно-эмоциональной, душевной, духовной, социокультурной областей. Этот *глубинный* креативно-антропологический закон имеет *биопсихические* и социокультурные основы, он не сформулирован в теории, но он пролагает себе дорогу на практике в бессознательной форме в виде *качественных перемен*, возникающих «вдруг». Царская Россия цвела и богатела в 1913 году. Но уже в 1917 году монархия рухнула. Советский Союз был могуч в военном, хозяйственном, политическом отношениях. Но в 1991 году его «вдруг» не стало. За спиной революций и крутых перемен скрывается общесоциологический по охвату, *социокультурный по содержанию закон самообновления*. Повод всегда найдется.

Подобные перемены присущи всем сферам и «порам» общества. Стратегия инновационного общества продиктована не только технико-экономическими причинами, но и важными социокультурными мотивами – *потребностью в новизне*. Формы общества отмирают тогда, когда они становятся оковами для самодеятельности, состязания, соревнования.

Библейское изгнание из рая можно истолковать не только как расплату прародителей за грех гордыни, но и как мифологическое осознание *беспокойной человеческой природы, ее процессуальной универсальности, всегда жаждущей самообновления*: стремления выйти за рамки достигнутого к новым значениям, перспективам и возможностям. Такое выхождение за пределы достигнутого составляет суть креативной сущности человека, о чем пел Владимир Высоцкий: «Лучше гор могут быть только горы, на которых еще не бывал». Не случайно известный бренд *надкушенного яблока* символизирует собой *обновление* электронной продукции. Это самый интеллектуально емкий бренд за всю историю рекламы.

*Тенденция самообновления связана со свободой нашего Я, нашей воли, нашего продуктивного воображения, с игрой духовных и телесных сил*. Этот источник самообновления – не экономический, не утилитарно-прагматический, а сугубо *антропогенный, креативный и бескорыстный*. И чем в большей мере он становится руководящим в проектировании человеческой жизни, тем в большей мере обретает *адекватную себе форму*. Вопросы модернизации России уходят корнями в метафизику инноваций – в креативную культурную антропологию, реализация которой среди обучающихся делает образование увлекательным, интересным и актуализирует творческий потенциал личности.

### *Когда возникает мотивация к инновациям?*

Элвин Тоффлер, футуролог, на глобальном стратегическом форуме в Москве 12 декабря 2007 года привел шокирующий для экономикоцентризма факт: «Появляется все больше людей, которые производят новые ценности без денег. Лучший пример здесь – программное обеспечение. Есть молодой парень, который сидит у себя в маленьком офисе в Финляндии. Ему не понравилась операционная система Windows у него на компьютере, и он придумал другую, лучше. Он сделал это не потому, что его кто-то попросил или заплатил ему, он сделал это совершенно добровольно. И потом он поместил ее в Интернете и сказал: кто может ее улучшить – пожалуйста, делайте. Она совершенно открыта. И это все было сделано без денег. И это испугало Microsoft, а китайское правительство приняло закон о том, что все государственные учреждения Китая пользуются только этой новой системой. < > Парадокс в том, что экономика денег создает технологии, которые повышают продуктивность работ, которые делаются вне зоны экономики денег. Раньше, чтобы измерить давление, мы ходили к врачу и платили ему за эту услугу. Теперь японцы придумали аппарат для измерения давления, которым человек может пользоваться самостоятельно. Или вот фотография. < > Экономисты не могут просчитать ценность подобных вещей и поэтому говорят, что они не важны, а мы утверждаем, что это и есть самое важное» [цит. по: 1].

В этих высказываниях Э. Тоффлера привлекают внимание три момента: *особая мотивация* к инновациям, не провоцируемая деньгами; *рост* круга людей с такой мотивацией; *ограниченность* денег в оценке положительных последствий инноваций.

Такая мотивация состоит в том, что профессионал исходит из *самой сути дела*, понимает изъяны рационального компонента в том или ином изделии, *доверяет своему разуму как непосредственно общественному* и поэтому *сам дает себе полномочия* на совершенствование продукта, важного не только для него лично, но и для всех, для иных потребителей. Самоуполномочивание соединяется с емким социальным чувством – с *профессиональной солидарностью*.

Добровольная, по Тоффлеру, инициатива, вырастает из *особого вида труда*: в нем интеллектуальный компонент превалирует над телесными усилиями, творческий фактор – над исполнительским; престижными являются рационализация и изобретательство не только в промышленных, но и в организационно-управленческих технологиях, товарищеская взаимопомощь в проблемных ситуациях и соревновательность в поиске новизны при решении профессиональных задач, публичное обсуждение результатов общего труда, профессиональная

честность, требовательность и ответственность; и немаловажное значение имеет то, что жизненные потребности персонала удовлетворены достаточной заработной платой, культурным досугом и т.д.

Доктор экономических наук, профессор МГУ Александр Бузгалин размышляет о *созидательной мотивации* в условиях экономики знаний: «*Но для мира знаний частная собственность устарела*». В рамках такой экономики для работника «утилитарные блага отходят на второй план. А ценности интересной, креативной деятельности, свободное время, отношения солидарности с товарищами по работе выходят на первый». «Почему более половины выпускников аспирантуры американского университета, – задает вопрос А. Бузгалин, – стремятся получить работу ассистента или доцента в колледже, а не менеджера в фирме (где их зарплата могла бы быть в 2–5 раз выше)? Ответ давно известен: *у человека, занятого творческой деятельностью, особенно социально востребованной, интересной, денежная мотивация не является главной*. Первое место занимает < > сама работа. Плюс отношения солидарности и творческого соперничества (но не рыночной конкуренции) с товарищами по работе. Плюс большой объем свободного времени. Плюс гарантированная занятость». А. Бузгалин заключает: если главной потребностью человека творческого станет сама деятельность, то решится «*проблема отказа от пресыщения*». Занятому интересной работой «*попросту неинтересно гоняться за десятым костюмом или выбирать себе третий автомобиль Простота передвижения, а не шикарный автомобиль. Уютное жилище, а не огромные апартаменты*» [3].

Денежный стимул, оценка трудовой эффективности только в стоимостных показателях имеют свой *предел*, за которыми вступают в действие универсальная сущность человека – его *свободная самодеятельность, увлеченность и радость от самого творческого процесса обновления общеинтересного дела, общественное признание, глубинное духовное общение с единомышленниками по обмену опытом творческого искания, некое служение сверхличным идеалам, выходящее за пределы уже достигнутого, «ставшего», «отвердевшего» к новым возможностям и смысловым горизонтам*. Такое выхождение за пределы достигнутого сообщает личности формат не «цельнокаменной природы», скроенной раз и навсегда, а личную *неоконечность, открытость* к новым вариантам понимания, общения и действия. Одним словом, в действие вступает *вещно-бескорыстная* мотивация одержимости, увлекательности духовно-культурными побудителями в качестве *самоцели*. Такая мотивация появляется в условиях *среднего и высшего по степени сложности труда*, который нами рассмотрен в

отдельной публикации [4, с. 126–139].

Стоимостная форма продукта будет и в обозримом будущем. Благодаря стоимости можно устанавливать *количественные пропорции в обмене* товарами. Однако превращение стоимости в *самоцель* производства, сведение полноты жизни и труда к стоимостному индикатору есть та *уязвимая* пята капитала, через которую капитал будет подвергаться эрозии. На первый план выйдет не абстрактный, а *конкретный* труд. Стоимость сохранится в качестве *учета трудовых затрат*, как показатель для регулирования необходимого рабочего времени, а не как цель производства. А это обстоятельство является важнейшим в преодолении *овецнения* и социального *фетишизма*. Производство прибыли как цель, оценка социальной эффективности усилий людей только в деньгах – это социальная *редукция*, враждебная культуре и исторически преходящая форма хозяйствования, своего рода смута в общественном сознании.

Вот лишь некоторые иллюстрации этому. «Менее чем 100 семей современных олигархов, – отмечал академик Д. Львов, – владеют сегодня 92% доходов от природных богатств, страны. А 8% – приходится на более чем 140 миллионный народ России!» [5]. Бывший директор Научно-исследовательского института статистики Роскомстата Василий Симчера отмечает: нынешний курс России – «это курс не просто бесперспективный и опасный, но уже попросту несовместимый с существованием нашей страны» [6].

Вменяемы ли вообще российские восторженные рыночники? Патриарх экономической мысли США Дж. Гэлбрейт высказался так: «Говорящие – а многие говорят об этом бойко и даже не задумываясь – о возвращении к свободному рынку времен Смита не правы настолько, что их точка зрения может быть сочтена психическим отклонением клинического характера» [цит. по: 2].

### ***От производства капитала к производству целостных индивидов и культуры***

Общественное богатство существует в трех формах – *натуральной, стоимостной и субъективно-личностной* (способности, умения). Труд, создающий реальное богатство (ценности для потребления и продуктивно-творческие силы человека) превратился в *средство* созидания *богатства вообще*, в созидание «сумасшедшей» формы богатства (финансовый капитал). Реальное богатство, оцененное рабочим временем, получает количественную – *стоимостную* оценку. Стоимостная форма богатства утвердилась как самоцель! Количественный параметр богатства взял верховенство над его качественным



креативно-антропологическим содержанием. Но ведь стоимостные показатели вполне можно использовать как *инструмент*, как средство для реализации *нравственных императивов* – измерять эффективность производства людьми собственной жизни *отношением производства к общественным потребностям, к целостному развитию индивидов, к реальным возможностям науки открывать глубинные закономерности «звездного мира»*. При таком критерии эффективности на первый план выйдет *не абстрактный, но конкретный труд*, определяемый конкретными общими целями. Только конкретный труд может утвердиться как *самоцель в силу его креативности по отношению к человеку*. Тем самым изменится вся социальность, она обретет иные, ценностные критерии жизни и мышления. Степень и пределы развития производства определяются «отношением к целостному развитию индивидов» (К. Маркс). Экономика при таком критерии предстает как *прикладная, практически реализуемая креативная антропология*.

Субъективно-личностная форма богатства есть *продуктивно-творческие силы человека*, обретенные им путем деятельного усвоения культуры и в своей действительности явленные как предметный мир богатства, как мир общения и духовная жизнь общества. Особенностью этого вида богатства является следующее. В отличие от вещей и стоимостей, такое богатство:

- *не отчуждаемо* от человека;
- во все времена оно было и будет генетическим истоком натурального и стоимостного видов богатства;
- потребление этого богатства не уничтожает его, а умножает в общественном масштабе;
- оно так же беспредельно, не окончено, как и стоимостная форма богатства, но мотив его обретения является креативно - антропологическим;
- оно универсально, общечеловечно и может стать достоянием для каждого желающего – и человека, и народа.

Субъективно-личностная форма богатства есть *абсолютная форма богатства*; оно творится в системе *образования* (и в актах самообразования), в котором проектируется и утверждается *образ* должного человека с его универсальными по культурной значимости способностями и конкретными профессиональными умениями.

В перспективе именно система образования должного человека превратится в *антропогенный базис* общества, который будет определять духовный и культурный, интеллектуальный и профессиональный потенциалы общества. Такую тенденцию осознают руководители,

чувствительные к перспективным возможностям.

Натуральная форма богатства была доминирующей в *добуржуазную* эпоху, и люди тем самым не теряли здоровья ума. В буржуазной социальности на первое место вышла стоимостная форма богатства, и финансовый капитал оседлал «физическую» (производящую) экономику настолько, что единственным критерием успешности стали деньги, и именно финансовый капитал диктует сценарий политических событий в планетарном масштабе [см.: 7].

Субъективно-личностная форма богатства есть возвращение к «натуральной» форме богатства с тем уточнением, что на основе достигнутого в буржуазную эпоху престижным становится обладание не вещами, а продуктивно-творческими силами, на которые всегда есть спрос. Все остальное, как говорится, приложится. «Ум выше денег, мастера своего дела – выше олигархов, интеллектуальная собственность – выше имущественной, а интеллектуальный собственник – центральная фигура» [6].

За последние почти 400 лет европейцы так срослись с экономическими стереотипами, что последние воспринимаются как аксиомы математики, без всякой рефлексии. Вот пример. Зависимость от *природной стихии* (извержение вулканов, цунами и т.п.) всеми воспринимается как *слабость* людей. Но *стихия рынка*, от которой страдают не тысячи, а миллионы индивидов, напротив, толкуется как единственно возможная регулирующая мера! Не нравственность надо согласовывать с экономикой, а экономику – с нравственностью. Ибо то, что нравственно, то всегда в итоге и экономично.

Цивилизующая роль капитала на наших глазах уходит в безвозвратное прошлое. Агония буржуазной социальности налицо. Это – деградация нравственности и культуры, влекущая за собой вырождение и верхов и низов. Причиной деградации – установка на прибыль любой ценой. При этом единственным авторитетом стал рынок, а единственным критерием социальной эффективности выступает деньги, их прирост. Этот критерий вышел за рамки экономики и распространился на культуру и образование, на всю социальную сферу общества, в которой осуществляется культурное воспроизводство человека. Парламенты, политический суверенитет национальных государств, деятели политики – это и многое другое подлежит продаже. Проявлением агонии является усиленная дискредитация всех человеческих ценностей и мотивов неэкономического порядка. Но как железные дороги и паровой двигатель смели с исторической арены феодализм, так и наукоемкие технологии вытеснят из истории капиталистический способ производства, использующий человека не по его назначению,

блокирующий реализацию универсальной сущности человека.

#### Литература

1. Агеев А. Цунами инноваций // Газ. Завтра. 2007. - № 52 (736).
2. Батчиков С. Либеральное мифоложество – 2 // Газ. Завтра. 2007. - № 22 (706).
3. Бузгалин А. Поймать ветер истории и стать лидером постиндустриального мира или скатиться в гетто отсталости // Литературная газета. 13–19 февраля 2008 г. - №6 (6158).
4. Гончаров С.З. Экономические и культурологические основы перспективных аспектов государственной политики в области образования // Образование и наука. Известия Уральского отделения Российской академии образования. 2003, №2 (20). - С. 126 – 139.
5. Львов Д. Справедливость и духовный мир человека // Газ. Завтра. 2007. № 15 (699).
6. Симчера В., Нагорный А. Где ресурсы модернизации // Газ. Завтра. 2010. № 3 (844).
7. Стариков Н. Кризис: как это делается. - СПб.: Лидер, 2010. 304 с.

**Некрасов С.Н.**

### **КУЛЬТУРА РОССИИ И КРИЗИСНОЕ РАЗВИТИЕ СОЦИУМА**

Если мы хотим понять свой социум, его место в мире, то нам нужна наука и научная культура, методологически и понятийно адекватная нашему социуму, а не вталкивающая его в прокрустово ложе западных модернизационных или восточных традиционалистских схем. Также нужно своё обществоведение, а точнее – нужны социальные системологии повседневности для каждой крупной исторической системы. В перспективе для каждой системы должны быть созданы свой понятийный аппарат, особый набор дисциплин, свой язык. Как показывал А.А. Зиновьев, социология и политическая наука могут быть лишь элементами науки о буржуазном обществе (буржуазоведение, буржуалогия, капиталоведение), которая, в свою очередь, не может быть ничем иным, как элементом оксидентализма – науки о Западе. Именно поэтому его книги о Западе как неангажированный взгляд на западную повседневность изнутри как на «западнизм» оказались востребованы на Западе, несмотря на их шокирующие названия и не-

ологизмы: «глобальное (западнистское) сверхобщество», «глобальный человек», «западнизм», «западоиды», «западнистские клеточки», «идеосферазападнизма», «денежный тоталитаризм» [4]. Известно, что Запад не удовлетворился образом «азиатский способ производства» и создал ориентализм – науку как форму власти-знания о Востоке, но не создал таковой науки о самом себе. И сегодня перед нами в России возникла необходимость создать реальную социальную науку, как это делал Запад в эпоху становления модерна и как это осуществил К. Маркс в «Капитале», а позднее В.И. Ленин в царской России.

### ***Необходимость формирования новых наук об обществе***

Научная культура и создание новой картины мира станет главным условием победы конкурирующих цивилизаций в битвах XXI в. за общее посткапиталистическое будущее. Сегодня заканчивается не только эпоха Просвещения с её универсалистскими гуманистическими ценностями и западными гуманитарными технологиями, уже породившими проект архаичного фашизма. Вместе с эпохой Просвещения исчезают модерн, капитализм, сам библейский толпо-элитарный проект, который был средством управления массами людей в течение двух тысяч лет. Классическое понимание религии как связи человека с Богом оставляет за пределами понимания изменяющийся в различных цивилизациях характер Абсолюта. Но сакральность – главный признак всякой религии и соответствующей ей политической культуры как поклонения Абсолюту. Проблема модернизации России в условиях конкуренции мировых культур может быть теоретически поставлена, если опираться на расширенное понимание В.С. Соловьевым религии как связи с абсолютным. Это позволит на практике интегрировать научную веру и религиозную веру, конфессии и политическую культуру нашей Родины в качестве ценностей нового осевого времени всего человечества. Зафиксированное Д.В. Пивоваровым деление связи с Абсолютом на связь с космосом, с социальностью, эгоцентрические религии индивидуального поклонения позволяет интегрировать религии и конфессии в более широкой исторической рамке русской цивилизации [10].

Очевидно, что в традиционных обществах интерактивные формы и инновационные технологии не нужны ни при изучении научного коммунизма или бахаизма, ни маоизма и даосизма, ни чучхе и евразийства – список можно продолжить. Все перечисленные идеологии уникальны, ибо не являются классическими религиями и консолидируют традиционное общество именно как идеологии. В западной цивилизации идеологии сформировались поздно, по сути в XIX в., и раз-

вивались на базе крушения космоцентрических религиозных конструкций, то есть при модернизации общества. Понятно, что инновационные технологии развития социума и интерактивные формы обучения инновациям востребованы в первую очередь при переходе сознания к рыночной рациональности, которая выступает одной из множества интерпретаций мотивов поведения индивидов. И когда чиновники РФ пытаются представить образовательную систему как «рыночную услугу», они при помощи новых форм обучения строят в нашей стране чисто западный образ человека – Homo Economicus. Существует и классификация типов индивидуального поведения при модернизации сверху (по Э. Роджерсу): новаторы, ранние последователи, раннее большинство, позднее большинство, отстающие. В сущности в этих терминах можно описывать механизм «цветных революций», инспирированных извне [11]. Данная ситуация переориентации личностей на новые ценности отражает взаимоотношения между так называемыми мирами в современном глобальном мире. Всего выделяется семь миров, или институциональных подсистем: рыночный мир, индустриальный мир, традиционный мир, гражданский мир, мир общественного мнения, экологический мир, мир вдохновения и творческой деятельности. Каждый из них может быть классифицирован по особому источнику информации. В евразийской цивилизации эти миры перемешаны, причём лидируют не рыночные ценности [9]. Поскольку в постсоветской России в качестве универсальной гуманитарной технологии последние 20 лет внедряют систему западного рыночного мира, неудивителен конфликт между ценностными системами в жизни и сознании людей. Преподаваемые сегодня в вузах науки об обществе возникли как средство понимания реальности в интересах определённых групп и навязывания этого понимания другим группам [6]. Они возникли как единая гуманитарная технология, с помощью которой господствующие в XIX-XX вв. группы могли объяснять мир и подавлять все остальные точки зрения как донаучные. Социальные науки западного образца эпохи модерна как гуманитарные технологии власти в их англосаксонском виде, закреплённом в структуре УМКД, возникали благодаря практическим нуждам: необходимости анализа рынка, создания новых институтов, потребности объяснять и контролировать негативные процессы.

Все эти концепции построены на формально отсутствующей идеологии марксизма, когда в мире победила новая версия марксизма на базе либерализма (потребительский капитализм) над его старой версией, при которой надо было в рамках социализма ждать наступления мифического коммунизма. С.С. Царегородцев пишет: «Ключе-

вой момент современного (капиталистического) варианта марксизма в том, что для удовлетворения своих потребностей и реализации «красивой» жизни человеку не нужно ждать наступления мифического коммунизма, а можно достичь всего здесь и сейчас... Вместо лозунгов и призывов строить коммунистическое общество, идеологи капитализма обращаются непосредственно к животным проявлениям природы человека. В точном соответствии с базовыми положениями марксизма это пропаганда культа потребления, денег, отдыха, войны всех против всех» [14].

Поскольку великие державы и глобальные социумы всегда строились на великих идеях, то возникает вопрос – какова может быть великая идея России в условиях действующего конституционного запрета на единую государственную идеологию? Политтехнолог О.А. Матвейчев замечает, что именно «коммунизм обращался ко всем на Земле с идеей справедливости. Либерализм – с идеей свободы. Великими становились те нации, которые не навязывали свою национальную специфику и не говорили всем о своих прагматических интересах, а те, кто давал миру некий всеобщий принцип» [7]. Все сказанное означает, что та национальная философия, которая поднимется над своим национализмом, сделает великой и свою нацию, которая встанет во главе мировых процессов. Любопытно, что все мировое развитие и футурологическое прогнозирование указывает на Россию, которая в результате разрушительной деятельности либерал-реформаторов находится в состоянии абсолютного постиндустриального общества, а потому обладает наибольшими возможностями к неоиндустриальному прорыву в будущее [7].

Западная наука об обществе с её методами, понятийным аппаратом и «сеткой» дисциплин отражает такой шизофренический тип общества (Ж. Делез), в котором чётко обособлены экономическая, социальная и политическая сферы. Это индустриальное общество «второй волны», в котором власть отделена от собственности, религия - от политики. Естественно возникает вопрос: как можно с помощью такой науки – слепка с классического буржуазного общества – с её мультикультуральными дисциплинами, методами и понятиями изучать не буржуазные, не капиталистические социумы? Речь идёт в первую очередь о евразийских социумах, где власть не отделилась от собственности, где есть целостность, где, как в России, по словам А.С. Пушкина, единственный европеец – это правительство. В таких обществах в XX в. развивались собственные науки, которые успешно обеспечивали динамику и конкурентоспособность таких обществ. Так, в Советском Союзе сформировались оправдавшие себя в управлении массами

культурно-идеологические конструкции: диалектический и исторический материализм, научный коммунизм и научный атеизм; в Третьем рейхе развивались учения Горбингера и продукция Анненербе, а в начале XXI в. в Северной Корее торжествует неконъюмеристская идеология чучхе, в КНР – контркоррупционные технологии маоизма, в Венесуэле – идеи просвещённого боливаризма, в Чили вернулись к власти сторонники С. Альенде и идеи обновлённого социализма. Все эти технологии носят мессианский народный характер и имеют глубокие научные корни. Если не учитывать эти корни, то остаётся лишь восклицать, как это делал на теледебатах директор Института истории России А.Н. Сахаров: «Я верю в мистическую силу русской равнины». Но чем это отличается от ведущего тезиса программы гитлеровской НСДАП «Мы верим в силу колосющихся полей пшеницы, в труд крестьянина»?!

### *Западная наука и кризис постмодерна*

Западная наука нашего времени как идеология модернизации отсталых обществ и технология формирования постиндустриального общества не пригодна для понимания жизни в становящихся и живых евразийских социумах, в которых рынок интегрирован в традиционные структуры производства и обмена, а потому его развитие не требует выделения из них и превращения в капитализм. Между тем официальная наука только из вежливости не использует термин «капитализм», но, говоря о рыночной экономике, подразумевает капитализм западного типа. Этот капитализм является иллюзией контроля среды и мира. Р.Е. Нисбет утверждает, что «мир западников не столь контролируем, как это предполагается. Эллен Лангер описывает «иллюзию контроля», которую она определяет как веру в то, что личный успех значительно больше, чем его объективное измерение. Иллюзия в ряде случаев может быть полезной вещью, но не более» [15]. В этих условиях применение понятий и даже дисциплин, которые суть рациональные рефлексии по поводу буржуазного общества, к обществам не буржуазным лишь искажает реальность последних, превращает их в негативный слепок западного общества, записывает в разряд туземных обществ, пополняя список держав «оси зла». В научном плане это ведёт к ложным схемам, а с точки зрения практики приводит к катастрофическим последствиям вроде подписания в 2014 г. договора ЕС как цивилизованного сообщества и объявленной недоразвитой («развивающейся») Украины как протектората ЕС.

Аналогичным образом в трагической истории перестройки и ельцинского режима обстояло дело с наложением дисциплинарной и по-

нятийной (идеология, мифология, класс, бюрократия) сеток западной науки на советское общество. В результате уже в 1970-х гг. в ходе утраты культурного суверенитета мы в СССР получили ряд бесперспективных наук-мутантов: «политэкономия социализма», «социологию советского общества», «политологию советской элиты». По ту сторону «железного занавеса» нас изучали не при помощи этих наук и не в терминах академической социологии, но при помощи практических технологий советологии, кремленологии, руморологии. Именно поэтому генералами-победителями в войне с СССР 1946-1992 гг. были объявлены социологи и советологи. Генералами-победителями в этой войне, как отмечалось на торжественном заседании Конгресса США, были женщины-социологи, советологи, и именно они после парада Победы в Вашингтоне были награждены постами и медалями за победу в войне.

В перестройку возникла тенденция к сглаживанию противоречий между основными подходами к изучению общественных изменений: цивилизационным, формационным и модернизационным. В условиях реформирования российского общества стремление к повышению качества жизни стало признаваться как глобальный процесс модернизации, присутствующий во всех обществах. Но встали вопросы о направлении модернизации. Возможна либеральная «модернизация вдогонку», где модернизация увязывается с десталинизацией, как это было на пике требований гражданского общества в 2010 г. Возможна опережающая петровско-сталинская мобилизационная модернизация, результативна адаптивная госмодернизация в духе Ф.Д. Рузвельта и Ш. де Голля, и, наконец, разрушительной силой обладает диверсионно-конверсионная модернизация М.С. Горбачева.

Сегодня существуют несколько мир-систем на планете, и все они обладают собственными культурными технологиями формирования традиционного образа жизни, а потому требуют для понимания в системе русского евразийского сознания обучения переходным программам-трансформерам. В случае непонимания специфики систем можно утратить собственную систему ценностей, запустить в неё чужие программные коды под видом гуманитарных технологий. В середине 1980-х гг. западные политологи говорили о нескольких чертах, характеризующих «современное демократическое общество», и отмечали, что СССР для перехода в состояние «открытого общества» не хватает двух-трёх социальных характеристик. М.С. Горбачев по их совету попытался добавить в наш социум нужные характеристики: «права человека», «демократию», «рыночные реформы». Эти характеристики ограничили закон о кооперации, привели к разрушению системы



управления предприятиями, к отмене монополии внешней торговли, уничтожению Госплана и Госснаба. Напротив, как показывает Т. Харфорд, Китаю удалось удержать промышленный сектор под контролем планировщиков из Госплана, что позволило плавно перейти от маоистской утопии к современному обществу, экономика которого в истекшем году стала первой в мире [16].

В сегодняшнем мире, для которого характерен кризис классического проекта модерна эпохи Просвещения, возникли несколько радикально друг от друга отличающихся социумов: реализованный проект постмодерна (Запад), реализующийся западными державами в арабском мире в духе ориентализма и погружения в регресс проект контрмодерна, развивающийся региональный модерн на Дальнем Востоке и в Китае. В этом мире столкновения глобальных проектов у России с её евразийскими союзниками по БРИКС и ШОС остаётся возможность вписаться в один из проектов. Или же ей следует реализовать «русский сверхмодерн» по аналогии с рывком, совершённым Советской Россией в 1930 гг. Такой прорыв возможен только на базе адекватного понимания собственного традиционного социума и разработки своих гуманитарных технологий использования российской повседневности, типы которой описаны в классической русской литературе.

### ***Россия даст миру мир и неоиндустриализм***

Нам в системе науки и высшего образования нужны принципиально новые науки о России, Западе и других социальных системах, а также переходная интегральная гуманитарная дисциплина, делающая универсальными эти науки. Именно они нуждаются в эпоху отечественного неоиндустриализма в инновационных технологиях и формах обучения. Остро стоит перед нами необходимость создать реальную социальную науку и использовать её в качестве оружия в борьбе с чужими гуманитарными технологиями. Такое оружие политической элите России понадобилось в 2012-2013 гг., когда возникла необходимость обретения полноты суверенитета России и выборе пути развития страны. А.И. Фурсов пишет: «перед нами три различных кризиса: системный формационный; системный формационно - цивилизационный... и системный социобиосферный» [12]. Наиболее перспективной для выхода из «смуткризиса» является евразийская цивилизация с неоиндустриальным вектором развития на исторической территории русского народа, она является эмбрионом глобального сверхобщества, формирующегося на планете Земля и в освоенном человечеством космическом пространстве.

Советская индустриализация спасла мир от фашизма, создала

СССР, оформила первую историческую версию социализма. Однако новая советская интеллигенция не стала выполнять функции органического интеллектуала рабочих и крестьян и предпочла предать свой народ, из которого она вышла. В отличие от простых диссидентов, предпочитавших все просто отрицать, интеллектуальные инакомыслящие предпочитали создавать альтернативные концепции. Так, С.Г. Кара-Мурза рассказывает о возникновении в 1952 г. Московского методологического кружка, основатели которого создавали почву для будущей контрреволюции, которая потом открыто развернется [5]. Нам вновь следует стать умными детьми социализма, т.е. взрослыми людьми в отношении тиражируемых мифов конца предыстории и постиндустриализма, столкновения цивилизаций. Еще 30 лет назад ни один советский человек, образованный и слушающий лекции общества «Знание» не поверил бы в мифологемы международного терроризма, истощения природной среды, устойчивого развития. Пора вспомнить и опыт предков, понять, что мы живем не в «конце истории», но в начале подлинной истории человечества, переходом к которой может стать разрыв с веригами постиндустриализма и переход к русскому неоиндустриализму как сверхиндустриальному развитию общества. В сущности, нам рассказывают транслируемые прессой сказки для взрослых, а названия философских, политологических, геополитических трудов свидетельствует о том, что мы-де «разочарованы в культуре», ожидаем «смерть человека», предпринимаем деконструкцию перформативного дискурса, слушаем «новых философов» на их «философском базаре», накрываемся «третьей волной» и живем в «мега-тенденциях» «футурошока», страдаем от «великого разрыва» и «мутации культурной парадигмы», ужасаемся упадку «физической экономики» и объявляем «финисмунди». А.И. Фурсов замечает также, что все чаще появляются книги с символическими названиями «Конец прогресса», «Поминки по Просвещению», в результате «стремительно деградируют наука об обществе (детеоретизация, мелкотемье) и образование» [13].

Первый старт новый тип общества на планете сделало в Парижской коммуне. Старт длиной в 70 дней. Второй старт – октябрь 1917 г. на 70 лет. Третий старт неизбежен, можно предположить, его начало в 2017 г. (сравните менталитет нашего общества в 1915 г. и в 2015 г.) Старт возможен в группе стран или как бриколаж – наложение на стартовую площадку стран второго старта. В любом случае третья форма нового мироустройства – всерьез и надолго и история не имеет предела. Возможно, здесь начинается геометрическая прогрессия – 70 дней, 70 лет и 26 000 лет. Старт возможен только как сознательное

действие масс - Всемирный интернетный съезд альтерглобалистов, неоевразийцев и просто взрослых людей. К. Агитон в концепции альтернативного глобализма демонстрирует широкий фронт новых мировых движений протеста [1]. Современная мировая антибуржуазная мысль в основном направляется в сторону развития теории и практики антиглобалистского движения [2]. Реальным вектором развития вновь становится классово-идеологическая проблематика борьбы цивилизаций. Теоретически вновь действует формула «Первая производительная сила всего человечества есть рабочий, трудящийся». Речь идет о глобальном коллективном работнике, об этом свидетельствует анализ трансформационных процессов, развивавшийся учеными начала сопротивления ельцинскому режиму [3]. Вообще переход к новому мироустройству следует сравнивать с переходом от первобытности к классовому обществу, а это был период многих тысяч лет. Новое общество третьей решающей попытки управления совокупного работника будет носить синтетический характер, поскольку строится на неоиндустриальной базе, и Россия как страна-мессия призвана возглавить движение человечества к прогрессу и свободе от природных сил и социальных стихийных сил, ведущих к регрессу и фашизму.

#### Литература

1. Агитон К. Альтернативный глобализм. - М.: Гилея, 2004.
2. Альтерглобализм: теория и практика «антиглобалистского» движения. - М.: УРСС, 2003
3. Бузгалин А.В. Будущее коммунизма. - М., 1996. - С. 83.
4. Зиновьев А.А. Фактор понимания. - М.: Алгоритм, 2006. - С. 526
5. Кара-Мурза С. Антисоветский проект. - М., 2002. - С. 11.
6. Ларуш Л. Вы бы на самом деле хотели бы знать все об экономике? - М.: Шиллеровский институт, 1992. - С. 59
7. Матвейчев О.А. Суверенитет духа. - М.: Поколение, 2008. - С. 256
8. Некрасов С.Н. Какая философия нам нужна. 250 классических взглядов на будущее. - Екб.: 2009.
9. Олейник А. Институциональная экономика: учебно-методическое пособие // Вопросы экономики. 1999. № 1-12.
10. Пивоваров Д.В. Культура и религия: сакрализация базовых идеалов. - Екб: УрФУ, 2013. глава 2.
11. Социетальность инноватики. Коллективная монография. - Тюмень: ТюмГУ, 2014. - С. 42-43
12. Фурсов А.И. Вперед, к победе! Русский успех в ретроспективе и перспективе. - М.: Изборский клуб, Книжный мир, 2014. - С. 222.
13. Фурсов А.И. Вперед, к победе! Русский успех в ретроспективе и

- перспективе. - М.: Изборский клуб, Книжный мир, 2014. - С. 223.
14. Царегородцев С. Механизм управления обществом. Как преодолеть догматизм современной философии. - М.: Print up, - С. 28.
15. Nisbett R.E. The geography of thought. Why Asians and Westerners think differently and why. - N.Y.: Free press. 2003. - p. 100.
16. Harford T. The undercover economist. - L: Abacus. 2006. - p. 243.

**Ширман М.Б.**

## **ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ВЫБОР: ПРОБЛЕМА ДЛЯ МОРАЛИ И ПСЕВДОПРОБЛЕМА ДЛЯ ИСТОРИИ**

В последние десятилетия в обсуждении как социальных процессов, так и научных проблем возобладала «парадигма» плюрализма. С этим связана популярность «цивилизационного подхода» к истории, противоположность подходу монистическому – формационному (реализованному Марксом и его последователями).

Плюрализм сообщает иллюзию содержательности псевдопроблеме «цивилизационного выбора», неадекватно выражающей объективный частно-бифуркационный характер большинства исторических ситуаций (возможность различных вариантов эволюции частных – внутри единой тенденции развития целого).

Исторический монизм – логика общечеловеческого единства – реконструирует связное развитие общества из единой «клетки». Развитие, с необходимостью проходящее три фазы (три «формации»): первичную, вторичную и третичную – стадии развёртывания любого самопротиворечивого предмета (в логике «тезис – антитезис – синтез»). Эта реконструкция не ограничивается «жанром» словесной «теории», но прямо выходит в педагогическую практику: только такой филогенез возможно (необходимо!) рекапитулировать в коллективном и личностном онтогенезе. Однако грамотная постановка данной педагогической, т.е. жизненной, проблемы требует ответственного освоения формационной последовательности, предложенной Марксом в качестве логической «схемы» истории.

Безответственно подошли к этому наследию марксисты, от которых Маркс отмежевался ещё в середине XIX века. Они – в своих политических целях, в идеологической борьбе за власть – эксплуатировали схему из пяти «общественно-экономических формаций» («пятичленку»): первобытность, рабовладение, феодализм, капитализм,

коммунизм. Сам же Маркс к экономическим формациям относил рабовладение, феодализм (а также сопряжённый с ними, неудобный для марксистов, «азиатский способ производства») и капитализм; среди этих эпох предметом целенаправленного исследования стал капитализм – их интегральная «финишная прямая», на которой экономика (система производственных отношений) господствует безраздельно; остальные экономические формации не являются ни универсальными, ни строго последовательными стадиями развития, и вокруг этого феномена периодически вспыхивают малопродуктивные «научные» дискуссии. Первобытность и будущий коммунизм для Маркса – формации не экономические, а общественные; к тому же коммунизм он прогнозировал (проектировал) как результат отмирания государства – и на этом принципиально разошёлся с марксистами, для которых государственная власть была – и остаётся! – самоцелью.

Важнейший педагогический смысл заключён в другом варианте «схематизации» истории у Маркса. Здесь вторичная формация определяется как предыстория, а коммунизм – как собственно человеческая история (в этом контексте первобытность можно определить как протоисторию). Таким образом, протоистория представлена как эра формирования базисных социокультурных и материальных характеристик человечества; предыстория – эра совершенствования средств развития за счёт деградации целевых (социокультурных) характеристик, т.е. эра анти-истории («антитезис»); наконец, прорыв из предыстории в собственно историю должен преодолеть подчинение общества материальным ресурсам и поставить развивающуюся систему средств производства на службу человеку (обществу).

Эта логика служит теоретическим инструментом освоения разумной перспективы истории как целенаправленного жизненного дела человечества, а не как естественного процесса, где будущее предопределено прошлым. Накопленные предысторией результаты прошлой деятельности, в которых «увязает» настоящее и под которыми «похоронено» будущее: такова онтологическая модель цивилизации как «прокрустова ложа» для культуры – для снятия (конструктивного преодоления) прошлого будущим, для улучшения жизни. В монистической формационной логике, предусматривающей субъектный прорыв из предыстории в историю, категории «цивилизация» и «культура» получают конкретный смысл – как единство противоположностей: цивилизация – не одна из «случайно возможных» социально - исторических форм, а всеобщий, необходимый предысторический процесс мучительного накопления средств производства, который и должен быть превращён в противоположный процесс свободного историче-

ского развития человеческой жизни, т.е. в культуру.

Логика исторического монизма исключает «проблему» цивилизационного выбора. Вопрос о том, на кого (на «Запад» или на «Восток» – на «США и т.д.» или на «Китай и т.д.») следует ориентироваться России (как и любой другой стране) – в выстраивании перспективной социокультурной связи, а не только в экономической кооперации, – не имеет конструктивного решения, ибо поставлен неадекватно. Социокультурная связь возможна только в контексте прорыва в историю, порождающего действительный социум вместе с культурой. Предысторические же, анти-социокультурные связи выстраиваются не по желанию сообществ, а под решающим воздействием факторов экономико-политических. Адекватен вопрос о специфической роли России (и любой другой страны, группы стран) в назревшем переходе всех стран вместе из предыстории в человеческую историю – вопрос, связанный со стратегией этого перехода.

Парадигму «цивилизационного выбора» подкрепляют ссылками на исторические (предысторические) прецеденты. Но несостоятельность этих ссылок выявляется уже первыми шагами анализа.

Классический пример. X век н.э.: «выбор» Киевским князем Владимиром православия, как политически перспективной религии. Ясно, что здесь имел место не выбор (не вкусовое предпочтение одного из равновозможных вариантов), а рациональный вывод из вполне прагматического анализа текущей и прогнозируемой макрорегиональной политической ситуации (определение единственно возможного варианта решения проблемы). Ну, а летопись, утверждающую, что главным фактором «выбора» стал восторженный рассказ послов, вернувшихся из Византии, об эстетике тамошних богослужений, приходится считать документом идеологическим – мистифицирующим политическую прагматику, чтобы не посвящать в неё население; скорее всего, «непосвящённым» был и сам летописец.

Более типична ситуация «выбора», перед которым стоял в 1654 году Богдан Хмельницкий – гетман запорожских казаков, избранный на эту должность как глава их восстания. Должно ли украинское население оставаться объектом угнетения со стороны Речи Посполитой и жертвой набегов крымских татар, и должно ли при этом казачество продолжать служить Речи Посполитой орудием против Крымского ханства, – или украинцам следует попытаться воссоединиться с этнически и конфессионально близким русским народом, инициируя включение своей территории в состав Московского царства, усиливающегося как раз в борьбе с Речью Посполитой и с Крымским ханством? Опять-таки ясно, что такая постановка вопроса – единственно

возможная в данной предысторической ситуации! – предопределяет ответ, и «выбор» оказывается не более чем фигурой речи.

Примерно теми же факторами определялось присоединение к России в 1730-е и 1740-е гг. казахов Младшего и Среднего жузов: их существование стало невыносимым вследствие военных нападений южных соседей при собственной разобщённости.

Но по-настоящему «проблема» проявляется, конечно, не в том, что предпочтение одного из «вариантов» разрешения бифуркационной ситуации лишь кажется выбором. Гораздо важнее, что практически каждый подобный «выбор» оказывается сомнительным в свете последующих процессов, характер которых в рамках предыстории всегда интегрально неблагоприятен: ведь причиной «неприятностей» приходится считать реализованный «вариант»! Поэт Н. Троицкий предложил художественную формулировку: «... из двух возможных зол ты раз за разом выбираешь оба». Здесь – «намёк» на объективную предопределённость результатов каждого «выбора»: независимо от субъективных представлений о «возможных вариантах» развития событий, от принятого решения в пользу того или иного «варианта» и от степени успешности реализации этого решения, исходная ситуация развернётся в объективную, исторически (предысторически) необходимую тенденцию, воздействующую на сообщество целостно (интегрально), а отнюдь не только теми своими факторами, которые сумело априори учесть «лицо, принимавшее решение».

Отсюда вытекает уже не «проблема выбора», а действительная проблема исторической ответственности. Кто, перед кем, за что и как «отвечает» в связи с каждым историческим действием? Принимая логику «выбора», мы замыкаемся в сфере субъективных предпочтений (индивидуальных или групповых), попытки реализации которых практически не влияют на ход событий; следовательно, здесь вообще не идёт речь об ответственности. Если же мы осваиваем объективную логику (диалектику) истории, то ответственность возникает из факта нашего включения в реализацию исторически перспективной – способствующей прорыву из предыстории в историю – социальной тенденции, в общественное движение, не только объективно выступающее прямым носителем этого общечеловеческого прогресса (остальные социальные группы и движения его также реализуют – «от противного»), но и субъективно посвятившее себя – ему.

Ответственность становится содержанием субъективной рефлексии включения в прогресс – как уже реализованной альтернативы отказа от этого включения. Эта, разрешённая в прошлом, бифуркационная ситуация носит характер не «чисто объективный», но и не субъек-

тивный (иллюзорный), – а субъектный. Включение индивида или группы в прогресс есть акт приобщения к общечеловеческой субъектности и принятия исторической ответственности: теперь каждый наш шаг обязан повышать нашу мотивацию к прогрессу, нашу квалификацию в его осуществлении и действительную эффективность нашего служения ему. Отказ от включения (он был абстрактно возможен) означал бы сохранение бессубъектного статуса, смирение с ролью орудия анти-общества, с «перспективой» бессмысленного существования. Итак, всегда существует единственный «вариант» исторического действия; любой иной сводится к «дрейфу по течению», не требуя даже элементарной жизненной активности.

Шаг к субъектности – к свободе – не может быть результатом выбора: он императивно продиктован невозможностью продолжения – невыносимостью – бессубъектного существования; направление же этого шага определяется из будущего – ещё не родившимся человечеством, требующим от индивида или группы включиться в майэвтическую (родовспомогательную) «операцию». Но и тот, кто, чувствуя невыносимость своей безжизненности, не отвечает «вызову будущего», – точно так же не выбирает свою несвободу: он просто не в силах сделать шаг, поскольку вообще лишён жизненных сил.

С точки зрения этики, приобщение к прогрессу выводит нас в логику нравственности, т.е. стремления ко всеобщему благу. Отказ от него оставляет в стихии морали, т.е. безнадежных попыток избежать всепроникающего зла. Нравственность – сфера ответственности за будущее, т.е. ответственности всего человечества перед самим собой за осмысленность своей истории. Мораль – хаос бесчисленных индивидуальных и групповых взаимных обвинений за прошлое, где ответственность сводится к возмездию, т.е. к «восстановлению справедливости» (а она, по Гераклиту, «есть война»). Мораль «запирает» нас в прошлом, как в порочном круге.

Этический монизм, т.е. принцип нравственности, характеризует педагогическую позицию Спинозы, развитую Э.В. Ильенковым, который сформулировал её так: «Где есть свобода, там нет выбора; где есть выбор, там нет свободы». Свободное осуществление единственно возможного – объективно необходимого для развития человеческой жизни – «варианта» перспективы есть содержание действительной человеческой потребности (универсальный предмет воспитания) и способности (предмет образования). Воспитание и образование – противоположные стороны самопротиворечивой педагогической системы. Первичным в этой системе является воспитание, миссия которого – созидание стремления к идеалу.



Однако в эру предыстории господствует антивоспитание, продуктом которого становится приспособленчество – беспринципная готовность постоянно выбирать выгодные варианты из предлагаемого «меню». Это – позиция пассивного индивида, отчуждённого от остальных и противопоставленного им, подчинённого экономике и власти, смирившегося с судьбой («воспитанного», т.е. благонадёжного) и манипулируемого идеологемой «свободы выбора».

Внутри предыстории отказ от логики выбора – непозволительная роскошь. Именно в этой логике работает мораль – «механизм» антивоспитания. Мораль есть стремление исключить зло в содержании индивидуальных мотивов, т.е. система запретов. Первоисточник морали – страх перед опасностями (когда-то – реальными, затем – иллюзорными); результат запретов – новый страх перед санкциями (всегда реальными). Мораль – «клетка», куда заперт индивид; и, чтобы существование не казалось ему абсолютно невыносимым, анти-общество («гражданское общество» или напрямую государство) эту клетку идеологически оформляет (оправдывает и украшает).

Именно такое обращение с жертвой анти-социальных условий скрыто за идеологемой гуманности.

Гуманность можно определить как содержательный моральный императив: твоё обращение с другим – с абстрактным индивидом – должно соответствовать желательному для тебя обращению его с тобой. Или, «ближе к делу»: во избежание неприятностей от другого, не наноси ущерба ему. Философско-теоретическая формулировка – «относись к другому не как к средству, но как к самоцели» – бессодержательна: пока существуют «я» и «другой», т.е. пока место общества занимает разобщённая масса индивидов, – самоцелью может выступать только «я». Это позволило Марксу назвать мораль – а значит, и гуманность, как её смысловое (содержательное) ядро, – бессилием в действии. Сегодня пустоту её содержания подтверждают, к примеру, поиски гуманного подхода к наказанию преступников. Ну, а самая безобидная (впрочем, столь же тупиковая) сфера функционирования гуманности – обращение с животными...

В противоположность гуманности, гуманизм есть нравственная (позитивная) социокультурная тенденция (не требование!): организационная форма, в которой развивается отношение сообщества к его индивидуальному представителю.

Исток гуманизма – эпоха Возрождения, фактическим инициатором которой стал Франческо Петрарка – первый европейский атеист, т.е. представитель (инструмент развития) человечества, а не орудие божественной воли. Сам Петрарка был уверен в собственной религи-

озности и отвергал сомнения, высказываемые на этот счёт окружающими, наблюдавшими его дипломатические (не поэтические!) усилия по объединению Италии. В этой его деятельности вполне обоснованно усматривали не просто «грех гордыни» и отказ от смирения (т. е. пренебрежение христианскими «добродетелями»), но выход в абсолютно иную систему координат, где жизненным ориентиром служит уже не индивидуальное спасение души и загробное блаженство, а земное общечеловеческое благо – ценность гуманистическая, утверждение которой часто требует антигуманных действий. Такова трагически противоречивая специфика предыстории.

Один из главных преемников Петрарки на политическом поприще возрождения Италии (не только государственного, но и социального) – Н. Макиавелли. Он уже честно ставит и перед собой, и перед другими вопрос о прагматической функции религии – и предлагает решение: до сих пор религия служила церкви идеологическим ресурсом паразитирования на сообществе; теперь необходимо поставить религию на службу вновь выстраиваемой светской власти для идеологического обеспечения благополучной жизни и развития сообщества. Обвинение Макиавелли в антигуманности стало банальностью; но общая направленность его доктрины была безусловно гуманистической. Большинство же позднейших политических деятелей, в юности критиковавших его «циничные» высказывания, затем были вынуждены осуществлять на практике раскритикованные ими позиции Макиавелли – но, в отличие от него, уже не только в виде антигуманных действий, но и в антигуманистических целях. Таким образом, феномен макиавеллизма стал очередным подтверждением бессодержательности и фиктивной природы идеологии с её представлениями о морали и «свободе выбора».

Однако основоположником гуманизма с полным правом может считаться деятель гораздо более древний – Сократ. Именно он призвал философов – лидеров культуры – «закрыть» обсуждение вопросов мироздания самого по себе, т.е. сферы «компетенции» богов, и сосредоточиться на человеке. Реализуя эту программу, Сократ был вынужден отойти от общепринятого политеизма и сделать шаг к монотеизму, поскольку лишь некий единый (общий) бог мог обеспечить взаимопонимание (солидарность) жителей полиса, которые к началу предыстории были разобщены в результате распада протоисторических родовых связей. Бог Сократа был не настоящим монотеистическим Богом – олицетворением государства, а всеобщим разумным и добрым духом (демоном, гением). Важно, что этот прото-гуманизм в общем избежал конфликта с гуманностью; закономерное исключение

– ситуация самого Сократа. Сократ действовал в логике нравственности, а не морали, и принятие им исторической ответственности стало для предчеловечества уроком осмысленной жизни.

Философско-педагогическая позиция Сократа была – уже на «пике» предыстории – развёрнута Спинозой. И для Спинозы религия («интеллектуальная любовь к Богу») была субъективно необходимой формой выращивания «всеобщей дружбы» – единого человечества, живущего как единственный человек, не раздираемого межконфессиональными (и любыми иными) конфликтами; и Спинозу – как когда-то Сократа и Петрарку – «уличали» в вероотступничестве, в атеизме. Спиноза придал философии импульс в направлении материализма и диалектики, целостно воспринятый Марксом.

Историческая ответственность, принятая Сократом, Спинозой, Марксом, а также их последователем Ильенковым, выразилась в индивидуальных трагедиях, совпавших с величайшим счастьем – стать полномочными представителями человечества, его олицетворениями на протяжении не только предыстории, но и будущей истории, т. е., фактически, именами всего человечества. Принятая и достойно пронесённая историческая ответственность обрекает индивида на жизнь, осмысленную не в промежутке между датами рождения и смерти, а в бесконечной перспективе истории – т.е. на бессмертие.

Таким образом, гуманизм, изначально вступающий в противоречие (более или менее острое) с гуманностью, в итоге её осваивает. В рамках предыстории гуманность, как содержательное моральное требование, претендует на роль критерия оценки социальных действий с точки зрения их индивидуального эффекта – улучшения или ухудшения объективных условий существования и самочувствия индивидов; но интегральные объективные результаты любых действий были неизбежно отрицательными, поэтому власть оказывалась вынужденной включать идеологические механизмы воздействия на самочувствие населения (изображать «хорошую мину»). Переход в историю впервые позволяет честно оценивать результаты социальных действий, поскольку теперь они не только устремлены в гуманистическую перспективу, но и действительно гуманны, т.е. уже сегодня улучшают реальные условия жизни индивидов.

Выращенное Марксом с опорой на Спинозу материалистическое понимание истории дезавуирует идеологему «выбора» (вместе с системой морали); акт прорыва из предыстории в историю становится главным и последним «подвигом» нравственности (сформировав этот идеал, она полностью исчерпает свою культурную миссию); диалектика как объективная логика истории осваивает свободу как познан-

ную (бесконечно познаваемую) необходимость, т.е. потребность – жизненную необходимость совершенствования человека (бесконечного прогресса); освоенное в категории идеального диалектическое совпадение материи и сознания развёртывается в логику совпадения индивидуальной биографии с общечеловеческой историей – через принятие каждым индивидом исторической ответственности: коммунизм, как практически осуществляемый гуманизм, наконец совпадает (в каждом «эпизоде») с гуманностью; культура – свободное, бесконечно многообразное и при этом связанное («тотальное») человеческое развитие – гармонично включает в себя единую цивилизацию как свою материально-организационную основу.

## *Раздел 2*

# **ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ И КУЛЬТУРЫ**

## К ВОПРОСУ О НЕТОЖДЕСТВЕННОСТИ ЧЕЛОВЕЧНОСТИ И ГУМАНИЗМА

В наше время как только не трактуют «гуманизм» – это и непременно обязательные либеральные «ценности», и почти всё позволяющая толерантность, чуть ли не политкорректность, и признание права человека на счастье, на самореализацию, самоутверждение. Трактовок много, а вот понимания, впрочем, как всегда, маловато.

Зачастую *человечность* отождествляют с *гуманизмом*, с гуманным отношением к человеку. Безусловно, у них много общего. Но при этом все же, на мой взгляд, необходимо различать, – так, как это делает киевский философ В.А. Малахов: «Человеком быть трудно; это прямо вытекает из того, что сущность человеческого бытия – в усилении, совершаемом над собой, в движении самопреодоления. Сегодня, когда сама способность быть человеком, сохраняя человеческую идентичность в силу целого комплекса обстоятельств нынешней жизни оказывается все более проблематичной – особенно важно давать себе отчет в том, что человечность (которую так важно уберечь) вовсе не тождественна гуманизму, что она проявляется не в “утверждении Человека” (и не в потакании самим себе в том числе) – а, скорее, в забвении себя (вплоть до собственных принципов и руководящих начал; а может быть, и не в забвении, а в памятливом и совестливом отказе от своего) ради другого. Сказано ведь: “Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих” (И. 15:13). Причем именно *душу*, “псюхе”, т.е. не просто земное свое существование, а средоточие живой жизни в себе»<sup>1</sup>. Человечность иначе проявляется, нежели гуманизм: «Но что означает человечность? Что означает быть человеческим? По-русски, я не знаю как в других языках, очень близкий смысл имеют выражения “поступать по-Божьи” и “поступать по-человечески”. Быть человеческим – это не означает быть гуманистом. Для гуманиста человек, как известно, это высшая ценность, это царь вселенной, это нечто высокое и самодовлеющее. Гуманизм выражается во фразе: “Человек – это звучит гордо”. Когда я говорю, что человек – это звучит гордо, я тем самым возвеличиваю и себя как принадлежащего к людям, к человечеству. А вот человечность проявляется совсем иначе. Не самоутверждение, а самоотдача. Я дарю себя своим

---

<sup>1</sup> Малахов В.А. О некоторых особенностях христианского нравственного воспитания в секуляризованном мире [Электронный документ]. – Режим доступа: <http://ortodossa-ambrogio.org/ru/ach20096/index.html>.

ближним, я дарю себя, свое время, свое внимание, свою заботу, в конце концов, свою жизнь, и душу свою дарю своим ближним, и тогда я поступаю по-человечески, тогда проявляется человечность. То есть человечность связана с жертвенностью, мы не можем быть человечными, не стремясь быть бескорыстными и щедрыми»<sup>1</sup>. В.А. Малахов призывает отстаивать климат человечности, заботиться в нынешнем мире об уязвимых сокровищах человечности, лелеять в себе стойкое и терпеливое мужество доброты, смиренную готовность идти против господствующего течения времени, противостоять прагматическим устремлениям эпохи.

Исторически феномен гуманизма, гуманизм как идеология и феномен культуры, возникший в эпоху Возрождения, связан с утверждением индивидуализма. Вспомним размышления А.Ф. Лосева об оборотной стороне ренессансного титанизма. Посему полностью отождествлять понятия «гуманизм» и «человечность» не надо, поскольку *человечность* как таковая не просто исторична, но **онтологична** и лежит в основании собственно человеческого способа бытия. И в этом собственно онтологическом плане истоки и сущность человечности можно раскрыть через категории «всеединство» и «соборность».

Буду настаивать на тезисе, что *человечность* есть то, что лежало в основании человеческого бытия и именно она и *продолжает порождать* – в буквальном и точном смысле слова – собственно человеческое в человеке.

Киевский философ (незаслуженно забытый) Вадим Петрович Иванов происхождение человека связывает с возникновением «отношения к самому себе», становлением «самости», субъективности с ее имманентной способностью быть «для себя». Суть поворота к человеку как революции в процессе эволюции «как раз состояла в уходе внутрь, в “самость”, в идеализации всех внешних проявлений жизнедеятельности. Иначе говоря, начало человека ушло в самого человека, в идеальную сферу его бытия и потому не оставила после себя заметных ископаемых следов»<sup>2</sup>. Речь идет об интериоризации в психике отдельных существ общей схемы их совокупной совместно-разделенной деятельности. А это, в свою очередь, означает, что индивид присваивает *опыт других, опыт рода* сверхбиологическим способом, присваивает как культуру, оказывается способным нести в себе опыт рода не в генофонде, не через природные механизмы, а совсем иначе – в сознании, *сознанием*. Собственно, последнее и означает – *со-знание*,

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Иванов В. П. Человеческая деятельность – познание – искусство. – К.: Наукова думка, 1977. – С. 37.

*совместное знание* (опыт других и с другими) как моя индивидуальная способность, как собственно «я», как собственное «я». Форма, схема совместно-разделённой (то есть – конкретно-общей) деятельности присваивается индивидом как собственная способность, как единственно возможный способ его, индивида, отношения к миру и к самому себе. Именно с этого и начинается человек – как онтогенетически, так и филогенетически.

Без диалектики сие понять трудно, практически невозможно. Вспомним Гегеля. Для-себя-бытие является синтезом бытия-в-себе и бытия-для-другого. Значит, чтобы быть в *состоянии для-себя*, надо своё бытие-для-другого снять, *идеализировать*, о-своить, при-своить как *свою способность*. Освоить и присвоить *бытие других как своё собственное*. И лишь так овладеть и владеть собственным индивидуальным (в смысле – неделимым) бытием. Человек начинается не с того, что свое индивидуальное бытие как-то подчиняет родовому, коллективному, общественному, – а с того, что в своем *индивидуальном бытии начинает сразу же выступать общественным существом*, конституируя свою индивидуальность как родовую, полагая *себя и своё собственное* как родовое, то есть – собственно человеческое.

Именно в этом пункте выразительно проступает *логика всеединства*, очень тонкая диалектика, поразительно точно схваченная Николаем Кузанским. Человек, говорит Н. Кузанский, – не есть ни Сократ, ни Платон, а в Сократе – Сократ и в Платоне – Платон. Добавлю от себя: это не значит, что *человек как таковой* является неким повторяющимся признаком, одинаковым и у Сократа, и у Платона и т.д., Всеобщее (универсальное, родовое) *конкретизируется* в каждом единичном не своей «похожестью» (повторяемостью) у многих единичных, а *именно как это, вот это единичное*. Николай из Кузы пишет: «Если человечество будешь рассматривать в виде некоего абсолютно-го бытия, ни с чем не смешивающегося и ни во что не конкретизируемого, и рассмотришь человека, в котором это абсолютное человечество пребывает абсолютным образом и от которого происходит конкретное человечество отдельного человека, то абсолютное человечество будет как бы подобием Бога, а конкретное – подобием Вселенной. Как то абсолютное человечество пребывает в человеке изначально, или первично, и, значит, в порядке следствия пребывает и в каждом члене и в каждой части, так конкретное человечество есть в глазе – глаз, а сердце – сердце и так далее, благодаря чему в каждом члене



пребывает каждый другой»<sup>1</sup>. – Итак, «пребывающее человечество» *конкретизируется* в каждом отдельном индивиде и притом – абсолютным образом, но, как мы знаем, абсолютное не бывает без относительного, значит – конкретизируется *относительно абсолютным* образом, и от меры этой относительной абсолютности зависит *мера человечности* человека. Человечество как таковое никоим образом не является некоторой *абстракцией*, «абстрактным объектом», «конструктом»: оно предстает как *конкретное* человечество. Не абстрактное конкретизируется в отдельном («конкретном»), а конкретное (как *конкретно-всеобщее*) конкретизируется в конкретном как *отдельном, всё* – в каждом как *именно этот* «каждый».

На глубинную связь *всеединства* и *человечности* указывает Владимир Соловьёв: «Всё есть одно – это было первое слово философии, и этим словом впервые возвещались человечеству его свобода и братское единение <...> Если все есть видоизменение единой сущности и если эту сущность я нахожу, углубляясь в свое собственное существо, то где найдется внешняя сила, могущая подавлять меня, перед чем тогда я буду рабствовать?»<sup>2</sup> Именно всеединство есть «начало человечности»<sup>3</sup>.

*Метафизика всеединства* является отличительной чертой русской религиозной философии Серебряного века, хотя свою «родословную» ведёт из самих исторических начал философии (достаточно вспомнить древнеиндийскую философию, а в Европе – Анаксагора). Идея всеединства не была исконно «русским» изобретением. Интуиция всеединства пронизывает собой всю толщу историко - философского процесса.

Особая роль в разработке самого понятия «всеединство» принадлежит Владимиру Соловьёву. Вслушаемся в его размышления. Истина в первую очередь состоит в том, что она есть. Она представляет собой и не факт ощущения, и не акт мышления. Истина не является отношением субъекта и объекта, но есть то, что содержится в этом отношении. Поэтому она не бытие, а сущее (русский философ совершенно иначе разводит «бытие» и «сущее», нежели М. Хайдеггер). Но есть – всё. Следовательно, истина есть всё. А если истина есть всё, то каждый частный предмет, явление, существо в своей отдельности от всего

---

<sup>1</sup> Кузанский Николай. Об учёном незнании; [пер. с лат. В.В. Биbihин] // Сочинения: в 2 т. / Николай Кузанский – М.: Мысль, 1979. – Т. 1. – (Философское наследие). – С. 112.

<sup>2</sup> Соловьёв В.С. Исторические дела философии [Электронный ресурс] /. – Режим доступа: <http://www.rodon.org/svs/idf.htm>

<sup>3</sup> Там же.

не есть истина, потому что не существуют они в своей отдельности, а лишь – со всем и во всём. Итак, всё есть истина в своем единстве, как единство. Множественность не есть истина. Разные вещи могут быть истинными, если они причастны к тому, что есть истина. Сущее как истина есть не множественность, а единство. Поэтому «истинно-сущее, будучи единым, вместе с тем и тем самым есть **всё**, точнее, содержит в себе всё, или истинно-сущее есть всеединое»<sup>1</sup>.

Смысл всеединства глубоко метафизичен, поскольку присутствие всего во всём имеет не материальную, а *идеальную* природу. «Вещество есть косность и непроницаемость бытия – прямая противоположность идее, идее как положительной всепроницаемости, или всеединству»<sup>2</sup>. В пределах материальной сферы каждое существо закрыто, непроницаемо, ограничено особым бытием; в нематериальной же сфере каждое существо открыто, проницаемо и «заключает всех в себе и себя во всех»<sup>3</sup>.

А вот Николай Кузанский пишет: «Как абстрактное существует в конкретном, так абсолютный максимум мы видим прежде всего в определенившемся максимуме, так что во всех частных вещах он пребывает уже в порядке следствия, абсолютным образом пребывая в том, что конкретно определенным образом есть все. <...> Конкретность означает определенность во что-либо, скажем, в то, чтобы быть тем или этим»<sup>4</sup>. Этим Н. Кузанский, по-видимому, хочет сказать, что абсолютное мы видим в относительном, бесконечное – в конечном, общее – в отдельном. Конкретность у него – не просто «определенность чего-то», а *«определенность во что-то»*. А посему каждое нечто *намного больше самого себя*, поскольку *в него, в нем и им* определилось «всё» – в качестве его самого.

Каждое нечто вбирает в себя всё, конкретизирующееся в этом «нечто», и тем самым становится самим собой. Следовательно, быть конкретным и *быть конкретно* – это не просто существовать в качестве отдельной единичности, а бытийствовать в качестве сгущенного, стянутого, стяжённого, свёрнутого в себе «всего» – а *собственном виде*, значит, – в собственном *эйдосе*.

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Сочинения: в 2 т. / В.С. Соловьев. – Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – (Философское наследие). – С. 692.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Красота в природе // Сочинения: в 2 т. / В. С. Соловьев. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – (Философское наследие). – С. 363.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Лекции по истории философии // Вопросы философии. – 1989. – № 6. – С. 78.

<sup>4</sup> Кузанский Николай. Об учёном незнании; [пер. с лат. В.В. Биbihин] // Сочинения: в 2 т. / Николай Кузанский – М.: Мысль, 1979. – Т. 1. – (Философское наследие). – С. 109.

С.С. Хоружий дает такое определение: всеединство есть категория онтологии, «обозначающая принцип внутренней формы совершенного единства множества, согласно которому все элементы такого множества тождественны между собою и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй»<sup>1</sup>. Итак, существенность всеединства не поддается рассудочно-дискурсивному исчислению.

Беда в том, что рассудочно инфицированное сознание «единство», всеобщность представляет по собственному образу и подобию, т. е. сугубо *абстрактно*. Преимущество же метафизики всеединства в том, что своим ненавязчивым апофатизмом она не дается в лапы рассудку, оставаясь непредметной и непонятной для него. Метафизика всеединства не является рассудочной метафизикой, она насквозь диалектична, спекулятивна, умозрительно *конкретна* и интуитивно насыщена глубинными человеческими переживаниями.

Наша «самость» как непосредственное самобытие, считает С.Л. Франк, есть всеединство бытия, взятое в качестве *единичного*. «Самость», т.е. моя жизнь, как она изнутри есть для меня, для себя самой, – противится растворению в безусловном бытии и «ревниво оберегает свое собственное бытие». Однако это «противление» совершается не против всеединства и не вопреки ему. Ведь «в <...> *истинном* всеединстве должно было бы быть сохранено именно *всё* – и в том числе, следовательно, и в первую очередь, и наше собственное *самобытие*, во всей его полноте и метафизической глубине»<sup>2</sup>. Моя «самость» не только не поглощается всеединством, она существует и *сохраняется* благодаря всеединству. Она «соткана» сплошь из него, возвращена им, сама является этим всеединством, взятым как единичное (оединиченным всеединством), сама есть безграничное, существующее в конкретной форме ограниченного. «Самость» порождается всеединством отнюдь не ради безличного и безразличного растворения в нем.

Когда же «самость» забывает о своем родстве и происхождении, о своей истинной родине и природе, противопоставляет себя иным «самостям» и всеединству бытия как таковому, полагая саму себя мерилom истины, будучи всецело озабочена поисками «своего», – тогда в мир приходит *зло*. Образуется «трещина во всеединстве» (С.Л. Франк). Как совершенно точно замечает Гегель, зло «есть не что иное,

---

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения: в 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1992. – С. XVIII-XIX.

<sup>2</sup> Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения / С.Л. Франк. – М.: Правда, 1990. – (Приложение к журналу «Вопросы философии»). – С. 423.

как дух, ставящий себя на острие своей единичности»<sup>1</sup>. При этом в «ситуации зла» или «в состоянии зла» самость не теряет своей имманентной свободы, не утрачивает своей природы как «оединенного всеединства», но действует *противно* как своей природе, так и сущности всеединого бытия. Вот в чем секрет ужасающей силы зла: не имея собственного «источника питания» (зло – не субстанциально), оно вооружается силой и мощью всеединства. Оно живет и действует, злодействует и побеждает за счет «онтологического хищения» (С.Н. Булгаков), за счет другого и против другого, за счет всего и против всего.

Владимир Соловьев дает такое определение *положительного всеединства*: «Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единство существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, *пустотой*; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как *полнота бытия*»<sup>2</sup>. Итак, зло может исходить не только от одуревшей «самости», нанизавшей себя на острие своей отделенности, но и от «единства», которое во имя себя самого стремится подавить или поглотить единичное. Подобного рода «единство» очень похоже на излюбленную категорию рассудочного сознания – «абстрактно-общее». Правда, зачастую утверждение «ложного, отрицательного единства» оказывается как раз результатом активности ослепшей от самоутвержденчества «самости», которая подменяет собой действительное всеединство, возводя саму себя в абсолют, ставя себя на место Бога, – тем самым подминая под себя всё и вся.

В *истинном всеединстве* ничего не приносится в жертву: ни частное, ни всеобщее. В то же время между ними, – если речи идет об истинном всеединстве, – не может быть и, так сказать, «либерального» отношения: «сам живи и жить давай другому». В сфере *действительно истинного* нет места для подобного рода логики, меркантилизма, мелкой торговли, – нет места для нашего столь привычного «с одной стороны, с другой стороны». Здесь – совершенно иной настрой мысли, иной способ узрения и осуществления сущности. Нет «частного» и «всеобщего», *между* которыми следует установить какие-то связи (это – движение по внешнему контуру). Есть – *одно*, которое в

---

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / [пер. с нем. Б. Столпнер]. – Т. 3. Философия духа. – М. : Мысль, 1977. – (Философское наследие). – С. 26.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Сочинения: в 2 т. / В.С. Соловьев. – Т. 2. – М. : Мысль, 1990. – (Философское наследие). – С. 552.

своём саморазличении, саморазвитии полифонирует, будучи, говоря словами С.Л. Франка, «антиномистическим монодуализмом». Дело не в том, что «частное» и «всеобщее» должны жить мирно, уступая друг другу место. «Частное бытие идеально или достойно, лишь поскольку оно не отрицает всеобщего, а дает ему место в себе, и точно так же общее идеально или достойно в той мере, в какой оно дает в себе место частному»<sup>1</sup>. Итак, дать «место в себе» другому, *вместить его*, а не просто чуточку «подвинуться».

Метафизика всеединства требует сосредоточения мысли на внутренних основаниях, требует умения удержать в мысли невысказанное, парадоксальное. Достойное, идеальное бытие, – продолжает Владимир Соловьев, – есть «полная свобода составных частей в совершенном единстве целого»<sup>2</sup>. Положительное всеединство есть «простор частного бытия в единстве всеобщего»<sup>3</sup>. Обратим внимание: не ограничение частного бытия, не подчинение его всеобщему, а именно – «простор». При чем Владимир Соловьев полагает, что обеспечение подобного простора частного бытия в единстве всеобщего образует идеальную сущность добра, истины и красоты. «Достойное идеальное бытие требует одинакового простора для целого и для частей, следовательно, это не есть свобода от особенностей, а только от их исключительности. Полнота этой свободы требует, чтобы все частные элементы находили себя друг в друге и в целом, каждое полагало себя в другом и другое в себе, ощущало в своей частности единство целого и в целом – свою частность, одним словом, абсолютную солидарность всего существующего, Бог – всё во всех»<sup>4</sup>.

Таким образом, метафизика всеединства раскрывается как *метафизика свободы*, – как это не противоречит логике «здорового смысла»: ежели есть связанность, то о какой свободе речь? В эфире истинно всеединого все существует как бы согласно великой формуле: «нераздельно и неслиянно», все сохраняет свое самостояние и самоопределение благодаря взаимопроникновению и абсолютно взаимопроникает благодаря самостоянию.

«Критерий достойного или идеального бытия вообще есть наибольшая самостоятельность частей при наибольшем единстве целого»<sup>5</sup>. Положительное всеединство как истинное и достойное бытие, –

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Красота в природе // Сочинения: в 2 т. / В.С. Соловьев. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – (Философское наследие). – С. 361.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. – С. 362.

<sup>5</sup> Там же. – С. 395-396.

формулирует далее Владимир Соловьев, – есть «жизнь всех друг для друга в одном»<sup>1</sup>. – Вот почему метафизика *всеединства* и является одновременно метафизикой (которая, доведенная до логики, становится диалектикой) *человечности*. Она вскрывает онтологию истинно человеческого бытия, причем подобная онтология выступает одновременно и логикой, и теорией познания этого бытия, в той числе – и его превращенных форм.

Категория «*соборность*» конкретизирует метафизику всеединства на уровне собственно человеческого бытия. Концепция соборности всесторонне развита в русской религиозно-философской мысли в трудах А.С. Хомякова, В.С. Соловьёва, С.Н. Трубецкого, Е.Н. Трубецкого, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева. *Соборность* противостоит ассоциации как механическому сообществу индивидов-атомов и представляет собой особенный тип человеческой общности, который характеризуется взаимопроникновением «элементов» и их свободным самостоятельным существованием (,собственно, это и есть «положительное всеединство» В.С. Соловьёва). *Соборность* отличается от западного понимания «кафоличности», которая трактуется как повсеместность, всемирность. На Востоке же кафоличность характеризуется не в смысле внешнего распространения, а в измерениях некой внутренней настоящести, *истинности*. Иными словами, в латинском варианте «католикос» приобретает значение абстрактно-общего, а в православном «кафолический» понимается конкретно (если категории «абстрактное» и «конкретное» брать по-гегелевски), как определенная *действительная конкретность*, как внутренний универсализм, где целое равно части и часть никак не меньше целого.

Согласно С.Л. Франку соборность является *органически неразрывным единством «я» и «ты»*, вырастающим из первичного единства «мы». «При этом не только отдельные члены соборного единства (“я” и “ты” или “вы”) неотделимы друг от друга, но в такой же неотделимой связи и внутренней взаимопронизанности находятся между собой само единство “мы” и расчлененная множественность входящих в него индивидов»<sup>2</sup>. Единство «мы» не противостоит здесь как внешнее, трансцендентное начало множественности, а имманентно присутствует в нем и изнутри ее объединяет. «А это значит: не только отдельный член единства, будучи неотделим от другого, тем самым неотделим от целого, не только “я” немислимо вне объемлющего его единства “мы”, но и наоборот: единство “мы” внутренне присутствует в каждом “я”, есть внутренняя основа его собственной жизни.<...> В

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 392.

<sup>2</sup> Там же. – С. 393.

отличие от внешнего общественного единства, где власть целого нормирует и ограничивает свободу отдельных членов и где единство осуществляется в форме внешнего порядка, разграничения компетенции, прав и обязанностей отдельных частей, единство соборности есть свободная жизнь, как бы духовный капитал, питающий и обогащающий жизнь его членов»<sup>1</sup>.

Соборность и человечность не просто взаимосвязаны, – они навстречу проникают друг в друга, обуславливая друг друга.

Получается так, что *всеединство* как таковое есть начало и основание человечности. Конкретная конфигурация этого всеединства как основания положена *в самом существе* человеческого способа бытия: нести (и не просто «нести», «иметь», «владеть», но – продолжать, значит – *развивать*) в своем *индивидуальнейшем* существовании *всеобщие-человеческие* формы и способы (опыт рода, нести и хранить его сверх-биологическим способом) и непрестанно находиться в ситуации *отношения к этому опыту* (что и есть со-знание, со-знательность, *совесть*). Способность *свободно само-определяться* этим опытом и тем самым выстраивать свои обращения к другим человекам на основании именно и преимущественно *такого самоопределения* (а не партикулярного эгоистического интереса) и есть **человечность** как таковая. Утверждать *не себя*, а Другое, и в таком утверждении чувствовать и понимать *всю полноту* собственно себя и своего, собственного, самоутверждения.

Возвращаюсь к своему утверждению, что *человечность* как таковая лежит в основании человеческого бытия и именно она и *продолжает породить* (продолжает хранить, потому что порождает, порождает именно потому, что сохраняет) – в буквальном и точном смысле слова – собственно человеческое в человеке. *Объективное* основание человечности – присутствия человечества (рода) в человеке, реальная *конкретизации всеобщего в отдельном*, что, в свою очередь, и конституирует, точнее – порождает его *особенность*. *Субъективное* основание человечности – *мера* моего ощущения, переживания и осознания этого присутствия других (человечества) во мне и, соответственно, развитость моей *способности определять* свои дела, поступки, отношения этим присутствием во мне других (человечества). Мера сформированности моей *способности само-определяться* человечеством (другими) как конкретно-всеобщим, моей способности само-определяться тем, что реально меня хранит, воспроизводит, *порождает* – как именно меня, но – как *человека* собственно (а не просто

---

<sup>1</sup> Франк С. Л. Духовные основы общества. Режим доступа: <http://predanie.ru/frank-semen-lyudvigovich/book/128116-duhovnye-osnovy-obschestva/#toc9>

эмпирического индивида, особь, экземпляра) – предстаёт *мерой моей человечности*.

Об этом же речь идет у Канта. Категорический императив (во-первых) – чтобы максима твоей воли могла стать всеобщим законодательством, то есть – поступай не как обыватель, «как все», а так, как если бы ты хотел, чтобы *все поступали*, не делай для себя исключений. И, во-вторых: поступай всегда так, чтобы человечество (как в твоём лице, так и в лице каждого другого) – никоим образом не выступало *только средство*, в как – цель сама по себе. Когда же – «только средство», то получаем основание расчеловечивания, бесчеловечности.

Посему вполне можно согласиться с А.А. Гусейновым, утверждающим, что «бытие общественных индивидов только тогда окончательно гарантировано и в человеческом смысле совершенно, когда в их деятельности в качестве незримой сверхцели присутствует человечество, выступающее в лице каждого из его представителей. Потребность эту можно было бы назвать потребностью в человечности»<sup>1</sup>.

Как уже было замечено, филогенетически поворот к человеку начинался с *ухода внутрь*, в «самость», иначе говоря – с интериоризации схем внешне-предметной коллективной деятельности. Но откуда берётся сама способность к интериоризации? Не искать же ее, в самом деле, в особом устройстве мозга... Ф.Т. Михайлов начало человека непосредственно связывает с феноменом «*обращений*»: «Нерасчленимый атом духовно-практического бытия людей – это не что иное, как сохраняющее и изменяющее их жизнь обращение друг к другу и к себе самим. Субъективно целеустремлённое обращение к субъективности друг друга»<sup>2</sup>. Именно в таких обращениях – происходит «акт рождения в человеке осознаваемого объективного мира, а главное – это акт рождения реально-идеальной сути его тождества со своим родом – с человечеством»<sup>3</sup>. Именно в сплошности подобных обращений и зарождается способность «ухода внутрь», *впускания в себя других*, рода, человечества. Кстати, способность к подобному «впусканию вовнутрь», принятию и есть, собственно, *душа, душевность*. Михайловское «*обращение*» глубже просто отношения, связи, взаимодействия, ведь оно идёт из самой субъективности – к субъективности другого: «... возникновению и развитию духовной сущности своей психики

---

<sup>1</sup> Гусейнов А. А. Мораль // Общественное сознание и его формы. – М.: Политиздат, 1986. – С. 145.

<sup>2</sup> Михайлов Ф.Т. Э.В. Ильенков: Диалектика как логика // Ильенковские чтения. Тезисы выступлений. 2-е изд., испр. и доп. – М.: Микрон-принт, 2001. – С. 79.

<sup>3</sup> Там же. – С. 80.



каждый индивид *Homo sapiens* обязан лишь своему *собственному субъективному устремлению*... к полному сроднению с субъективностью других людей. И прежде всего – с эмоциональными переживаниями каждым из них своей *способности суждения* о...совместно творимом их общем будущем»<sup>1</sup>. А посему: «Порождающим и сохраняющим человека отношением было, есть и навсегда останется отношение к субъективности других людей, ищущее *со-чувствия, со-мыслия (со-знания) и со-гласия в со-действии с ними*, формирующее мотивацию их и его поведения, способное обеспечить *расширенное воспроизводство* средств к жизни и главных его условий: самоорганизующейся общности людей, креативной и когнитивной духовной и духовно-практической его продуктивности. Порождающее отношение, как и всякое отношение чего-то к чему-то, включает в себя не два, а три активно “действующих лица”: то, что относится, то, к чему оно относится, и *само* связывающее их *отношение* – связку. В этом смысле всякое (тем более порождающее) отношение обратимо: все его три элемента с равной необходимостью порождают своё единство, свою целостность»<sup>2</sup>.

Вот почему человечность как таковая лежит в *основании* человеческого способа бытия. Человечность *порождает* человека и собственно человеческое в человеке. Это, так сказать, «человечность-в-себе», в состоянии «в-себе-бытия». И вот в *истории* на пути развертывания этого «в-себе» в состояние «для-себя» (в собственно развитую форму) вследствие отчуждения человек *теряет самого себя*, теряет человечность как реальный способ построения субъектных связей, как способ мироотношения. Человеческое овещается, субъект-объектные связи подавляют и вытесняют на периферию субъект-субъектные. Однако за разнообразными вещными, корыстными, полезными проявлениями жизни, за теми или иными сугубо вещными потребностями кроется *потребность в другом человеке*. Ведь, как писал К. Маркс, «мы имеем перед собой под видом *чувственных, чужих, полезных предметов*, под видом отчуждения, *опредмеченные сущностные силы* человека»<sup>3</sup>. И даже в изуродовано вещной форме мы так или иначе, совершенно нерелексивно, не отдавая себе отчёта, испытываем нужду именно в *опредмеченных сущностных силах* чело-

---

<sup>1</sup> Михайлов Ф.Т. Фантазия – главная сила души человека // Избранное.– М.: Индрик, 2001. – С. 67.

<sup>2</sup> Михайлов Ф.Т. Философия образования: ее возможности и перспективы // Избранное / Ф.Т. Михайлов.– М.: Индрик, 2001. – С. 500.

<sup>3</sup> Маркс К. К критике гегелевской философии права // Сочинения. Изд. 2 / Маркс К., Энгельс Ф. Т. 1. – С. 123.

века, а не просто в полезных внешних вещах. Здесь человеческое – лишь средство, и это бесчеловечно, что всего лишь *средство*, – но оно все-таки присутствует. Скрыто, латентно, в эмплиците. Значит, расчеловеивание предстаёт лишь формой (сугубо превращённой) проявления (и, как ни парадоксально, *развития*) человеческого. Бесчеловечность как таковая возможна лишь как порча человечности, её уродование, усекновение, неразвитость. Бесчеловечность является порушенным *всеединством*. Но человечность таки лежит в основании.

Вот почему основание человечности и основание человеческого бытия – не два основания, а одно. Именно через человечность как основание собственно человеческого бытия реализуется само основание (как самообосновывание) человечности как сущее всеединство.

Неотчуждённая, бескорыстная потребность в другом человеке (как в человеке, а не средстве) способна развернуться как собственно *человечность* в состоянии «*для-себя-бытия*», в *развитой* форме лишь черед *преодоление самоутраты*. При этом следует помнить, что «человек не теряет самого себя в своем предмете лишь в том случае, если этот предмет становится для него *человеческим* предметом, или опредмеченным человеком. Это возможно лишь тогда, когда этот предмет становится для него *общественным* предметом, сам он становится для себя общественным существом, а общество становится для него сущностью в данном предмете»<sup>1</sup>.

Конечно же, современному либерально-обывательскому сознанию очень претит сопряжение «*человеческого*» и «*общественного*»: кто ж ему виноват, что общественное берётся лишь как «социальное», «чужое», «ничьё», как «всемство» (Ф.М. Достоевский)... Истинно диалектическое понимание общественной природы человека, *общественного* как такового, которое никоим образом не редуцируется к *социальному*, социумному, соответствует *логике всеединства и соборности*. К. Маркс, говоря о коммунизме как положительном упразднении (т.е. снятии, а не ликвидации) частной собственности, этого самоотчуждения человека, характеризует его как «подлинное *присвоение человеческой* сущности человеком и для человека; а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства предшествующего развития, возвращение человека к самому себе как человеку *общественному*, т.е. *человечному*»<sup>2</sup>. Итак, общественное – т.е. *человечное*, *человечное* – т.е. *общественное*. Правда, тут же К. Маркс пишет, что такой коммунизм, «как *завершённый натура-*

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 121.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.psylib.org.ua/books/marxk01/txt07.htm>

лизм, = гуманизму, а как завершённый гуманизм, = натурализму»<sup>1</sup>. Это, по-видимому, свидетельствует о том, что немецкий мыслитель гуманизм понимал глубоко, серьезно, основательно – т.е. *из самих оснований*, а не как-нибудь.

Относительно тончайшей диалектики общего (всеобщего) и единичного в контексте поисков действительных оснований человечности как таковой следует вслушаться в умные размышления В.В. Бибикина: «В том, что Гегель называет интимной собственностью духа, собственность в конечном счете уходит в такую себя, о которой бессмысленно спрашивать, чья она. Она *своя*. В самом деле, что в личности кроме ограниченности, дурных привычек, скрытости, личин, из которых часто состоит вся ее индивидуальность, принадлежит ей, а не человечеству как роду. Утаиваемые слабости, так тревожащие личность, по сути присущи всем и все их одинаково скрывают. Наоборот, всего реже случается и по-настоящему уникально то, что составляет *суть каждого* и чего обычно не наблюдаешь в полноте, *родное и родовое*. Не вмещаясь ни в ком отдельно, оно желанно каждому, кто хочет *быть собой*, и достижимо только в меру превращения человека в человека. Стань наконец человеком, говорю я себе то, что говорят миллиарды, и одновременно совершенно конкретное и неповторимое, не потому что я особенный человек и возвращаю в себе какую-то небывалую человечность, а как раз наоборот, потому что *самое общее* (Гераклит), в котором я спасен и укрыт, и *есть настоящее я* (курсив мой. – В.В.)»<sup>2</sup>.

Становиться, наконец, человеком как человеком – значит не быть озабоченным своей «идентичностью», «неповторимостью», а становиться непрестанно и неизбежно действительностью своей сущности как ансамбля всех общественных отношений<sup>3</sup> (по Ф.Т. Михайлову – «обращений»). Степень развитости этого ансамбля, *мера его субъектной полноты* как раз и есть то, что Ф.М. Достоевский называет «сильно развитой личностью»: «Сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью, уже не имеет за себя никакого страха, ничего не может и сделать другого из своей личности, т.е. никакого более употребления, как отдать ее всю всем, чтоб и другие все

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Бибикин В. В. Другое начало. – СПб. : Наука, 2003. – (Слово о сущем). – С. 380.

<sup>3</sup> Сия Марксова формула вызывает раздражение (от непонимания и недоразумения) у многих. Беда же в том, что, по Гегелю, сущность **любого нечто** есть совокупность (ансамбль) его многообразных связей в составе конкретного целого, которая только и делает это нечто им самим. При чем же тут, собственно, Маркс? Читайте Гегеля. Правда, и Маркса желательно – тоже. В наше безблагодатное времечко не читать Гегеля (тем более – Маркса) – **не стыдно**.

были точно такими же самоправными и счастливыми личностями. Это закон природы; к этому тянет нормально человека. Но тут есть один волосок, один самый тоненький волосок, но который, если попадет под машину, то все разом треснет и разрушится. Именно: беда иметь при этом случае хоть какой-нибудь самый малейший расчет в пользу собственной выгоды...»<sup>1</sup>. А вот когда вклинивается подобный расчет, то сразу же индивид, несущий в себе силу своего рода как силу всеобщего, всеобщую силу и мощь (общую для всех), *обращает против всех*, а значит – против ближнего и за счет ближнего (на то и расчет, чтобы за счет). Индивид несет в себе *не свое*, владеет и распоряжается как своим *не своим*, *не им* сотворенным – сознанием, языком, мышлением, его категориальным строем, который репрезентирует своей априорностью и аподиктичностью (по отношению к индивиду) не только силу и мощь общественно-культурного, родового, но и самого универсального бытия. Совершая гадости, индивид эту мощь обращает на других человек. Вот отчего зло не только живуче, но и обладает колоссальной энергией. Только энергетика эта – краденая, не своя.

Человек имеет сознание и не ведает, что это – со-знание, совместное знание, сила рода человеческого, его истории. Человек испытывает разнообразные потребности, и не ведает, что за этим скрывается глубинная потребность в человеке, в другом человеке. Человек порой испытывает потребность в другом человеке – но лишь как средстве, и не ведает, что за этим *скрывается*, спрятавшись, не обнаруживая себя, его собственная потребность в человечности...

Сохранять свое бытие в режиме человечности – значит становиться «чистым присутствием» (в понимании М. Хайдеггера), иными словами – отодвинуться, *отойти от собственной поверхности* и начинать жить в своем существе. В своей сущности, сущности. «Существо человека, – отмечает В.В. Бибихин, – присутствие, бытие – вот. Это вовсе не значит, что бытие у меня в кармане и оно мне обеспечено всякий раз, когда я мыслю: мыслю – следовательно, существую. Это значит только, что для меня речь идет о бытии. То, что мое существо – присутствие, вовсе не обеспечивает мне что бы то ни было. Наоборот, это лишает меня надежды обеспечить себя при помощи вещей. Я могу нагромождать вещи в моем обладании, материальные или духовные, и, скажем, наполнять ими мир. Все это могут оказаться ненужные вещи. Дело для меня идет не о вещах, пусть даже самых утонченных вещах культуры. То, что мое существо – присутствие, означает, что я могу осуществиться только тогда, когда бытие требует

---

<sup>1</sup> Цит. по: Померанц Г.С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским / Г.С. Померанц. – М. : Советский писатель, 1990. – С. 87-88.

меня. *Есть* я или я ничто – кто бы мне это ни объяснял, последнее слово за мной, и не то слово, которым я захочу кого-то или самого себя убедить, а то “да” или то “нет”, которые говорит мне не мое сознание, а моя совесть, – неслышное никому мое “да” и “нет” бытию и небытию как тому, с чем я всегда прежде всего и главным образом имею дело»<sup>1</sup>. С.С. Хоружий вспоминает, что в последнем разговоре перед смертью В.В. Бибихин говорил ему: «мне необходим мир, мне необходимо быть миром, чтобы не предать Бога, держаться тем, через что мог бы сказаться Бог»<sup>2</sup>.

Иными словами, человечность находится решительно по ту сторону самоутверждения, утверждения себя, *своего*. Воистину, как говорит Белла Ахмадулина – «*Свести себя на нет, / чтоб вызвать за стеною / не тень мою, а свет, / не заслоненный мною*». А если и светить – то благородно и благодарно *отражённным* светом (светом бытия, в том числе – вернее, в первую очередь – *человечества во мне*) и ни в коем случае *не претендовать* быть источником света, «светочем разума»...

Получается, что о собственно человечности толково мыслить никак невозможно, если абстрактно, тупо, на формально-логический рассудочный манер противопоставлять *отдельное* и *общее*, индивидуальное и общественное, иными словами – не различать *абстрактно-общее* и *конкретно-всеобщее* (вместе с Гегелем и Э.В. Ильенковым). Ведь без этого не понять различие и противопоставления В.С. Соловьёвым негативного единства и *положительного всеединства*. Ведь тайна человечности кроется именно в этом «положительном всеединстве», в соборности.

Дабы упредить возможные недоразумения и кривотолки, специально вынужден отметить, что из того факта, что категории «всеединство» и «соборность» наиболее адекватно разрабатывались в русле русской религиозной философии, вовсе не следует нелепейший вывод, что человечность является некой национальной чертой. Равным образом, как из факта, что вершины теоретической диалектики были достигнуты именно в немецкой классической философии, никоим образом не следует, что диалектический склад ума присущ каждому немцу, что диалектика является немецким отличительным свойством.

*Гуманизм*, конечно же, связан с признанием права человека на свободу, с пониманием, что нельзя посягать на свободу другого, что

---

<sup>1</sup> Бибихин В.В. Внутренняя форма слова. – СПб.: Наука, 2008. – (Слово о сущем). – С. 70.

<sup>2</sup> Хоружий С.С. Памяти В.В. Бибихина // Вопросы философии. – 2005. – № 4. – С. 113.

твоя свобода заканчивается там, где начинается свобода другого. Иными словами, сам живи и жить давай другим... Но вот у австрийского поэта Райнера Мариа Рильке есть поразительные строки, выходящие на совершенно *иной уровень* понимания свободы и выходящие за пределы традиционно понимаемого гуманизма:

*Ведь вот он, грех, коль есть какой на свете:  
не умножать чужой свободы всей  
своей свободой. Вся любви премудрость -  
давать друг другу волю. А держать  
не трудно, и дается без ученья.*

Своею всей свободой умножать свободу другого – вот она, *человечность* в чистом виде. И тогда грех не просто в том, что ты ограничиваешь свободу другого, а в том, что не умножаешь ее, не способствуешь ее росту, произрастанию, развитию.

Искать основания человечности вне и помимо по-человечески значимого и осмысленного *общего дела* – пустое занятие. Всей своей жизнью, самой своей субъектностью, душой, духом и телом мы *уже вплетены* в ткань общего дела. Вопрос только в одном: что это за дело, в чём его суть, насколько *дельно* и *существенно* оно. Насколько *человечно*. Хочется всецело согласиться с мыслью С.Н. Мареева: «Общее дело всегда есть! Это дело, которое делали Сократ и Платон, Галилей и Ньютон, Моцарт и Бетховен, Кант и Гегель, Достоевский и Н. Федоров. Это мировая философская, научная и художественная культура, которая и составляет субстанцию человечности. Она и есть сама ЧЕЛОВЕЧНОСТЬ. Так берите ее себе! И сейчас она всем доступна. Нет, не хотят брать»<sup>1</sup>. – Итак, культура составляет субстанцию человечности и в этом смысле и есть сама человечность. Почему? А потому, что именно культура и порождает, и хранит человеческое в человеке, и *жизнь в культуре как со-бытие, со-участие в общем деле* сохранения человеческого и есть *искомая человечность* как таковая. Всё остальное – партикулярно. Не хотят люди брать *труд культуры* (особо замечу: *высокой культуры* как культуры не возвышения человека над миром и другим человеком, а труда постоянного и непрестанного возвышения *над самим собой*, убогим и сирым) как *общего дела* на себя, ибо – погрязли в частном, частичном, мелочном, суетном. Погрязли в сфере *обеспечения жизни* и не желают *жить собственно человеческой жизнью*. Ищут себя и «своё» отнюдь не там, где

---

<sup>1</sup> Мареев С.Н. Мыслить... (избранные статьи последних лет. – М.: Изд-во СГУ, 2011. – С. 477.

потеряли. Впрочем, как всегда.

Совсем недавно, во время пересмотра драматических спектаклей по пьесам А.П. Чехова, вдруг пришел к странному выводу: если читать и перечитывать (смотреть и пересматривать, передумывать снова и снова) Чехова (равно, как и Толстого, и Достоевского, и Тургенева, и Шекспира, и...), можно *нечто понять* в современной жизни. Если же смотреть и читать только современных (модных) авторов – ничегошеньки не поймёшь в современной же жизни. А что тогда значит – *понять современную жизнь*? А это – *знать, как оставаться человеком в любых нечеловеческих условиях.*

**Гончаров С.З.**

## **ЗНАЧЕНИЕ ПРАВСТВЕННОСТИ В СТАНОВЛЕНИИ ЧЕЛОВЕКА, РАЗУМА И ЦЕЛЕПОЛАГАНИЯ**

Исторически нравственность формировалась как *самоограничение индивидов ради сохранения их общности.* Из-за самоограничения индивидами своих вожделений родилась базисная, *человекообразующая* способность – *свобода воли* [см.: 3]. В ходе истории свобода воли утвердилась окончательно в труде, в котором индивиды учились сдерживать свои природные вожделения ради достижения поставленной цели согласно *должному.*

Нравственность – это реальные отношения между людьми не по поводу собственности и т.п., а по поводу *признания равноценности их достоинства независимо от пола, национальной принадлежности и социального положения.* Именно с такого признания начинаются *доверие, солидарность, взаимопомощь, верность, служение и самоотверженность.*

Нравственность сквозь толщу тысячелетий, сквозь страдания, горе и слезы пронесла идеологию равноценности достоинства людей. Нравственность есть пропуск в человеческую общность. С эрозии нравственности начинается деградация верхов и низов, и история людей грозит превратиться в зоологию.

### ***Нравственность как исходный человекообразующий фактор***

Во-первых, нравственность – не побочный аспект жизни, а *генетически исходное всеобщее определение социальной связи.* У всех народов с древности и по настоящее время нравственность базируется, в

конечном счете, на *абсолюте*, на *религиозных святынях*. *Нравственность потому подкрепляется религиозно-культурной практикой (абсолютом), что сама она является абсолютной, всеобщим условием существования социальной связи вообще, общения и многообразных общественных отношений, в особенности.* «И если отдельная наука, – писал Э.В. Ильенков, – вдруг выдвигает концепцию и вытекающие из нее рекомендации, которые непосредственно идут вразрез с принципами гуманизма, с принципами нравственности, то у нас есть все основания полагать, что в данном случае высшая правда все-таки за нравственностью, что заблуждается тут данная наука» [9. С. 432]. Э.В. Ильенков принцип гуманизма и принцип нравственности упоминает через запятую, т.е. принцип нравственности является *критериальным* по отношению к гуманизму.

Во-вторых, из нравственной регуляции, утвердившей *свободу воли*, следуют все дальнейшие основные характеристики человека – намеренный характер чувств и мыслей людей, воображение, понятийное мышление с его способностью возводить частное во всеобщее и общезначимое; идентификация индивида с той или иной общностью, ценностями; понимающие общественные чувства человека, побуждающие к солидарности, сочувствию и т.д.

В-третьих, эрозия нравственности есть угасание социальной связи, *деградация* по всей линии бытия людей, *десоциализация* индивидов с их невротами и различными деструкциями. Ни право, ни полиция, ни утонченное администрирование, ни материальное благополучие *не в состоянии* заменить нравственную регуляцию, нравственную общность субъектов со *свободой* воли. Ибо такие субъекты могут объединяться в общность на мотивах *добровольности*. Нравственность есть неинституциональная *саморегуляция* поведения на основе самоповеления, самоконтроля, самооценки, самоуправления индивидов на основе должного.

### ***Нравственность как исток разумного мышления***

Истоки мышления уходят, вероятно, в социальную связь, в ее *исходную* – *нравственную* форму.

**Во-первых**, *нравственные императивы всеобщи и общезначимы* с самого начала для той или иной социальной группы. Иначе социальная общность невозможна. Мышление тоже состоит в возведении единичных и частных значений во *всеобщую* форму – в форму понятий. Сократ потому учил афинян восходить от индивидуальных предпочтений (мнений) к всеобщим понятиям, чтобы на основе таких понятий можно было бы успешно решать *общие дела* государства. *Все-*



*общность понятийного мышления следует именно из общественности человека.*

В историческом становлении понятийное мышление было производно от нравственных требований *родовых общин*, обращенных к индивиду: *делай и поступай согласно общепризнанному, всеобщему* (велениям богов, предков). Тем самым преодолевались природные вожделения и *аутизм* психики индивида. Аналогично развитие и современного детского мышления, замечает Ю.М. Бородай. «Превращение исходного аутизма ребенка в рациональные познавательные структуры немислимо без подчинения воле взрослых, без элементов внешнего принуждения» [3. С. 174]. Овладение реальностью, пишет Бородай, «путем превращения интимно близкого каждому “нравственно-должного” в безлично-логическую необходимость познавательного понятия очевидно было на первых порах делом весьма мучительным и рискованным. Историческая шлифовка ценностно - познавательных схем стоила человечеству множества “синяков”, ибо у наших предков, решившихся на сумасшедший акт вольного *идеального* представления должного, не было никакого иного способа связать свои произвольные схемы с реальностью, кроме метода проб и ошибок – нужно было рискнуть войти в воду, чтобы научиться плавать». В системе образования современные поколения получают понятия «путем усвоения “вторичной реальности” – в значительной мере уже очищенного от культово-нравственной мифологичности космополитически *общезначимого* научного языка, становящегося аккумулятором всякого “чистого” знания». Таким аккумулятором сегодня становится «машинный язык кибернетических роботов» [3. С. 309].

**Во-вторых**, нравственные императивы обращены к *воле* и ориентируют на *поступок*. Тем самым *всеобщее и общезначимое правило становится фактором практическим, и именно поэтому и логическим*. Понятийному мышлению предшествовала длительная практика возвышения индивидуальной психики до сверхиндивидуальных повелений, а «Эго» – к первичному «супер-Эго». Последним «и был тотем – архаический родовой бог, которого нужно было любить больше себя самого (самоотречение)» [3. С. 178].

**В-третьих**, нравственные императивы повелевают осуществить *должное*, они *сверхситуативны* и прямо требуют *первичности идеального, осуществления должного*, а не только *индивидуально* желаемого. А должное есть схемы работы воли. Должное полагается как *цель*, определяющая внешнепредметную активность индивида. Ведь мы производим целенаправленно – будь то понятия, поступки или вещи. Получается такая связь: свобода воли → нравственные импера-

тивы → должное → цель → производство чего-либо.

Первичная надприродная социальная связь (нравственность) превращается под разными «вывесками» в *субстанцию* человеческой активности. Оказывается, за продуктивным воображением, творящим предметные понятия, тоже скрывается *свобода* воли, ставшая таковой (свободной) благодаря длительному процессу самоограничения, которому *мы учимся и поныне*, а род человеческий будет учиться *всегда*. Выходит, и способы мышления (логические категории) тоже есть схемы работы свободной воли? Ю.М. Бородай приходит к такому выводу [3. С. 286–287].

Именно *должным* человек оценивает то, что есть. Если реальность, сотворенная человеком, соответствует должному, то ее и называют *истиной в подлинном смысле* этого слова. Истина – высокое по смыслу слово, чтобы определять ее как соответствие знания действительности (Аристотель). Это не истина, а *верное* знание, т.е. верное предмету. Истина обретается страданиями и мудростью, а не экспериментом, как верное знание. Евангельские слова «Я есть путь, истина и жизнь» содержат именно такое понимание истины как *соответствие эталону-образцу*. Выражение «истинный друг» означает соответствие кого-либо идее дружбы. «Всякая истина, противоречащая добру и красоте, не может быть полноценной истиной» [12. С. 190]. Для социально-гуманитарных наук такое понимание истины является более приемлемым.

Классическая философия организована *вертикалью* ценностей с *нравственной доминантой*. Кредо Эпикура – нельзя жить разумно, не живя нравственно, и нельзя жить нравственно, не живя разумно. Философские системы Платона и Гегеля увенчаны идеей *блага*. Установка – познавать природу, чтобы правильно жить – составляет духовный остов европейской философской классики Нового времени: Р. Декарт разумел под этикой «высочайшую и совершеннейшую науку о нравах; она предполагает полное знание других наук и есть последняя ступень к высшей мудрости» [7. С. 427]; Б. Спиноза в своей «Этике» желает направить все науки к одной цели – «к достижению наивысшего человеческого совершенства» [20. С. 324]. К. Маркс вдохновлялся *нравственным* мотивом – работать на человечество. «Героями нравственности», по выражению К. Маркса, являются Кант и И.Г. Фихте. Русская философия зародилась как «кардиогнозия», как «сердечное познание» и развернулась в XIX–XX вв. как *духовно-нравственная* теория человека, семьи, Родины, государства, хозяйства, труда, собственности.

**В-четвертых**, исходить из *должного*, чему учит совесть, значит исходить из представляемого *будущего*, из общезначимого *эталона*, а

не из витальных импульсов тела. Самоограничение в настоящем ради будущего сформировало фундаментальную способность человека: *его активность организована отношением «будущее → настоящее»*. Эта способность отметил Кант, является «решающим признаком преимущества человека» [10. С. 48].

**В-пятых**, а это самое важное, возникшая нравственная связь практически обучала видеть за *внешними различиями тождественное, главное*: тотем отождествлял членов первобытной общины, общал им общую «идентичность», в рамках которой отношение различных индивидов воспринималось как отношение целого к самому себе, представленное визуально в тотеме. Относиться к себе и к другим как представителям *одного и того же* начала, не застревать на различиях – этому нравственная связь учила ежедневно, будь то защита территории или всякое иное *общее дело*.

И. Кант верно назвал нравственность *практическим разумом*. Практический разум (нравственная воля) – *лучший диалектик*, он, будучи доступным каждому, схватывает за эмпирическими различиями тождественность достоинства различных лиц, за многообразием деяний – единство нравственных повелений, за единичным поступком – его всеобщую нравственную значимость, за повседневной реальностью – реальность умопостигаемую, должную и разумную. Разум же – высший уровень мышления. Разум всегда исходит из гармонии всеобщего (В), особенного (О) и единичного (Е). Схема его работы: В–О–Е. Но согласно такой же схеме побуждают человека к действию совесть, нравственная воля. И разум, и нравственная воля за «моим» и «твоим» учат видеть «наше», за многими «я» – «мы», за интересом индивидуальным – интерес всеобщий, общенародный.

*Самый важный предмет для человека – человек. Социальная связь*, а не орудийная деятельность, не операции и т.п., дает ключ к разгадке феномена *идеального*. Мы исходим из первичности социальной связи, которая составляет для людей ведущий мотив, смысл и критерий для оценок всех их построений. В.И. Плотников подчеркивает, что труд мог возникнуть *«только в качестве элементарной социальной связи»* (первичной производственной группы), содержащей «в возможности и труд, и сознание, и речь, и культуру, и социальные институты, и самого человека» [18. С. 116].

Деформации мышления, духовной сферы вырастают, конечно, не из техносферы самой по себе, а из *нарастающей утраты человеческой общности, нравственных императивов экономики, политики, управления*. Нравственность есть *чистая форма выражения человеческой общности*. С ее разложением распадается вся культура, все хо-

зайство и вся политика и все правосознание. В нравственных отношениях субъекты признают равноценность достоинства друг друга, поэтому свободно доверяют друг другу; так рождаются братство и духовная солидарность между отдельными людьми и между народами. С такого признания и начинается нравственность, которую не следует путать с моралью. Мера в признании равноценности достоинства исторически меняется. Нравственный прогресс состоит в признании достоинства лиц и народов на деле, практически. С отрицания равноценности достоинства лиц и начинаются все формы деструкции, будь то экономический гнет одних другими, антисоциальный капитализм, машина коррупции, псевдонаука и псевдодемократия.

Грех упрощенного материализма состоит, в частности, в сведении нравственности к неглавной, несущественной форме социальной связи, по схеме «остаточного принципа». С позиций такого материализма, а он ориентирован на *внешний* опыт и на *внешнего* человека, экономика первична, а нравственность вторична; нравственность вырастает из сытого желудка как клеверный листок из чернозема. Вот «материалисты» и обустроивают жизнь в ее внешнем измерении. При этом *метод естествознания* распространяют на *человеческую реальность*. Тем самым грубо смазывается *различие между объектами естествознания, не обладающими свободой воли, и разумными существами со свободой воли*. А отношение между материальной жизнью и нравственностью уподобляется отношению между температурой металла и его объемом: если металл нагреть, то его объем увеличится. Такое понимание выдается за «научное», объективное. Из-за такого понимания, в частности, рухнул Советский Союз; рухнет и Россия, коль в ней будет продолжаться глумление над нравственными поведением в народной жизни.

*Нравственность же согласует цели различных субъектов на основе равноценности их достоинства и повелевает созидать хозяйство и культуру на такой основе*. Нравственность, следовательно, по своей природе не может быть непервичной по отношению ко всем отношениям – экономическим и другим. *Первичность нравственности* есть иное выражение *первичности людей (как субъектов) по отношению к их внешним произведениям* по логике: «творец первичен, его творение вторично». *Не нравственность надо согласовывать с экономикой и политикой, а, наоборот, экономику и политику – с нравственными повелениями*. Иначе мы получим деяния, подобные грабежу общенародного достояния, начатого в 90-е годы прошлого века (приватизация в России).

*Верховенство нравственности означает первичность общности*

*людей по отношению к их творениям, будь то производство, формы хозяйствования или управления.*

### ***Нравственность – необходимый разумный компонент целеполагания***

Слово справедливость производно от корня «прав». Быть справедливым означает буквально быть правым, поступать по правде, нравственно, праведно.

Понятие справедливости означает соответствие воздаяния деянию. Главный вопрос состоит в следующем – каково основание самого соответствия? Такое основание зависит от отношения людей к *достоинству* друг друга.

Евангелие утвердило равноценность достоинства людей независимо от их пола, национальной принадлежности, социального положения. Именно это положение было принято людьми, благодаря чему апостолы без радио, телевидения и Интернета христианизировали планету.

Логика христианского самосознания представлялась ясной и убедительной: если душа человека есть образ и подобие совершенства Божия, то, следовательно, души всех людей *равноценны* по их генетическому божественному истоку. Из *равноценности достоинства* истекают главные нравственные повеления у всех народов: относись к другим так, как ты бы хотел, чтобы и другие относились к тебе; чти достоинство свое и достоинство других в равной мере; не превращай других только в средство для своих целей; ибо человек – *самоцель* (И. Кант). Совесть есть чувство *равноценности достоинства людей* независимо от их эмпирических данных

Нравственные повеления, следующие из равноценности достоинства, не совместимы с угнетением человека человеком – ни с рабством, ни с крепостничеством, ни с антисоциальным капитализмом, с его установкой «максимум прибыли, минимум совести».

Так как христианские проповеди звучали на протяжении столетий, а попираание достоинства по-прежнему легитимизировалось, то неизбежно возникла задача от проповедей перейти к делу – утвердить общественные отношения, соответствующие нравственным повелениям. Так возникли благородные призывы *о свободном развитии каждого как условия свободного развития всех*. К. Маркс приступил к критике капитализма потому, что капитализм превратил достоинство человека в меновую стоимость; из самоцели человек превратился лишь в средство производства прибыли. При советской власти человечество впервые стала решать благородную задачу: стали создавать-

ся условия для свободного развития каждого. Дети рабочих и крестьян становились академиками. Социальные перегородки отмирали. Если православие отстаивает равноценность достоинства в области внутреннего мира, то социализм призван был продолжить утверждение равноценности достоинства и *на практике*: перевести хозяйство с вектора производства прибыли на иное направление – на *культурное производство целостных индивидов* и измерять эффективность производства не размером прибыли, а социальной эффективностью – человеческими индикаторами – уровнем образования, духовным, культурным и профессиональным потенциалом народа, продолжительностью жизни и т.п. Но созидание справедливого общества советского периода закончилось великим позором. Вчерашние коммунисты превратились в капиталистов. Этот величайший позор подобен деянию коллективного Иуды. Первородство было продано за чечевичную похлебку наживы.

В современной России все началось легализации *приватизации*. Тотальная приватизация включает два этапа: На первом из них «алчные местные элиты за бесценок скупают все национальное достояние – не по действительной стоимости, а по “конвенциональной”, связанной с круговой порукой компрадорской верхушки. Так, в России под флагом приватизации общенародная собственность стоимостью триллион долларов и нецененные природные ресурсы были “проданы” частным лицам всего за 5 миллиардов долларов (0,5%). На втором этапе главный доллародержатель мира скупает у этих самых “верхов” раздробленное и обесцененное национальное богатство, назначая не столько рыночную, сколько *политическую* цену, связанную с гарантиями безопасности и другими тайными подстраховками» [16. С. 32].

Клановая группировка, захватив общественное достояние, создает аморальное право, которое легализует награбленное и ведет к угасанию страны. Резко упали показатели жизнеспособности в основных сферах – культуре, образовании, воспитании, медицине, ЖКХ, экономике.

Общественное достояние, полезные ископаемые, лес, заводы и др. присвоены малой группой лиц, которые получают блага не за деяния, а по капиталу, полученному нетрудовым путем. Ныне же финансовый капитал подчинил себе производительную экономику и стал паразитическим. «Новые буржуа возвращаются к старой спекулятивно-ростовщической формуле:  $D - D'$ », *минуя цикл производства* [17. С. 475]. В свое время председатель Комитета Госдумы по промышленности Ю.Д. Маслюков сообщил: в США была придумана экономика макроэкономического бесконечного роста. Зиждется такая эко-

номика на надувании мыльных пузырей. К этой экономике присоединилась Россия в конце 80-х – начале 90-х годов. «У Америки бумаги – дериваты, активы, акции и то, что ходит на фондовых рынках, рынках ценных бумаг и обращается сред населения, – оценивается примерно в 800 трлн. долларов. А реальная стоимость экономики США составляет 40 трлн. долларов. Это 5% из всей массы мишуры, которая заменяет деньги» [11]! Федеральная резервная система (ФРС), как частное предприятие, в США печатает доллары, ссужает их кому считает нужным, намеренно разоряет своих конкурентов в области финансов, чтобы стать монопольной инстанцией на планете, т.е. обирать все страны планеты с помощью долларов, не обеспеченных товарной массой. Вот такой скрытый финансовый паразитический общепланетарный колониализм!

Мировая финансовая система (МФС), утверждает А. Нотин, бывший дипломат, а ныне предприниматель, имеет под собой нехитрое основание. «Это – ссудный процент». Все прочее – банки, биржи, фонды и т.п. – «не более чем надстройка». Алчность и безнравственность ссудного процента (ростовщичество) осуждались с ветхозаветных времен до XVI века. У пророка Иезекииля Господь предупреждал Иерусалим: «ты берешь рост и лихву и насилием вымогаешь корысть у ближнего твоего, а Меня забыл, говорит Господь Бог. И рассею тебя по народам, и развею тебя по землям, и положу конец мерзостям твоим среди тебя» [8]. Ныне эта мерзость крепчает. В наше время, отмечает А. Нотин, это безбожное по своим истокам и сути банковское дело достигло «порога самоуничтожения». «Ложь, корысть и отсутствие морали оказываются решающими причинами трагедии МФС. Ложь – в том смысле, что “подкачка” доверия и репутации многих т.н. уважаемых корпораций достигается путем преступного манипулирования с балансовой отчетностью и обмана миллионов вкладчиков (дело “Энрона”). Корысть повсеместно усматривается в стремлении капитала любой ценой к прибыли. Отсутствие же морали как в основании, так и в нынешней конструкции МФС заставляет многих мыслителей и честных финансистов говорить о ней как о “скрытой форме экономического рабства” – гораздо более всеобъемлющей и жестокой, чем рабство средневековое» [15].

Либеральная модель хозяйствования («рыночная экономика», «свободная конкуренция» и т.п.) завершает в современных условиях цикл своего существования *крахом*, полукоматозным состоянием. Суть этой модели – *освобождение от контроля со стороны государства и самих тружеников*. Лукавое выражение «рыночная экономика» разоблачает либералов как *обслужуменял-посредников* в экономи-

ке. Экономика включает *производство – обмен – распределение – потребление*. Рынок и есть *стадия обмена*. Чтобы обменивать товары, надо их *произвести*. Но либералам до этого нет дела. Не случайно, либеральные СМИ не акцентируют *этику труда*, а приковывают внимание к *сбыту и потреблению* товаров, к удовольствиям без труда. «Навязанное нам представление о свободной конкуренции, – отмечает С. Батчиков, – миф, созданный на экспорт в слаборазвитые страны. В эпоху глобальных ТНК он просто смешон» [1]. Т. Фридман, советник бывшего госсекретаря США Мадлен Олбрайт, ехидно заметил: «Невидимая рука рынка никогда не окажет своего влияния в отсутствие невидимого кулака. <> Невидимый кулак, который обеспечивает надежность мировой системы, <> называется Наземные, морские и Воздушные Вооруженные силы, а также Корпус морской пехоты США» [цит. по: 1]. Как сегодня «свободный рынок» регулирует движение капиталов, об этом лучше всех поведал в своей книге Н.В. Стариков [21].

Рыночная экономика в капиталистическом варианте лишена *нравственного основания* и ведет в тупик. В начале перестройки, в конце 80-х годов, прошлого века, академик С. Шаталин выдвинул тезис «что экономично, то и нравственно». Фармацевтические фирмы северной столицы России соблазняли женщин сдавать недоношенный плод за доллары для изготовления косметики. Мамы-киллеры получали доллары, а дамы покупали продукцию французских фирм для украшения лица. Все было весьма экономично, по Шаталину. Мы же полагаем, наоборот, не человек для политики и экономики, а политика и экономика – для человека; что *нравственно, то и экономично*.

«Рыночная экономика породила государство, которое сознательно сделало голод средством политического господства. <> Постоянное давление бедной трети населения на рынок труда позволяет полностью контролировать уровень заработной платы и усмирять оппозицию. И наши традиционные культурные установки, и философские основания советского строя, и русская православная философия исходили из того, что бедность есть порождение несправедливости и потому она – зло. Поэтому программу построения массовой бедности в России следует квалифицировать как антинациональную, как операцию экономической войны против русского народа и других народов России. <> Признать нищету ближних как норму жизни – значит отвергнуть русскую культуру, корнями уходящую в православие» [2].

Академик Д. Львов отмечал страшную поляризацию общества: «Менее чем 100 семей современных олигархов владеют сегодня 92 % доходов от природных богатств страны. А 8% – приходится на более



чем 140 миллионный народ России!» [13]. Доходы 10% наиболее богатых превышают доходы 10% наиболее бедных в 25 раз [4]. Ныне децильный коэффициент возрос в 2 раза. К примеру, исследование более 20 крупных холдинговых компаний разных отраслей, пишет М.И. Воейков, показало, что в их центральных управляющих компаниях наемные управленцы первого уровня в среднем зарабатывали 1 029 000\$ в год, менеджеры второго уровня – 297 000\$. В тот же период средняя зарплата по промышленности составляла примерно 2840\$ в год. Доходы топ-менеджеров первого и второго уровней и средняя зарплата различались «примерно в 360 и 104 раза соответственно» [б. С. 28 – 29]. Бывший президент «Ростелекома» получил при увольнении «золотой парашют» в размере 200 млн. рублей. Рост экономики в стране прекратился, отмечает М.И. Воейков, а высокие зарплаты топ-менеджеры продолжают получать. «Неравенство в современной России достигло вопиющих размеров, ничем не обоснованных и не оправданных» [б. С. 29].

В газетах мелькают сообщения: внучка с подружкой задушили бабушку, чтобы присвоить ее пенсию; другая бабушка продает свою внучку ради денег. Отказные дети – это проблема существует только в России. В сравнительно благополучной в экономическом отношении Свердловской области (она – «донор») 81 детский дом, 12 домов содержат детей дошкольного возраста, 72 приюта. Протоирей Сергей Вогулкин, доктор медицинских наук, отмечает: «На фоне сокращения общей численности детей, число детей-сирот и детей, лишившихся попечения родителей, продолжает увеличиваться. В 2000 году таких детей было 667,6 тыс., в 2002 – более 708 тыс., в 2004 – 734 тыс., в 2005 году – около 800 тыс., в 2006 году – около 836 тыс. Еще в 2002 году по количеству сирот мы превысили уровень сиротства после Великой Отечественной войны – 678 тыс. Статистика свидетельствует: по числу детей-сирот, приходящихся на каждые 10 тысяч детского населения, Россия занимает первое место в мире. Почти 50% детского населения страны (около 18 млн.) находится в зоне социального риска. <> Только 10% детей в детских домах и приютах не имеют родителей по причине их гибели» [5. С. 163 – 164]. Думалось, что предательство идеалов справедливости с началом перестройки и по настоящее время – предел падения нравственности. Оказалось, это было только началом низости. *Самое мерзкое, что творится в современной России, это – продажа детей за рубеж!* Цена за одного ребенка до недавнего времени, согласно печати, была 50 000\$.

Что стряслось со страной, не знавшей за годы «реформ» ни войны, ни мора? *Разнузданся инстинкт алчности, и поражена иммунная*

*система сознания – нравственность. А вне нравственности нет ни разума, ни духа, ни культуры.*

Объективные показатели в основных сферах жизнедеятельности страны позволяют утверждать – происходит системный поэтапный демонтаж мощи России, будь то культура в целом, образование, правосознание, экономика, здравоохранение и др. Руководство страны заимствует, по преимуществу, худшие зарубежные параметры и стандарты жизни, реализация которых в России рождает осознание того, что мы, граждане России, *начинаем жить не своей жизнью и не в своей стране.*

Вменяемы ли вообще российские восторженные рыночники? Патриарх экономической мысли США Дж. Гэлбрейт высказался так: «Говорящие – а многие говорят об этом бойко и даже не задумываясь, – о возвращении к свободному рынку времен Смита не правы настолько, что их точка зрения может быть сочтена психическим отклонением клинического характера» [цит. по: 2].

А. Антонов, зав. кафедрой социологии и демографии семьи социологического факультета МГУ, доктор философских наук, ставит вопрос о *социальной* направленности экономики конкретно: «Вкладывая деньги в какое-нибудь производство, капиталист затем вычисляет из полученного дохода свои расходы, деньги на амортизацию, заработную плату работникам, а всю оставшуюся прибыль забирает себе. Современные экономисты, социологи, демографы, экологи задумались: собственно, а по какому праву это происходит? Только на основании факта владения собственностью, а не внесенного вклада в развитие производства и общества. *Капиталист ведет себя как хищник, присваивая то, что успел захватить.* <> А государство в этой ситуации фактически не ставит во главу угла интересы семьи и воспроизводства населения, оно ведет себя как-то по-детски наивно. Если бы оно действительно заботилось об интересах общества, то могло бы без обиняков заявить господину капиталисту: у вас нет никаких юридических и нравственных оснований забирать всю прибыль себе. Вы должны одну треть ее использовать на восстановление экологии. <> Еще одну треть необходимо направить на воспроизводство человеческого капитала, улучшения качества жизни людей, которые стоят дороже нефти. И лишь заплатив обществу эти две трети прибыли, вы имеете права одну треть оставить себе. Наиболее “продвинутые” бизнесмены, – сообщает А. Антонов, – вычислили, какие потери для их кармана принесет такая переориентация. Поэтому один из них как-то заявил мне: “Да вам голову нужно оторвать за это!”» [19].

Но есть предприниматели, организующие производство (в отли-

чие от «продвинутых»), которые ясно осознали необходимость хозяйствования на *духовно-нравственной основе*. С такой мыслью один из них, А. Нотин, бывший дипломат, обратился с открытым письмом к предпринимателям России [14].

В то же время мы гоним нефть на Запад, получаем от Запада доллары, а затем полученные доллары отправляем опять на Запад. Бывший министр финансов Алексей Кудрин это называл стерилизацией денежной массы, т.е. оскотлением экономики России. Добываем ежегодно около 140 тонн золота, и почти 100 тонн уходит за рубеж [14].

Что предложил авторитетный экономист Д. Львов в цитируемых высказываниях? *Переориентацию экономики – с прибыли на социокультурное воспроизводство человека*. Такую же позицию отстаивает С. Батчиков: «Приоритетной для хозяйства должна стать социальная эффективность, а не прибыль, добытая ценой разрушения людей, общества и природы» – «это возможность для всех граждан России честным трудом обеспечивать семье надежный достаток, жить при высоком уровне безопасности, с чистой совестью и в условиях открытости каналов социальной мобильности, так чтобы дети могли получить хорошее образование и реализовать свои способности» [2].

Что же делать? Прочитать для начала работу Ленина «Грозная катастрофа и как с ней бороться?». Она актуальна. Нужны *смена курса*, смена кадров в органах власти и управления; *большой проект большого общего дела*, перевод жизни на режим мобилизации в течение ряда лет; подчинить финансовую систему производящей экономике; национализация банков, земли и ее недр; восстановить государственное планирование; продажа нефтепродуктов за рубли, а не за доллары; перевод хозяйства на самодостаточный путь; вложение финансов в экономику России; превращение «бизнеса» в народное предпринимательство как форму самодетельности, введение народного контроля; всемерное развитие науки, возвращение к бесплатному образованию, медицинскому обслуживанию, строительство доступного жилья. Зарплату чиновникам – среднюю по подведомственным им отраслям. Смена курса в области средств массовой информации – СМИ призваны нести культуру и образование, а не мерзость запустения.

Самое главное – вернуть истинную цель развитию страны. Люди производят не только вещи и идеи, но и самих себя. *Культурное воспроизводство поколений* (социальная сфера) есть *самоцель*, а экономика – лишь средство. *Культурное воспроизводство* людей направляет собой внешнее обустройство жизни – как вести хозяйство, какие технологии предпочтительны и какие притязания государства целесообразны; самоцель же – культурное воспроизводство целостных ин-

дивидов; их духовное возвышение, целостное развитие их творческих сил в актах самостоятельности и совместного самообновления предметного мира, деятельности, общения и мышления. Ибо духовная сущность человека универсальна.

Целесообразно в корне поменять сам менеджмент, базируя его не на заимствованных схемах англоязычного Запада, а на мотивах традиционных «естественных общностей» – на *человеческой универсальности и креативности, на высоких духовно-нравственных личностных качествах работников, на нравственной солидарности персонала, на родственной России культуре патернализма, общинного самоуправления, на патриотическом векторе хозяйствования.*

Содружество СНГ, БРИКС будет только усиливаться, если в их отношениях будет надежная духовная основа: взаимное признание равноценности достоинства народов.

#### Литература

1. Батчиков С. Либеральное мифологическое // Завтра. 2007. № 21 (705).
2. Батчиков С. Либеральное мифологическое – 2 // Завтра. 2007. № 22 (706).
3. Бородай Ю.М. Эротика – Смерть – Табу: трагедия человеческого сознания. – М.: Гнозис: Русское феноменологическое общество, 1996. – 416 с.
4. Валентинов Б. Крутые халявщики XXI века // Советская Россия. 7 июня 2007 г.
5. Вогулкин С. Возвращение домой // Семья и будущее России. Материалы V международной научно-практической конференции (10 – 13 февраля 2008 г.) – Екатеринбург, 2008. – С. 163 – 164.
6. Воейков М.И. Экономическое неравенство и экономическое развитие России // «Альтернативы»: теоретический и общественно-политический журнал. Вып. 1 (86). – М.: Редакция журнала «Альтернативы», 2015. – С. 26 – 41.
7. Декарт Р. Избранные произведения. – М.: Наука, 1950. – 420 с.
8. Иез., 22, 12 – 15.
9. Ильенков Э. В. Гуманизм и наука // Наука и нравственность. – М.: Политиздат, 1971. – С. 405–439.
10. Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – С. 43–59.
11. Круглый стол «Экономика мыльных пузырей» // Газ. Советская Россия 12. февраля 2009 г. № 14 (13231).
12. Левицкий С. А. Трагедия свободы. – М.: Канон, 1995. – 512 с.

13. Львов Д. Справедливость и духовный мир человека // Завтра. 2007. № 15 (699).
14. Нотин А. Бизнес в Боге или новые русские... люди» // Газ. Завтра. 2007. № 23 (707).
15. Нотин А. Подсудный процент // Завтра. 2008. № 5. (741).
16. Панарин А.С. Народ без элиты. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. – 352 с.
17. Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: Алгоритм, 2002. – 496 с.
18. Плотников В.И. Социально-биологическая проблема. – Свердловск, 1975. – 191 с.
19. Прибыль и народ // Литературная газета. 21 – 27 ноября 2007 г.
20. Спиноза Б. Этика. – М.: Политизда, 1957. – С. 359– 618.
21. Стариков Н.В. Шерше ля нефть. Почему наш стабилизационный фонд находится там? – СПб: Лидер, 2009. – 272 с.

**Карпова Н.И., Карачева Т.В.**

## **ОТЧУЖДЕНИЕ КАК ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПРОЦЕСС И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ЛОГИКУ СТАНОВЛЕНИЯ СУБЪЕКТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА**

Отчуждение, как результат разделения труда, появляется с незапамятных времен, охватывая постепенно все новые сферы человеческого бытия. Философской проблемой отчуждения становится с конца XIX века, в эпоху возникновения капитализма в Западной Европе. В современный период усиливается его негативное влияние на становление человека, поэтому возникает необходимость разностороннего исследования, изучения и адекватного отношения к этому распространенному явлению в наше время.

Наиболее основательно проблему отчуждения, для своего времени, разрабатывает К. Маркс, изучая достижения своих предшественников Т. Гоббса, Жан-Жака Руссо, Г.В.Ф. Гегеля, Л.А. Фейербаха. В «Немецкой идеологии» К. Маркс старается ответить на вопросы, возникшие в процессе постановки самой проблемы отчуждения: «Индивиды всегда исходили, всегда исходят из себя. Их отношения представляют собой отношения действительного процесса жизни. Откуда берется, что их отношения приобретают самостоятельное, противостоящее им существование? Что силы их собственной жизни стано-

вятся силами, господствующими над ними? На эти вопросы К. Маркс отвечает односложно, по его признанию во всем одна причина: «разделение труда...» [1, С. 76.].

Проблема отчуждения является важнейшей для многих философских направлений XX в., которые исследуют бытие Человека в Мире и в Социуме. Особенно заметны разработки идеи отчуждения в творчестве таких авторов, как А. Грамши, Д. Лукач, М. Маркович, К. Косик, Л. Колаковски, Э.В. Ильенков, Г.С. Батищев, А.П. Огурцов и другие. Они представили явление отчуждения как момент, повсеместно присутствующий в процессе человеческого становления и общественного развития, поэтому возникает все большая необходимость осознания и познания данного факта. Однако история разработки проблемы отчуждения проходит довольно сложный путь.

Конец 50-х – начало 60-х в СССР – время начала исследования проблемы отчуждения. По признанию А.А. Хамидова, за короткий период исследований данной проблемы названными выше авторами было сделано «не так много, но зато - на высоком уровне» [2, с. 6]. Конец 60-х годов – время подавления свободомыслия, которое негативно повлияло не только на процесс изучения проблемы отчуждения, но и спроецировало состояние страха, в первую очередь у ученых, исследующих данную проблему. При этом А.А. Хамидов называет и другие причины, задерживающие ее рассмотрение. Он пишет: «Одним из главных препятствий на пути реконструкции Марксовой концепции отчуждения, как показали исследования Э.В. Ильенкова, Г.С. Батищева, А.П. Огурцова и других, является уровень перевода соответствующих работ К. Маркса на русский язык. Они показали, что по этим переводам невозможно не только восстановить Марксову концепцию отчуждения, но, в общем-то, и обнаружить ее... Марксова концепция отчуждения погружена в экономический материал..., и, исследуя экономическое отчуждение, Маркс редко касался других сфер и специально это оговаривал» [2, с. 9]. Маркс писал: «Здесь, в «Капитале», - не место исследовать, каким образом разделение труда наряду с экономической областью охватывает все другие сферы общества и везде закладывает основу... раздробления человека...» [3, с. 366].

В «Экономическо-философских рукописях» К. Маркс более подробно рассматривал проблему отчуждения, концентрируя внимание на ее сущности. По концепции К. Маркса, в процессе отчуждения труд становится процессом самоотрицания человека, способом выключения его из жизни. Отчуждение совпадает с самоотчуждением. К. Маркс считал, что в условиях господства частной собственности на-

емному рабочему не принадлежит не только результат как опредмеченный труд, но и сам процесс труда. Происходит также отчуждение человека от человека и от его родовой жизни, превращающейся из самоцели в средство. Более того, позднее Маркс показал роль разделения труда и раскрыл природу товарного фетишизма как объективных оснований отчуждения. Его не покидало убеждение в возможности преодолеть, «снять» всякое отчуждение путем ликвидации частной собственности и замены ее общественной. На этой основе отчужденный труд превращается в свободную самореализацию сущностных сил человека, который становится универсально развитым и живущим в гармоничном единстве с другими людьми и с природой. Это и будет «завершенный гуманизм» как ядро коммунистического идеала. При этом К. Маркс не только вскрыл сущность проблемы отчуждения, но и попытался предсказать путь ее преодоления.

Согласно Марксу, процесс упразднения отчуждения отнюдь не прямолинеен. Его исходный пункт составляет непосредственное отрицание частной собственности, то есть «грубый» или «казарменный» коммунизм, который «есть только форма проявления гнусности частной собственности, желающей утвердить себя в качестве положительной общности» [4, с. 116]. Это предупреждение впоследствии не было должным образом учтено. Исторический опыт СССР и других стран реального или раннего социализма с лихвой подтвердил его обоснованность. Вместо провозглашенной свободы для всех трудящихся диктатура пролетариата утвердила новое, поистине тотальное отчуждение советского человека: от власти, собственности, результатов труда, правдивой информации об истории и современных событиях, личной безопасности, личной активности, рационального смысла жизни. Результатом стало самоотчуждение советского общества от развития: возникла его стагнация, она сменилась кризисом, который завершился разложением СССР.

Сложности разработки проблемы отчуждения были основаны и на долгом замалчивании ее актуальности. Одним из реаниматоров исследования проблемы отчуждения был Эвальд Васильевич Ильенков, который в своем творчестве опирался на основные мысли Г.В.Ф. Гегеля и К. Маркса. Объясняя корень проблемы отчуждения, он следовал идеям К. Маркса, пытаясь разъяснить читателю суть этой проблемы и влияние ее на процесс становления личности. Разрабатывая теорию диалектики и учение о диалектической логике, он утверждал ее взаимосвязь с конкретными науками и с жизнью, и тем самым с процессами, происходившими в обществе. Э.В. Ильенков считал, что «радикальная – революционная – форма «обобществления частной

собственности», ее превращения в собственность социалистического государства, - это единственно возможный первый шаг к устранению разрушительных тенденций частной собственности. Но и только первый» [5, с. 150]. По словам Э.В. Ильенкова: «Вторым шагом может быть только глубокий переворот во всей системе общественного разделения труда, в условиях непосредственного труда, в том числе и в технических его условиях. Если внутри производства индивид по-прежнему остается еще «деталью частичной машины», т.е. профессионально ограниченным частичным работником, то общественная собственность остается для него общественной лишь формально, и никакое моральное усовершенствование этого индивида еще не превращает его в действительного «собственника» обобществленной культуры. Ибо в этом случае в виде «системы машин» ему по-прежнему противостоит «отчужденная» от него наука и реальное управление всей системой машин, осуществляемое особым аппаратом управления. Действительное «обобществление» производительных сил в этом смысле может совершиться только через присвоение каждым индивидом тех знаний, которые «опредмечены» (и в социальном плане – обособлены, «отчуждены» от него) в виде науки и в виде особого аппарата управления.

В этом плане задача полного снятия отчуждения совпадает с задачей создания таких условий непосредственного труда и образования, внутри которых каждый индивидуум – а не только некоторые – достигал бы подлинно современных высот духовно-теоретической, технической и нравственной культуры. Ибо только в этом случае он становится подлинным, а не формальным хозяином всего созданного в рамках «отчуждения» мира культуры [5, с. 150 - 151]. И проведенный по плану и разработке Э.В. Ильенкова «эксперимент века» на практике доказал адекватность подхода к выявлению логики становления человеческого в человеке. Неоднократно подчеркивая моменты отчуждения и в процессе технологизации общества, и в процессе образования, и в процессе пристрастия к дидактическим законам (в частности, принципу наглядности в обучении), и т.п., Э.В. Ильенков убеждает, что явления отчуждения препятствуют следованию собственно культурного становления человека. И, напротив, все качественные личностные характеристики в человеке возникают в процессе восхождения человека по логике культуры. Справедливо считая, что социальное бытие человека решающим образом влияет на становление человеческого в человеке, преодолевая генетические и биологические его особенности, он подчеркивает: «Человеческое развитие протекает как процесс вытеснения органически «встроенных» в биологию



функций, принципиально иными функциями – способами жизнедеятельности, совокупность которых «встроена» в морфологию и физиологию коллективного «тела рода» [5, с. 397]. В связи с тем, что социальное бытие оказывает более значительное влияние на становление личностных характеристик в человеке, чем биологическое, необходимо подчеркнуть важность более тщательного исследования отчуждения, как момента социального бытия.

Генрих Степанович Батищев, разрабатывая проблему личностного становления человека, писал о негативном влиянии отчуждения на логику становления целостного взгляда на мир и собственно на целостность становящегося человека. Рассматривая проблему человеческого труда, Г.С. Батищев обращает внимание на марксовский тезис о его двойственной природе: «Воздействуя на внешнюю природу и изменяя ее...», человек «в то же время изменяет свою собственную природу» [3, с. 188]. Он считает, что «социально созидательная роль труда скрыта за его вещно-созидательной ролью... Труд как раз тем и отличается, что в нем общественный человек еще приносит также и изначальную меру и сущность своих, хотя и преобразованных историческим процессом ограниченностей, воспроизводимых как объективная необходимость в самом этом процессе». Батищев справедливо подчеркивает: «Труд всегда ограничен изготовлением в конечном счете средств потребления». По признанию Г.С. Батищева: труд отличается от «свободной деятельности, не определяемой подобно труду, под давлением той внешней цели, которая должна быть осуществлена и осуществление которой является естественной необходимостью или социальной обязанностью» [6, с. 111]. Сфере труда присуща не историческая необходимость, которая «не имеет имманентного характера свободной необходимости, и это не может быть восполнено ее познанием. Труд – результат расчленения предметной деятельности», одной из форм которой является «профессионализм, который отождествляется с расчленением самого предмета» [6, с. 112]. Г.С. Батищев здесь же отмечает присутствующие моменты духовной и предметной деятельности, рабочего и свободного времени и т.п. Он резюмирует: «Дробление деятельности порождает массу беспредметных ролей, которые «обслуживают» различные «сферы» общественных отношений» [6, с. 114] и еще раз подтверждает вывод К. Маркса о том, что «отчуждающаяся деятельность не может быть чем-либо иным, кроме как формой осуществления разделенной предметной деятельности людей» [6, с. 116].

Он смело высказывался по поводу современного ему процесса образования, в котором видел закрепощенное системой развитие ре-

бенка и взрослого человека, где вопрос творческого совершенствования выносился за рамки образования, сведенного до обучения. Г.С. Батищев считал, что отчуждение человека от человека происходит в процессе ущербного общения, что проецирует частичность человеческого становления. Согласно его концепции, результатом отчуждения является и дисциплинарное знание (заучивание готовых выводов, лишенных движения по логике становления), и отсутствие способности выявлять и решать проблемы, и взгляд на мир с точки зрения собственного превосходства, или узкоспециализированного мировоззрения.

Так Г.С. Батищев вводит новое понятие, характеризующее качественную личностную характеристику человека – субъектность. Отслеживая историю появления этого понятия можно говорить о явлении субъектности, существующем с древних времен. Однако становлению данной качественной характеристики, по признанию Г.С. Батищева, необходимы социальные условия, не пронизанные отчуждением и концентрацией «своемерия», а присутствием полноценного человеческого общения и беспредельного движения – становления. Идеи Батищева насыщены неприятием явления отчуждения и реализацией планов его преодоления путем преобразования собственно человеческого мировоззрения и направления процесса образования в русло совершенствования своего мышления в вопросах понимания диалектики вселенского масштаба.

Александр Павлович Огурцов в своем творчестве достаточно глубоко изучал проблему отчуждения. Он является автором статьи «отчуждение» в Новом философском словаре. По его определению, «отчуждение – это философская категория, которая выражает такую объективацию качеств, результатов деятельности и отношений человека, которая противостоит ему как превосходящая сила и превращает его из субъекта в объект ее воздействия. ... В социальной философии и в социологии отчуждение – это общественное отношение, социокультурная связь между субъектами, которая вышла из-под их контроля и стала самостоятельной, господствующей над ними силой. Это инобытие свободы, ее противоположность. Человек стремится преодолеть существующие формы своего отчуждения и достичь более высокого уровня свободы. При этом он нередко порождает новые формы отчуждения и попадает под их влияние» [7].

Касаясь современного общественного развития, А.П. Огурцов справедливо считает, что отчуждение сохраняется и по-своему трансформируется в каждом независимом государстве (преобразованных советских республик), где «происходят противоречивые процессы разложения тотального отчуждения на составные элементы». Соглас-

но социологическим исследованиям в постсоветском пространстве возникают «процессы реификации (возвращения человека из отчужденного состояния)», начинается «восстановление активности индивидов как субъектов собственности и источников инициативы, их деятельность наполняется рациональным смыслом. Однако эти процессы происходят пока преимущественно в наружных слоях деятельности индивидов (феноменная реификация). В глубинных, сущностных ее слоях складывается симбиоз этих форм реификации и новых форм отчуждения, во многом криминальных и квазидемократических. Это, прежде всего, отчуждение индивидов от личной безопасности и результатов труда, а общества – от законного порядка». В статье А.П. Огурцова представлены адекватные ориентиры для понимания сущности проблемы отчуждения, поэтому она может стать одним из важных источников ее познания. Знание и понимание происходящих в обществе процессов может помочь социальным работникам, руководителям различных уровней, а также работникам образования, да и уважаемым родителям и взрослеющим детям не просто констатировать факты отчуждения, но и пытаться им противостоять.

Явления отчуждения часто нарушают жизненные, образовательные и самообразовательные цели и планы человека. Они ограничивают человека в его восхождении к пониманию целостности Мира, самого себя, своего потенциала и его актуализации. Углубляясь в специализированную область знания, человек, отчуждается от целостного восприятия мира и в пути обретения своего «Я» чаще теряет целостность, которая является важной качественной характеристикой личности. При этом необходимо отметить, что в современном воспитательно-образовательном процессе редко уделяется внимания диалектике, как ведущему способу бытия мира и человека. Чаще, при изучении любого предмета ведущее место занимает логика изложения мысли (т.е. логика формальная), тогда как логика диалектическая, которая предполагает имманентную взаимосвязь «всего со всем» далеко не всегда удостоена необходимым вниманием. И если в истории человеческого развития еще в древности совершается поворот на всеобъемлющую диалектику, то в образовательной сфере пока этот вопрос остается в тени. Даже в вузовскую программу по философии в последние годы вообще «забывают» включить данную тему, несмотря на то, что логика становления человека – это, прежде всего, диалектическая логика, которая не только учит достойно действовать и мыслить, но и является основой становящегося мира и человека, как важнейших моментов становящейся культуры и общества.

Осознание человеком исторического момента, в котором он про-

живает, важно для его самосознания, нахождения своего места в реальной жизни. Так, логика культурного становления человека предполагает тесную связь с реальной жизнью и постепенное наращивание сущностных сил человека: развитие его мыслительного и творческого потенциала, где «питанием» ума является установка «взаимосвязи всего со всем». Отчуждение же предполагает все «обособленным от другого», превращая «знания» человека в «копилку» фрагментов о мире, природе, человеке, науках и т.п. Перестройка образовательной сферы, сложившейся веками, - очень сложный вариант и почти не выполнимый в данное историческое время. Замалчивание же проблемы отчуждения все больше вносит негативных моментов в процесс образования и собственно в человеческую жизнь.

По признанию современных философов, исследующих проблему отчуждения, большинство из их рядов, скептически относятся к вопросу о возможности преодоления отчуждения, поэтому считают, что необходимо помочь человеку достойно жить в отчужденном мире. Другие все же осуществляют поиск вариантов преодоления отчуждения. Так, экзистенциалисты, философские антропологи и персоналисты ставят перед собой задачу помощи. Например, Николай Александрович Бердяев, согласно признанию А.П. Огурцова, заявляет: «Пора писать оправдание человека, антроподицею». Жан-Поль Сартр возлагает всю ответственность за свои поступки на человека, т.к. именно он имеет возможность выбора в любой ситуации. Цитируя мысль Альбера Камю: «Не-Я противостоит человеку как глухая, неустранимая и опасная стена, и все же человек обязан заставить себя жить рядом с ней, противостоять ей и творить самого себя» [8, с. 15], А.П. Огурцов советует «воспринять советы данных авторов», реализация которых поможет изменить «весь общественный порядок. В различных обществах станет меньше отчуждения, больше подлинно человеческих отношений» [7].

Для более развернутого освещения проблемы отчуждения, мы представляем некоторые материалы о результатах исследования данного явления в различных сферах жизнедеятельности человека, опубликованные в 90-е годы XX века в Республике Казахстан. Так, К.А. Абишев разрабатывая проблему логики свободы и логики отчуждения, а также тоталитаризма как формы отчуждения, особое внимание уделяет преобладанию общественного над индивидуальным. Он считает, что общественные характеристики отчуждают индивидуальность человека, его свободное становление. В своей статье «Тоталитаризм как форма отчуждения», он пишет: «Как отмечал еще молодой Маркс, существование преобладает над сущностью в том смысле, что люди

делают свою сущность средством для своего существования, а сущность их в свою очередь делает индивидов средствами для своего воспроизведения и развития. Иначе говоря, сами люди, развивают свою сущность, самих себя в качестве самоцели для того, чтобы обеспечить свое наличное существование. При этом ведь, как известно, это расщепление наличествует в каждом индивиде как его собственное индивидуальное противоречие. Каждый индивид, обеспечивая свое существование, однако, не делает это для того, чтобы развивать свою сущность как самоцель, т.е. развивать себя как человека. Он вынужден развивать себя как человека, как субъекта, ибо иначе, другим путем не обеспечит свое существование, в том числе и свое физическое существование. Подчинение всеобщего частному, т.е. развитие человека как человека, его развитию как экономического субъекта и делает каждого индивида частным, частичным, односторонним и абстрактным. Такое положение было характерно не только для буржуазной системы во времена Маркса, оно имеет место и в докапиталистических типах отчуждения, а в советское время оно было перманентным состоянием. До того уровня, когда существование постепенно перестает быть проблемой для индивидов. Отчужденность существования от сущности игнорировать невозможно, ее можно только снять, осуществив эту необходимость. По-видимому, только тогда индивиды, сами же, произведшие такое изменение, начинают перестраивать себя как субъекта: теперь они начинают делать себя, развивать себя, готовить себя не для того, чтобы потом применить себя, свои сформировавшиеся способности к чему-то иному, для получения каких-то иных результатов (чем он сам, изменившийся иной субъект), а, наоборот, всякий получившийся иной, внешний ему результат сделать условием своего бесконечного развития. Оно предполагает, что индивиды будут осваивать свои общественные отношения и творить их сообразно своей изменившейся и изменяющейся природе как неотъемлемые от себя способы и формы, причем, чем дальше, тем больше становящиеся индивидуальными, своеобразными и неповторимыми как проявления индивидуальности каждого. Для становления таких индивидуальностей оно непременно предполагает все более глубокое и всестороннее усвоение каждым, накопившейся и расширяющейся человеческой культуры. Подобное универсальное и целостное развитие индивидов, наверное, становится возможным через развитие и смену многих поколений.

Касаясь вопроса преодоления отчуждения в обществе, К.А. Абишев считает, что оно «сводится к переходу к такой системе отношений, которые предполагают самостоятельность и автономность каж-

дого индивида, предполагают каждого в качестве независимого субъекта. Иначе говоря, оно требует именно демократического миропорядка, такого примерно, какие развились и утвердились в наиболее демократических странах, поскольку этот совершенно необходимый этап мы не прошли. Другого пути, по-видимому, нет. Разумеется, там нас ожидает отчуждение иного характера, будем надеяться намного более смягченного, чем у нас, но другого выбора наше собственное развитие, как видно, не предоставляет» [9, с. 58-59].

Н.С. Мухамеджанова рассматривает проблему отчуждения в сфере потребления. В частности, она пишет: «Отчужденное, дегуманизированное потребление закрывает индивидам путь к освоению богатств человеческой культуры. Мир человеческой культуры предстает не как определенный достигнутый уровень их собственных человеческих способностей, не как богатство и разнообразие их человеческих потребностей, запечатленных в предметных формах их сущностных сил, а как мир чуждых сущностей, враждебных предметов, использование которых необходимо для собственного существования».

Культурно-историческое производство, сведенное к его односторонней форме – материальному производству, в рамках отчуждения, весь мир превращает в объект для утилизации, а сам человек – субъект культурно-исторического производства – становится вечным потребителем, пасынком им же созданной культуры» [10, с. 78].

Камалиденова А.З. в статье «Преступность в контексте отчуждения» рассматривает преступность как социальное явление, производное от процесса общественного разделения труда, от экономической и политической нестабильности, недостаточной разработке уголовного кодекса и т.п. Характеризуя отчуждение как «разрушение человеческих основ существования», автор считает его причиной «существования и развития античеловечности» [11, с. 93].

В сфере науки, образования, а также в сфере философского категориального аппарата проблему отчуждения рассматривает А.А. Хамидов. Так рассматривая отчуждение в области образования, А.А. Хамидов с горечью констатирует: «Собственно человеческое, личностное развитие и совершенствование человека в условиях отчужденной образовательно-воспитательной системы происходит - если происходит - немотивированно и случайно, т. е. - вопреки и в обход ее» [12, с. 130]. И если у студентов и учащихся колледжей преобладает желание получить диплом специалиста, который открывает путь к определенному месту в жизни, то у школьника положение сложнее. «Его обучение в общеобразовательной школе превращается в род государственной повинности, сопоставимой с воинской повинностью; он обя-

зан учиться. Без этого он — никто и ничто!... На его долю достается лишь наиболее грубый, совершенно неквалифицированный труд. Но даже умом понимая это (если это старшеклассник), школьник противится системе и процессу образования-воспитания и школе как таковой всем своим существом. Он, безусловно, чувствует — смутно или же более или менее ясно, — что в этой системе ему как человеку места нет. И в его душе и сердце зарождается и зреет активный или же пассивный к ней негативизм, проявляющийся в самых разнообразных формах» [12, с. 131].

Проблема состоит в том, что учебное знание оказывается оторванным от процесса его порождения и противопоставленным ему, т.к. оно не несет на себе побудительных сил, которые породили его. К. Поппер в свое время подчеркивал, что научное познание начинается и завершается проблемами. Знание же изложенное в учебнике, по признанию А.П. Огурцова, отсекается «от какой-либо обусловленности постановкой и решением научных проблем», «из его состава элиминируется всякая проблематичность, в учебнике не допускается сама идея незавершенности знания, связь его с поставленными проблемами и средствами познания» [13, с. 122-123].

Традиционное вооружение учеников и студентов знаниями, умениями и навыками не стимулирует процесс выработки личностного начала в становящемся индивиде. А.С. Арсеньев, характеризуя в свое время советскую педагогику, отмечал, что «ни одна программа обучения в педвузе не предусматривает воспитание учителя как нравственной личности. Предусматривается, лишь его вооружение разного рода знаниями, умениями и навыками. Формирование Учителя с большой буквы остается случайным процессом, зависящим от индивидуальных склонностей и способностей, личной судьбы и обстоятельств жизни того или иного индивида, становящегося педагогом» [14, с. 26]. Знания же представленные в учебниках – это выводы, результаты научной деятельности многих поколений ученых, которые не подлежат обсуждению, т.е. готовый без сомнений к «употреблению» продукт. Однако Г.В.Ф. Гегель, как один из гениальных историков философии, еще в 18 веке отмечал, что «не результат есть действительное целое, а результат вместе со своим становлением; ... а голый результат есть труп, оставивший позади себя тенденцию» [15, с. 2]. Отсюда и вывод А.А. Хамидова: «В сферу образования как раз - и транспонируется этот «труп»; он и является тем, что циркулирует на разных ее уровнях и подуровнях. Вследствие этой, казалось бы простой и незаметной, операции научная дисциплина трансформируется в нечто, радикально отличное от себя. Имя ему – учебная дисциплина. Считаю необходи-

мым еще раз подчеркнуть: различие между той и другой — принципиальное. Если первая ни на каком этапе своего существования не застрахована от изменений и потому предстает как нечто неокончательное, не-готовое, то вторая не рассчитана ни на какие изменения изнутри и потому предстает как нечто самодовлеющее, окончательное и готовое. Голый результат есть труп, не только в том отношении, что он «оставил позади себя тенденцию»; он труп еще и в том отношении, что он лишен какой бы то ни было потенции своего дальнейшего становления. Учебно-дисциплинарное знание возможно изменять, лишь заменяя его полностью или же что-либо в нем сугубо внешним образом, так, как заменяют один механизм другим или одну деталь — другой. Если научную дисциплину можно сравнить с живым организмом, способным к росту, то учебную дисциплину следует сравнивать с мертвым механизмом, ни к какому росту не способным» [12, С. 132-133].

Углубляя осмысление данного факта в профессиональном обучении, необходимо отметить, что изучение «непрофилирующих» предметов, куда относятся все общественно – гуманитарные дисциплины, еще более ущербно и необязательно. И это лишь момент отчуждения, которое царит в образовании.

Выводы, сделанные А.А. Хамидовым, нам кажутся наиболее адекватными. Он предлагает следующие шаги, подчеркивая, что преодоление отчуждения не может состояться прежде, чем мы познаем логику отчуждения. Поэтому первое условие: познание логики отчуждения и знание логики, свободной от отчуждения, А.А. Хамидов справедливо пишет: «Такая логика не может быть выработана до постижения отчуждения» [16, с. 238]. Второе условие, по признанию А.А. Хамидова «заключается в необходимости нахождения такой инстанции, которая бы обеспечивала субъекту вненаходимость как относительно отчуждения, так и относительно, неотчужденной логики. Работа при этом должна вестись одновременно в двух направлениях: в направлении постижения отчуждения, и в направлении выработки неотчужденной логики; оба должны опираться друг на друга и друг друга стимулировать. Как решается эта двудеяная проблема, можно проследить на примере философско-научной деятельности К. Маркса, которому удалось создать и достаточно объективную концепцию отчуждения, и ту логику, которая свободна от отчуждения (правда, эксплицитного изложения ее он не оставил). Опыт и путь Маркса для уяснения данной проблемы имеет существенное значение» [16, с. 238].

Выход из создавшегося положения А.А. Хамидов видит в «выходе на иные горизонты, на принципиально иные основания», подчерки-



вая, что «ни одна из версий диалектики, выработанных в западных философских системах, тоже не выводит на эти горизонты». Он убежден, что «нужен принципиально иной тип диалектики. Обращая особое внимание на резюме М.М. Бахтина: «диалектика родилась из диалога, чтобы вновь вернуться к диалогу на высшем уровне (диалогу личностей)» [17, с. 364], А.А. Хамидов предполагает, что диалектика «должна стать диалогичной, не линейной (гегелевская диалектика имеет линейный характер) и многомерной. Она должна строиться не только не по логике механических целостностей, но и не по логике органических целостностей, но по логике гармонических целостностей (о чем в последние годы жизни писал Г.С. Батищев)» [16, с. 255].

В реальности мы ежеминутно встречаемся с различными формами отчуждения, которое, все более оказывает негативное влияние на становление человеческого в человеке. Отчужденность человека от человека играет злую шутку с людьми, повышая риск становящегося человека остаться недочеловеком. Поэтому знать больше об отчуждении должен каждый человек, связанный в жизни, деятельности или воспитательно-образовательном процессе со становлением человеческого в человеке. Заучивая правильные ответы для тестов, читая готовые выводы в учебниках, дети не учатся мыслить, не учатся решать жизненные проблемы. И, как не больно об этом говорить, мы все дальше уходим от великолепного призыва Э.В. Ильенкова: «Школа должна учить мыслить!»... Может быть, реализация потенциальной универсальности и собственно человеческой характеристики как мышление, поможет подняться будущим поколениям до уровня диалога «личностей» и решить проблемы всеобщей отчужденности. Будем надеяться, что поиск пути к решению данной проблемы будет найден.

#### Литература

1. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. - М., 1988. – С. 76.
2. Хамидов А.А. Введение // Человек в мире отчуждения. – Алматы: «Гылым», 1996. - 272 с. - С. 3–11.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - Изд. 2-е. - Т. 23. - С. 366.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - т. 42. - С. 116.
5. Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: «Политиздат». – 464 с.
6. Батищев Г.С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. // Проблема человека в современной философии. – М., 1969. - С. 76–126.
7. [iph.ras.ru/elib/2232.html](http://iph.ras.ru/elib/2232.html)
8. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. –

- М., 1990.
9. Абишев К.А. Тоталитаризм как форма отчуждения // Человек в мире отчуждения – Алматы: «Гылым», 1996. – 272 с. - С. 41-59.
  10. Мухамеджанова Н.С. Отчуждение в сфере потребления // Человек в мире отчуждения – Алматы: «Гылым», 1996. – 272 с. - С. 60-79.
  11. Камалиденова А.З. Преступность в контексте отчуждения // Человек в мире отчуждения – Алматы: «Гылым», 1996. – 272 с. - С. 80-93.
  12. Хамидов А.А. Отчуждение в сфере образования. // Человек в мире отчуждения – Алматы: «Гылым», 1996. – 272 с. - С. 117–143.
  13. Огурцов А.П. Уровни дисциплинарной организации науки и взаимодействия между учеными [§ 1-3] // Дисциплинарность и взаимодействие наук. - М., 1986.
  14. Арсеньев А.С. Проблема цели в воспитании и образовании. Научное образование и нравственное воспитание // Философско - психологические проблемы развития образования. - М., 1981. - С. 67-96.
  15. Гегель. Соч. М., 1959. Т. 4. - С. 2.
  16. Хамидов А.А. Преодоление отчужденной логики в системе отчуждения как философский принцип // Человек в мире отчуждения – Алматы: «Гылым», 1996. – 272 с. - С. 237 – 255.
  17. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. - М.: «Искусство», 1979. – 423 с.

**Рахова Е.Э.**

## **ТРАДИЦИОННАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНО- НРАВСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА РОССИИ И ЦЕННОСТИ ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Уже стало во многом общепринятым со времен О. Шпенглера и русских философов, высказывающих и разделяющих такого рода идеи, соотносить понятия «культура» и «цивилизация» таким образом, что первое оказывается более широким и позитивным. С этой точки зрения, культурный организм по достижении своей максимальной степени развития или расцвета, полноты проявления всех своих сил и талантов, неизбежно вступает в период увядания, упадка, регресса, что называется стадией цивилизации. Сравнение этапов культурного прогресса и цивилизационного регресса казалось плодотвор-

ным для исследования эволюционных тенденций западноевропейского мира у О. Шпенглера в книге «Закат Европы». И в нашей современной литературе нашлось немало сторонников такого подхода. Но выделенные автором важнейшие признаки разложения некогда высокой европейской культуры оказываются ныне характерными и для нашего общества, которое не имеет столь долгой истории и столь почтенного возраста, что ставит под сомнение верность принятой методологии.

Сегодня не имеет смысла отрицать явные черты кризиса западноевропейской культуры, ее деградацию и дегуманизацию. Но все же невозможно согласиться с натуралистической методологией теории локальных культур для объяснения этих процессов. Сведение сложного феномена культуры к подобию живого организма является редукцией, что упрощает и искажает исследование. В частности, за рамками анализа остается собственно содержательная сторона культуры, в частности, ее несомненное духовное измерение.

Представляется, что при сохранении соотношения понятий «культура» и «цивилизация» как позитивного, цветущего и полноценного явления, с одной стороны, и негативного и упадочнического, с другой, необходимо рассмотреть их с точки зрения содержательных характеристик.

Для исследования «культуры» стоит обратиться к соотношению этого понятия с понятием «культ», на что указывал Василий Васильевич Розанов. По мнению философа, всякая культура своим центром имеет некий культ, святыню, вокруг которой и по отношению к которой выстраиваются ее ценности и идеалы. Это очень плодотворное положение позволяет различать и сравнивать культуры по их содержательному глубинному центру, а не формально.

Так, о русской культуре можно сказать, что она традиционно является теоцентрической, так как уже более тысячи лет наш народ хранит и исповедует православную веру в триединого Бога, Который «есть любовь» (1 Ин. 4, 8) – Пресвятую Троицу, источника всякой святости. Эту религиозно-культурную традицию Россия в X веке переняла от Византии, душой которой на протяжении более чем тысячелетней ее истории было православие, и культура которой достигла небывалой в свое время высоты. Исследования показывают, что к гибели эту империю привели не естественные процессы старения ее культуры, а прежде всего предательство главной святыни – православной веры, в частности, высшими правителями государства – императором и патриархом ради политического земного расчета. Буквально через короткое время после заключения унии с Римом Византия перестала

существовать.

Непосредственным проводником передачи религиозно - культурной традиции от Византии Древней Руси была Православная Церковь, пользующаяся духовной властью и освящающая Божественной силой всю жизнь народа. Священной главой государства был самодержавный царь – помазанник Божий. Священным оказывалось православное Отечество, защита которого являлась первым долгом русских воинов. Духовными светильниками для народа были святые угодники Божии, которых в России было немало во все века ее существования. Нравственная жизнь строилась с ориентацией на евангельские заповеди, благодаря чему постепенно в течение тысячелетия складывалась высокая духовно-нравственная культура, ставшая основой нравственного характера нашего народа, его выдающихся черт и достоинств.

Но ведь и европейские народы исповедовали Христа и на протяжении как минимум полутора тысячелетий создавали христианскую культуру. Те же христианские святыни находились в центре строительства государственности, права, морали и других сторон социальной и личной жизни европейцев. Но судьба европейской культуры оказалась иной, нежели судьба православной Византии. Это связано с тем принципиальным обстоятельством, что на Западе, в католичестве и протестантизме, само христианское учение и христианская жизнь претерпели существенные искажения, вызвав к жизни свое отрицание – идеологию гуманизма. Не случайно говорится ныне, что западная цивилизация стала по сути постхристианской. Это уже не цветущая живая возвышенная культура, а материально-техническая потребительская цивилизация, где налицо все признаки культурного разложения и упадка. Причина же того не исторически-временная или возрастная, но связана с изменением глубинной святыни, центрального культа.

Идеология гуманизма, под влиянием которой произошла трансформация европейской культуры, в центр своего внимания поставила человека, постепенно устранив высшую святыню через отрицание Божественного начала. Человек же в гуманистическом измерении рассматривается как высшее и самодостаточное существо, вне его взаимоотношений с Богом Творцом, он лишен образа Божия как своей глубинной сути. И потому гуманистическая культура строится исключительно вокруг культивируемого и идеализируемого человека, по существу естественного, природного.

Оформляясь в противостоянии западным христианским идеалам и ценностям, гуманистическая культура отрицала не только образ Божий в человеке, но и его греховную поврежденность. Человек хорош и

прекрасен сам по себе, он не нуждается в усовершенствовании. Такой человек ставится гуманистами на пьедестал, чтобы заменить собой Бога, сам становится богом, обожествляется. Тем самым формирующаяся антропоцентрическая культура Западной Европы подписывает себе приговор, имея в себе источник саморазрушения.

Позднее, когда прошло воодушевление эпохи Возрождения, постепенно стало обнажаться несовершенство нового культа, открылись негативные следствия идеализации человека, возникли сомнения в утопических проектах построения счастливого сообщества. Но отступить уже было некуда. Вместе с человеком были идеализированы и культивированы его грехи и пороки. Греховные страсти получили распространение и нравственное оправдание в новых формах развивающейся гуманистической культуры, что означало ее духовно - нравственное перерождение.

К сожалению, то же совершилось и в нашей стране после марксистско-ленинского, по сути прозападного революционного переворота, который происходил под лозунгами гуманизма. Все для человека, все ради человека, его счастья, свободы, равенства, братства. И также вместо поклонения триединому Богу, православной святыни в России начал формироваться культ человека трудящегося, который сам по себе хорош и способен осчастливить все человечество посредством своей разрушительно-революционной и созидательно-трудовой деятельности. Основанная на идеологии упрощенного коммунистического гуманизма, советская культура, так или иначе, строилась на новых идеалах и ценностях, которые заменяли собой традиционные основы православной культуры в России. И в соответствии с логикой гуманизма вообще происходила десакрализация основных устоев общественной и личной жизни, начиная от перестройки государственной власти, «развенчания» Церкви до подрыва незыблемости брачно-семейных отношений, попраения святынь и оскорбления религиозных чувств верующих.

Сформированная на протяжении тысячелетней истории нашего Отечества высокая духовно-нравственная культура народа в условиях строительства коммунизма неизбежно деформировалась, поскольку искажались сами понятия добра и зла, добродетели и греха. Основным критерием нравственности было положено содействие революционному социальному преобразованию. При этом греховные страсти и пороки, с которыми вели борьбу многие поколения наших православных предков, стали получать широкое распространение и укорененность в общественной и личной жизни. Эти нравственные сдвиги гуманистической или антропоцентрической культуры следует разобрать

подробнее и сравнить их с духовно-нравственным содержанием традиционной православной культуры русского народа.

Известно, что согласно христианскому учению, человек, сотворенный по образу Божию, получил нравственное устроение. По грехопадению, когда человеческая природа получила греховное повреждение, потребовались богоустановленные заповеди, как внешние указатели и ступени на пути спасительной жизни. Уже в первые века христианства в православной святоотеческой литературе подвижниками-аскетами были тщательно исследованы основания христианской духовно-нравственной жизни и сделаны важные выводы, даны советы относительно путей приобретения добродетелей и борьбы с греховными поражениями. Говоря о грехе как об отступлении от воли Божией, нарушении заповеди, святые отцы указывали на неизбежное формирование в человеческом существе страстей, или укоренившихся грехов. И таких греховных страстей они называли восемь - чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость. Христианское подвижничество и высокие достижения православной духовно-нравственной культуры в целом во многом связаны с искоренением этих страстей и стяжанием христианских евангельских добродетелей.

Напротив, в гуманистической культуре допускается и даже культивируется страстная греховная поврежденность человека. Современная цивилизация очевидным образом замешана на гордости, самомнении, самоуверенности и пр., это и выражается в самом принципе антропоцентризма. Необузданная гордыня побуждает человека потребительски и варварски относиться к природе, к себе подобным людям, сообществам и целым народам, к святыням и ценностям, утверждает индивидуализм, эгоизм, даже произвол как норму. Примеров тому ныне можно найти немало, как в жизни общественной, так и личной.

Страсти гордости часто сопутствует тщеславие, поиск тщетной славы у людей, стремление к популярности, использование пиара, рекламы, многообразной лжи, лицемерия и т.п. Обилие разных ухищрений такого рода в наши дни видно невооруженным глазом.

Сребролюбие проявляется в жажде наживы, которая поражает отдельных людей, различные слои населения, переворачивает умонастроения целых сообществ, сосредотачивающихся на приобретении богатств и власти, ослепляет их и делает завистливыми, немилосердными, способными на любые преступления, которые все более множатся на материальной почве. Своекорыстие прямо приводит к духовному опустошению и ожесточению души. Грубость, злоба, ненависть, конфликты, насилия, войны неизбежно сопутствуют неумной

жажде наживы, что мы также видим в современном мире.

В обществе потребления погоня за удовольствиями и наслаждениями, комфортом и роскошью, в том числе ради тщетной славы, становится нередко движущей силой. Одним из греховных повреждений для многих людей становится чревоугодие, когда пища принимается не просто ради поддержания жизни, а жизнь оказывается посвященной ее потреблению. Ожирение становится массовым явлением в развитых странах. Кроме пищи формируются духовно-телесные зависимости и по отношению к алкоголю, наркотикам и пр. Не менее значимым источником удовольствий и даже предметом зависимости в современном цивилизованном мире в русле так называемой сексуальной революции становится секс, который всячески рекламируется, предлагается чуть ли не в качестве смысла жизни, разнообразится жуткими извращенными формами, включая сожительства однополые, с животными, детьми и пр., и эти греховные дела даже законодательно закрепляются на государственном уровне в ряде «передовых» западных стран. Массовая культура, действующая в этом же направлении, подогревает низменные страсти, похотливость, умножает разврат, цинизм, бесстыдство.

Нередко культивирование греховных страстей в современной цивилизации проявляется в столь крайних и неприглядных формах, что вызывает у людей отчаяние, разочарование в жизни. Душевные, психические расстройства, стрессы, депрессии, утрата смысла жизни, самоубийства становятся все более массовыми явлениями.

Большой же частью под влиянием средств массовой информации, рекламы и других способов манипуляции общественным сознанием люди предаются греховным соблазнам легко и с удовольствием и, увлекаясь страстями, обретают и преследуют ложные цели жизни, не чувствуя для себя опасности. В результате общественные пороки, а с ними и человеческие страдания, множатся и усиливаются. Нравственно пораженная гуманистическая цивилизация с ее превращенными ценностями и смыслами не имеет в себе способов исцеления.

Традиционная православная духовно-нравственная культура, сохраняющаяся и возрождающаяся в нашем Отечестве способна противостоять злу, культивируемому гуманистической цивилизацией развенчанием ее пороков и утверждением евангельских идеалов и добродетелей веры и верности Богу, любви, милосердия, великодушия, миролюбия, смирения, кротости, целомудрия, чистоты, святости. В этом, как указывали еще славянофилы, заключается историческое призвание России.

## **ФЕНОМЕН ЭКОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ: ОПРЕДЕЛЕНИЯ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ**

В XX века обострилось взаимоотношение между человеком и природой. Для обозначения социоприродного взаимодействия изобретаются такие понятия, как «экология природы», «экология души», «социальная экология», «экология города» и т.д. Появляются такие концепции, как «натурсоциология», «ноогеника» (ноогенез как сознательное отношение человека к природе), «коэволюция» и т.д. Методическое решение проблемы взаимодействия общества и природы требует, с одной стороны, обращения к уже выработанным общественной и естественнонаучной мыслью положениями и концепциями, с другой – выявления специфического соотношения сознательных, целесообразных и стихийных сопутствующих факторов природопользования в современную эпоху.

Осмысление экологического кризиса и необходимости смены мировоззренческих и ценностных ориентиров напрямую связано с проблемой изменения сознания, как широких масс населения, так и лиц, принимающих ответные решения - политиков, менеджеров крупных корпораций, ученых, руководителей общественных организаций, идеологов и представителей СМИ. Это предполагает особое внимание к проблеме формирования экологического сознания в широком смысле слова.

Экологическое сознание в самом широком смысле слова представляет собой сферу общественного и индивидуального сознания, связанную с отражением природы, как части бытия.

Под "экологическим сознанием" традиционно понимается совокупность экологических представлений о взаимосвязях в системе "человек природа" и в самой природе, существующего отношения к природе, а также соответствующих стратегий и технологий взаимодействия с ней. Именно сложившийся тип экологического сознания определяет поведение людей по отношению к природе. (С терминологической точки зрения, словосочетание "экологическое сознание" не является достаточно строгим, но оно уже устоялось и стало традиционным. Иногда "экологическим сознанием" называют только то, что можно обозначить как "экологичное сознание" или "экологизированное сознание").

Сегодня уже ясно, что на повестке дня действительно встал вопрос о более широкой экологизации общественного сознания. Экологиза-



ция общественного сознания включает в себя формирование экологического сознания в качестве самостоятельной формы общественного сознания, а также внесение экологического аспекта во все остальные формы (политическое и правовое сознание, мораль, искусство, философия и т.д.) и уровни (теоретическое и обыденное, массовое сознание, идеология и общественная психология) общественного сознания.

Содержание экологического сознания раскрывается через понятия «экологические отношения» и «экологическая деятельность». Оно включает в себя как закономерности взаимодействия общества и природы, так и различного рода эмпирические знания, взгляды, традиции той или иной культуры, имеющие важное экологическое значение, а также ценностный момент в отношении к природе, систему регулятивных принципов нравственного характера. Основной компонент содержания экосознания - осознание ценности жизни и опасности ее деградации, потребность ее сохранения, а также осознание ограниченности ресурсов природы, интегральной частью которой является человек; необходимости отказа от доминирования человека над природой и установления динамического равновесия между природными системами и общественного необходимости человеческой системой; экологического кризиса, как кризиса; глобального характера экологического кризиса; решения экологического кризиса; к необходимости разработки глобальной стратегии развития, как предпосылки существования жизни, и т.д.

По словам И.К. Лисеева, участника Круглого стола журналов «Вопросы философии» и «Экология и жизнь»: «основным принципом нового отношения человека с природой должен стать отказ от монологичности, переход к постоянному состоянию диалога, партнёрства, поиск путей взаимодействия, утверждение равноправности участвующих в диалоге сторон. Это требует существенного изменения познавательных ценностей и деятельностных установок в современной культуре» [1].

В современной научной литературе наметились следующие теоретико-методологические предпосылки исследования экологического сознания:

- а) отождествление экологического сознания с экологическим знанием;
- б) утилитарно-экономический подход к исследованию экологического сознания;
- в) связь экологического сознания с духовно-ценностным и психическим миром человека;
- г) оценка экологического сознания с точки зрения перспективы

выживания цивилизации.

Методологический анализ становления и формирования системных представлений об экологическом сознании показывает, что рассматриваемая проблема актуализирована современной ситуацией и требует нового взгляда на ее осмысление, в частности, экспликацию понятия «экологическое сознание».

Термин «экологическое сознание» традиционно обозначает совокупность индивидуальных или групповых представлений о взаимосвязи человека и среду обитания, стратегии и тактики взаимодействия всего живого между собой и средой обитания. Под сущностью экологического сознания мы понимаем активное, адекватное и обобщённое отражение человеком взаимосвязей с окружающей природой на основе выделения себя как субъекта объекту, ориентированного в своей деятельности на гармоничную и конструктивную перспективу этого взаимодействия без ущерба для обеих сторон.

Источниками экологического сознания служат:

а) предметный и духовный мир; духовные и природные явления отражаются в сознании в виде чувственных и понятийных образов;

б) наука как форма духовной деятельности, нацеленная на познание истины путем формирования систематизированных знаний о предметных областях природы, человека и цивилизации;

в) мировоззрение, т.е. отношение человека к миру как целостности, способ передачи духовных ценностей от поколения к поколению, способствующий их образованию;

г) практика, деятельность человека, особенно экологическая.

В целом, формирование экологического сознания является предпосылкой формирования экологической культуры человека.

«Человек может и должен вписаться в природу как целое существо, ассимилируя, очеловечивая ее многообразные свойства всем своим существом. Социально-экологическая культура есть критерий сущностного единства человека и природы, субстанция, внутри которой человек раскрывается и развивается посредством природы, а природа раскрывает себя посредством человека» [2].

В структуре экологического сознания различаются три относительно самостоятельных компонента: рациональный, чувственно-эмоциональный, поведенческо-волевой, которым соответствуют экологические знания, оценка экологической ситуации и экологическое поведение.

В данной статье, предполагается, что наиболее адекватным понятием определяющим форму отражения социоприродного взаимодействия является «эко-сознание». Начиная с архаики, эко-сознание, от-

ражая местопребывания, среду обитания и целеполагающую деятельность человека в мире природы, первоначально формировалось стихийно, затем упорядочивалось через мифологические, натурфилософские и метафизические концепции. Понятие «эко-сознание» отражает социоприродное бытие, социально-психологическое и идеологическое отношение в системе «общество-природа», «человек-мир».

Эко-сознание в широком смысле – это специфический тип общественного сознания, который является мировоззренческой системой взглядов на сферу общественного и индивидуального бытия связанную с отражением природы как части бытия. Экологическое сознание является структурным элементом общественного сознания, в той пограничной области знания, которая связана с антропогенным воздействием на природу в любых проявлениях и решением проблем, вызванных этим воздействием.

Развитие и формирование общественного и индивидуального экологического сознания происходит через специфическое понимание мира природы, которое, в свою очередь, оказывает существенное влияние на своеобразие восприятия природных объектов и явлений, а также специфику отношения к ним.

В условиях глобализации содержание эко-сознания выходит за пределы природного мира человека, оно уже охватывает космическое пространство Вселенную, Универсум и является необходимой предпосылкой становления эко-гуманизма.

Эко-сознание как философская категория возникло сравнительно недавно, но с каждым годом его роль и ценностное содержание только возрастает. В научной литературе наиболее часто употребляется понятие «экологическое сознание».

Рассмотрение экологического сознания как самостоятельного феномена позволяет предложить классификацию по следующим основаниям:

- гносеологическое (чувственное, рациональное и иррациональное);
- аксиологическое (высокая, низкая, средняя степень озабоченности экологической ситуацией);
- практическое (активное, пассивное).

В современных исследованиях активно разрабатываются гносеологический, аксиологический и практический аспекты экологического сознания. В содержании гносеологического аспекта экологического сознания выделяют следующие черты эмпирические знания о природе: понимание органической связи человека, общества с природой, осознание закономерностей представления общества и природы (И.Д.

Зверев, Т.И. Суравегина, В.Г. Платонов и др.), представления человека о себе самом как об одной из взаимодействующих сторон в отношениях с природой, осознание своего места в мире (А.А. Алдашева, В.И. Медведев, Н.Н. Моисеев, Ю.Г. Марков).

Аксиологический компонент включает ценности, мотивы, установки в отношении к природе, традиции той или иной культуры, имеющие важное экологическое значение (Д.Ж. Валеев, И.В. Валеев, У.С. Вильданов, М. Карим, А.В. Лукьянов, З.Я. Рахматуллина, Ф.С. Файзуллин), экологический гуманизм (А.А. Горелов, А. Швейцер и др.) понимание ценности жизни ее сохранение, признание необходимости отказа от доминирования человека над природой (С.Д. Дерябо, К.С. Лосев, В.А. Ясвин). Содержание перечисленных выше компонентов экологического сознания определяет характер практической деятельности человека в отношениях с окружающим миром.

В исследовании В.П. Беркута определение экологического сознания дается в русле теории отражения, но не индивидуального, а социального, что лишает экологическое сознание личностного уровня. По мнению данного исследователя, «экологическое сознание представляет собой познавательную- ценностную форму социального отражения взаимодействия человека (общества) и природы, представленную в виде идеальных или реальных потребностей и интересов, обладающую активностью, а также деятельностью всеобщим характером» [3]. В данном достаточно типичном определении сознание редуцировано к потребностям и интересам, что характерно для многих современных социально-философских работ, в которых экологическое сознание рассматривается через совокупность представлений, идей, отношений к природе.

Гирусов Э.В. понимает экологическое сознание, как совокупность взглядов, теорий и эмоций, которые отображают проблемы соотношения общества и природы в плане оптимального их решения в соответствии с конкретными потребностями общества и возможностями природы [4]. С.Д. Дерябо и В.А. Ясвин под экологическим сознанием понимают «совокупность экологических представлений о взаимосвязях в системе «человек природа» и в самой природе, а также соответствующие стратегии и технологии взаимодействия с ней» [5]. Кроме того, по мнению авторов, с терминологической точки зрения словосочетание «экологическое сознание» не является достаточно строгим, но оно уже устоялось и стало традиционным.

Исследователь К.Х. Каландаров дает свое определение: «Экологическое сознание - это отражение в общественном сознании взаимодействия человека как существа социального с окружающей его при-

родной средой, предпосылкой которого является знание объективных закономерностей самой природы. Но экологическое сознание - это не просто форма сознания. Экологическое сознание - это состояние общественного сознания. Сознание, правильно отразившее бытие, само становится определяющим по отношению к нему, обуславливая преобразующую деятельность человека на экологическом направлении» [6].

Становление экологического сознания идет по четырем направлениям:

- научному (проявляется в стремлении реализовать на практике о существовании в природе связей о том, как можно избежать их нарушения в ходе производственной деятельности);
- экономическому (через осознание экономической невыгодности производственной деятельности, разрушающей природу);
- культурному (выражается в желании сохранить природу как элемент культурной среды);
- политическому (проявляется в стремлении людей создать условия, соответствующие достоинству человека).

В дальнейшем в энвайроментализме выделялось три течения:

- консервационизм,
- экологизм,
- биоцентризм.

В центре внимания оказывается взаимодействие общества со средой своего обитания. Эта ориентация проявилась в социологии, философии, политэкономии, правоведении, этике, а также в социальных движениях за качество среды обитания.

Консервационистское крыло инвайронментального движения (Пауэлл, Пиншо, Фернау и др.) можно считать первым этапом альтернативной экоцентрической тенденции в развитии общественного экологического сознания. Консервационисты провозгласили лозунг: "Максимум природных благ для большего числа людей на более длительный период". Они призывали к необходимости реорганизации социальных институтов, чтобы можно было обеспечить рациональное природопользование и справедливое распределение природных ресурсов.

Тем не менее, экологическое сознание, базирующееся на идеях консервационизма, не претерпевает каких-либо качественных изменений по сравнению с предыдущей эпохой: человек по-прежнему противопоставлен природе, воспринимает ее как объект, во взаимодействии с природой продолжает доминировать прагматизм. Но консервационизм принципиально изменил вектор развития экологического

сознания: прагматизм сменяется "дальним прагматизмом", утверждается необходимость консервации природных ресурсов, для будущих поколений.

Учение о ноосфере созвучно основным идеям такого направления американского инвайронментализма, как экологизм. Экологи (Марш, Ист, Росс, Клементе, Леопольд и др.), строившие свою социально-экологическую модель на естественнонаучном понимании взаимодействия общества и природы, выдвинули три основные идеи: экосистемного холизма, морального сообщества и экологичной этики.

1. Идея экосистемного холизма (от греч. *holos* целое) четко сформулирована О. Леопольдом: разумно то, что стремится к сохранению целостности, стабильности, совершенству биологического сообщества; неразумно все то, что стремится к обратному.

2. Если принцип холизма распространяет закономерности развития Экосистемы на общество, то понятие "морального сообщества" переносит сферу действия норм морали и на "не-человеческие" элементы экосистемы. В то же время оно не признает "право на индивидуальность" для "не-человеческих" элементов и гарантирует возможность их существования лишь на уровне популяций, видов, но не отдельных особей. Для экологов ценностью обладает стабильное функционирование единой экосистемы, а не уникальность каждого отдельного ее элемента.

3. Идея экологической этики требует не простого распространения человеческой этики на все природное в рамках «морального сообщества», а создания принципиально новой этики, которая должна органично соответствовать, с одной стороны, «природе человека», а с другой, законам окружающей среды.

В целом, русский космизм, учение о ноосфере, экологизм обосновали необходимость единства человека и природы, начали формировать представление об ее определенной непрагматической ценности. Но, тем не менее, в них сохраняется объектное восприятие природы.

Большую роль в формировании нового типа экологического сознания, в преодолении взгляда на природу как на простой объект человеческих манипуляций сыграла так называемая "универсальная этика" (Торо, Ганди, Швейцер и др.). Она не проводит в ценностном отношении разграничения между человеком и другими живыми существами: жизнь насекомого столь же ценна, как и жизнь человека, иными словами, представители природы такие же полноправные субъекты, как и человек, равны ему в своей самоценности. Идеи "универсальной этики" стали идеологической базой такого направления американского

инвайронментализма, как биоцентризм. Биоцентризм основывается на предположении естественного порядка, в котором все движется в соответствии с естественным законом; порядка, в котором поддерживается самый тонкий и совершенный баланс до тех пор, пока в нем не появляется человек со всем его "невежеством и самонадеянностью". Биоцентристы рассматривают Природу как наиболее совершенное и наделенное духовными качествами сущее, воплощающее в себе основополагающие принципы жизнедеятельности всего живого и разумного. (Следует отметить, что биоцентризм является своего рода "радикальным" крылом инвайронментализма, биоцентристским идеям присущ несколько мистифицированный, метафизический характер. Поэтому они имеют много оппонентов, критикующих их с самых разных позиций).

Биоцентристы (Эмерсон, Кэтлин, Лоу, Олмстед, Элист и др.) выдвинули три основные идеи.

1. Синкретичность мира (от греч. *synkratismos* соединение, объединение). Если для экологов свойственно рассмотрение человека как отдельной фигуры, возвышающейся на фоне окружающей его среды, то биоцентристы отвергают не только выделение человека, но и вообще представление о мире как состоящем из отдельных самостоятельных объектов. Мир - это единое целое, и поэтому не существует разделения субъекта и объекта, "человеческого" и "не - человеческого" и т.д.

2. Биосферный эгалитаризм (от фран. *ггалит.* равенство). В соответствии с этой идеей, биоцентристы провозглашают равное право всех живых существ жить и процветать, равную внутренне присущую им ценность. Причем, это не ценность, определяемая с точки зрения человека, связанная с перспективами того или иного их использования, а именно самоценность. Поэтому для биоцентристов рациональное природопользование и охрана природы лишь поверхностное проявление, вторичное следствие более глубоких связей с Природой.

3. Принцип экологического самообеспечения. Биоцентристы выступают против дальнейшего развития ради повышения жизненных стандартов. Человек может использовать природные ресурсы только в тех пределах, которые необходимы для самообеспечения существования человеческого вида. Материальные стандарты должны быть резко снижены, но вот качество жизни как удовлетворение духовных потребностей должно быть существенно улучшено. Иными словами, универсальная этика, биоцентризм провозглашали необходимость высокой степени психологической включенности человека в мир природы, высоко субъектного ее восприятия, доминирования прагматиче-

ского характера взаимодействия с ней над прагматическим.

Итак, инвайронментальные ценности, конечно, не должны абсолютизироваться, но идея сплочения людей вокруг ценности окружающей среды, предлагаемая инвайронментализмом, не безосновательна.

Понятие среды не ограничивается только сферой Земли, оно включает в себя и космос в целом. Земля - не изолированное от Вселенной космическое тело. В современной науке считается твердо установленным, что жизнь на Земле возникла под влиянием космических процессов. Поэтому вполне естественно, что всякий живой организм, каким-то образом взаимодействует с космосом. Ныне наукой установлено, что солнечные бури и связанные с ними электромагнитные возмущения влияют на клетки, нервную и сосудистую системы организма, на самочувствие человека, его психику. Мы живем в унисон со всей космической средой, и любое ее изменение отзывается на нашем состоянии.

«В глобальном социальном контексте планетарная человеческая жизнедеятельность осознается как главный субъект, который преобразует реальные условия человеческого бытия на Планете. Быть или не быть человечеству на Планете во многом зависит не только от того, какого уровня развития достигла планетарная жизнедеятельности человека, но и от того, кто властвует, кто и как управляет ею» [8].

Такая ориентация - это уже сфера общественного сознания. Наиболее специализированную форму данная проблематика может иметь в области экологического сознания, уже формируемого как одна из форм общественного сознания. Как и другим формами общественного сознания, экологическому сознанию присущи возможности демонстрировать специфику понимания и готовности действовать в необходимом направлении и через формы социально-психологического отражения, и через формы идеологического обеспечения или противостояния имеющимся, или складывающимся, тенденциям в решении стоящих проблем.

Эта сфера - сфера социально-психологического и идеологического реагирования на возникающие проблемы связи человека с природой - является наиболее мобильной. Кроме того, она прямо выражает интересы, и прежде всего, материальные интересы людей, участвующих в данных процессах. Здесь важно подчеркнуть, что одних только научных разработок, сколь бы продуктивными и востребованными они не были, недостаточно для решения стоящих проблем выживания, сохранения и развития человечества в векторе на будущее. Это объясняется тем, что научные разработки не внедряются «автоматически».



Они внедряются после принятия решений о их внедрении. Решения же принимаются только в соответствии с теми ведущими материальными интересами, которые преобладают в том или ином человеческом сообществе. А это уже сфера реализации властных полномочий и идеологии, которая эти полномочия поддерживает.

Рассмотрев приведенные определения и интерпретации, можно сделать следующие выводы: эко-сознание по-своему содержанию является отражением общественного бытия, через призму которого осуществляет социоприродное взаимодействие. Исторически изменяясь, общественное бытие приводит к изменению в системе «человек-общество-природа» и к отражению его на уровне общественной психологии и идеологии:

- эко-сознание, ставшее итогом обширных философских, исторических и культурных поисков человечества, является необходимым условием дальнейшего устойчивого роста (прогрессивного развития) мировой цивилизации;

- эко-сознание – это специфический тип общественного сознания, который является мировоззренческой системой идей, установок, теорий и взглядов на положение и развитие определенных качественных форм экологического сознания и изменяется в зависимости от реальных исторических условий;

- эко-сознание является структурным элементом общественного сознания, в формировании которого участвует каждая из форм общественного сознания в той пограничной области знаний, которая связана с антропогенным воздействием на природу в любых проявлениях и с решением проблем, вызванных этим воздействием.

Эко-сознание – это целостный феномен определяющий место человека в мире (Космосе), его отношение к Вселенной предпосылка и решающий фактор становления эко-гуманизма.

#### Литература

1. Экология и образование / Материалы круглого стола // Вопросы философии. 2001. №10. - С. 8.
2. Джалмакаков С.Б. Философские проблемы экологической культуры / Материалы научно-практической конференции в 2-х томах. - Т. 1. - Астана 2013. - С. 264.
3. Беркут В.П. Феномен экологического сознания: социально - философский анализ. Автореферат док. филос. наук. - М., 2002. - С. 21-22.
4. Гирусов Э.В. Философские проблемы глобальной экологии. - М., 1983. - С. 34.

5. Дерябко С.Д., Ясвин В.А. Диалектика развития общественного экологического сознания. URI Rhttp://www mrezha ru/ehosy/works sociogen
6. Коландаров К.Х. Экологическое сознания. Сущность и способы формирования. - М., 1999. - С. 9.
7. Бондарев В.П. Исторические корни и теоретический базис инвайроментальной социологии // Вестник Моск. Ун-та сер. 18. «Социология», 2010. №2.
8. Толстоухов А.В. Глобальный социальный контекст в культуре экобудущего // Вопросы философии. 2003, №8. - С. 63.

## *Раздел 3*

# **МОДЕРНИЗАЦИЯ КАК ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ФЕНОМЕН И КУЛЬТУРА**

## **К МЕТОДОЛОГИИ ФОРМИРОВАНИЯ И РЕАЛИЗАЦИИ СТРАТЕГИИ МОДЕРНИЗАЦИИ**

Подразумеваемая необходимость прогрессивного обновления общественного состояния, модернизацию можно определить как благородную цель. Однако ее реализация сопряжена с большим объемом задач, каждая из которых, а также все они вместе, нуждаются в адекватном понимании и наличии соответствующих средств осуществления. Недостаточность адекватности понимания может свести все усилия и задействованные средства к нулю или к результатам, противоположным тем, которые полагались в постановке цели. Трудности адекватного понимания легко заметить, если, например, обратить внимание на те дебаты о будущем общества, которые ведутся сегодня в СМИ и на различных общественных площадках. Именно о трудностях понимания текущего состояния общества и того, что необходимо предпринять для его улучшения, свидетельствует огромное разнообразие существующих сегодня вариантов трактовок и предложений, проектирующих желаемые изменения в обществе. Огромный диапазон различий выражает отсутствие единой основы понимания желательного или нежелательного для создания, сохранения и развития положительного состояния общества.

Постановка вопроса о методологии формирования и реализации стратегии модернизации требует специально остановиться на различении адекватного и неадекватного понимания самой методологии. Тем более это необходимо потому, что имеется тенденция преобладания неадекватного ее понимания. Последнее, как правило, представлено отождествлением методологии с набором общих положений, которые предпосылаются решению каких либо проблем в качестве уже методических рекомендаций. В этом случае общее положение реально выступает абстрактным, отвлеченным, а потому частичным, не соответствующим объекту, в который делается попытка его внедрить. Результатом такой «процедуры» оказывается усиление абстрактности при рассмотрении стоящей проблемы. При этом содержание проблемы оказывается средством манипулирования по «программе» той или иной абстрактной, извне введенной, схемы. Ожидаемое же решение проблемы уходит из актуального рассмотрения. Отмеченная тенденция в понимании методологии приводит к исключению методологического потенциала из сферы решения актуальных проблем. Ссылки на наличие методологического основания принимаемых решений остаются нулевыми по своему реальному статусу и значению, так как

они, в связи с неадекватным пониманием самой методологии, являются по существу декларативными.

Использование выбранного «приоритетного» общего положения в качестве схемы или матрицы, под которую «подгоняется» оценка или план, решение или программа, ведет к перекосам и даже катаклизмам. Общеизвестным является то, что правильное понимание вопросов или задач выступает важным условием их решения. При этом проблемой оказывается, что именно полагать «правильным». Характеристика «правильности» всегда зависит от выбранной для оценки «системы координат», от критерия. Как правило, критерием или «системой координат» служит имеющийся у тех или иных авторов опыт, ядром которого всегда выступают их собственные интересы. Несовпадение частных интересов исполнителей социальных программ с интересами всего общества является традиционной причиной их невыполнения.

Адекватно методологически осмысленная «правильность» будет ориентирована на воспроизведение логики становления общества как целостной социальной системы, а не на логику частных интересов. «Интересы общества» характеризуют его способ формирования, принципы становления и развития. Учет параметров целостности – необходимое условие для решения любых важных для общества проблем, включая и проблему его обновления и качественного преобразования. Замена их параметрами системного функционирования общественных институтов - недопустимая редукция. Отказ от учета параметров целостности ведет к существенному искажению понимания не только текущего состояния общества, но и того, какие закономерности в его развитии существуют и активно проявляются в любой интересующий исследователя момент.

В то же время эффективность принимаемых решений может быть осмыслена уже на этапе их первоначальной разработки. Эффективное решение проблем становится возможным, если осуществляется их методологический анализ. Методология формирования и реализации любой стратегии, включая стратегию модернизации, предполагает возможность проектирования и создания разумного, единого основания организации жизни и развития общества. Без осмысления и реализации этих исходных условий и способов осуществления невозможно ни обосновать реальную стратегию, ни гарантировать ее успешную реализацию.

Наличие в современный период углубляющейся социальной дифференциации в России и странах СНГ указывает на существенные различия интересов. Оно не способствует сплочению людей для осу-

ществления важных социальных целей и программ.

России, как отдельная страна, имеет свои границы, государство, бюджет и т.п. Однако, говоря об условиях успешной реализации крупных социальных программ в России, необходимо обратить внимание на характеристики ее развития, которые подтверждали бы ее состояние целостности «изнутри». Социальные микроструктуры и микропроцессы, реально участвующие, в осуществлении социальных программ, в социальных процессах в широком смысле слова, своим содержанием и формами существования должны подтверждать наличие внутренней целостности страны. В противном случае для оценки возможностей успешной реализации проектов или программ необходимо вводить коэффициенты, понижающие возможности достижения намеченного результата.

Исходными характеристиками состояния страны с точки зрения методологического подхода выступает состояние общественных отношений, как материальных, так и духовных. Основой жизни страны, ее сохранения и развития является то, что обеспечивает производство и воспроизводство реальных условий жизни ее как целого. Основным условием во все времена является материальное производство – производство не только и не столько всего, что нужно для потребления всеми членами общества, но и производство самих общественных отношений. Специфика общественных отношений как показателя состояния общества обуславливается по базовым параметрам уровнем и характером развития производительных сил и производственных отношений. В этом плане основные параметры модернизации должны в исходном пункте охватывать производительные силы и производственные отношения.

По отношению к производительным силам это означает, что обновлению должно быть подвергнуто, во-первых, оснащение не только уже имеющихся производственных процессов с точки зрения обеспечения нового технического и технологического уровней их осуществления, но и должны быть созданы новые уровни и процессы. Те, которые могли бы компенсировать утраченное в процессе общественных «пертурбаций» последних 20 лет, а также те, которые сегодня уже востребованы в России, но продолжают отсутствовать, и заставляют для компенсации отсутствия вкладывать огромные средства в зарубежные экономики.

Во-вторых, обновлению должно быть подвергнуто отношение к профессиональному образованию людей, работающих в производственной сфере. Необходимо восстановить и обновить систему профессионально-технического образования на всех уровнях: от первона-

чальных (ПТУ) до высших уровней (вузы).

В-третьих, восстановить и обновить действующие направления, обеспечивающие сырьем отечественные производства, добавив новые, необходимые для бесперебойного осуществления производственных процессов в России, исключив покупку дорогостоящих предметов труда (в широком смысле слова) за рубежом.

В-четвертых, восстановить утраченный потенциал науки как непосредственной производительной силы.

По отношению к производственным отношениям необходимо, во-первых, отрегулировать отношения собственности. Их регуляция должна быть направлена на обеспечение социального равенства и социальной справедливости, подтвержденных принимаемыми законами. Без такой регуляции решение всех других задач модернизации будет не только тормозиться, но и станет вообще невозможным. К их числу можно и нужно отнести, во-вторых, отношения в самих производственных процессах, связанных с реализацией определенных форм организации труда. В этом плане имеет смысл поддержка форм производственной демократии, как в вертикальном, так и горизонтальном направлении. Так как наемный труд, использование рабочей силы наемного работника, и отлучение его личностного потенциала от интересов производства, всегда обеспечивает эффект потери главных преимуществ в ожидаемом и прогнозируемом результате как производственного процесса, так и развития общества в целом.

В-третьих, необходимо вводить достаточный контроль государства и общества над потреблением средств производства. Особенно это важно, если поставлена задача восстановления и развития страны в целом, как важной единицы современной цивилизации. Потери в сфере потребления средств производства на сегодняшний день, представленные в статистических отчетах, несоизмеримы с допустимыми. Они свидетельствуют о негативной ситуации в отношении важнейших основ, на которых страна может сохранить свой потенциал и независимость.

В-четвертых, в сфере распределительных отношений необходимо также вводить достаточный контроль государства и общества. Распределение должно быть ориентировано на сохранение могущества и целостности страны. Оно не должно выражать преобладание частных интересов отдельных лиц или групп над интересами общества в целом. Распределительные отношения при этом не должны выступать сферой порождения напряженности и конфликтов в обществе.

В-пятых, отношения обмена как важная сфера производственных отношений должна регулироваться государством и обществом также с

точки зрения стратегического сохранения целостности и суверенитета страны, ее восстановления и развития.

Состояние общественных отношений, выраженное атомизацией индивидов и следующей за ней социально-групповой и социально-классовой дифференциацией, не способствует выработке единых устоев, ценностных ориентиров и стратегий будущего. Разработка и реализация любой стратегии, в том числе и стратегии модернизации, требует принятия практических шагов для достижения необходимого уровня целостности общества. Присутствие известного понимания необходимости целостности страны выражено в поиске «национальной идеи». Предполагается, что такая идея может объединить людей, принадлежащих к различным социальным структурам и общностям. Однако, в условиях резко проявленного социального неравенства, создание объединяющей идеи будет иметь статус искусственного явления, которое призвано нивелировать противоречия, а не реально вести к их разрешению. Сегодня предлагаемые варианты «национальной идеи», как правило, отличаются их социально-групповой или сословной принадлежностью. Это, в свою очередь, говорит об отсутствии достаточной внутренней целостности общества, а также говорит о ее востребованности и важности.

Сегодня стратегически важным является установление и сохранение стабильности в обществе. Без нее осуществить любые преобразования, невозможно. Однако, ожидание стабильности без обеспечения условий достижения реального единства людей и целостности общества – это дорога в никуда. Факторы, влияющие на «необеспечение» или подрыв внутренней целостности страны должны тщательно отслеживаться и устраняться.

Потенциал методологического анализа сосредоточен на базовых смыслах, характеризующих общественные отношения и возможность установления стратегического соответствия между имеющимися состояниями и стоящими задачами. Если не решать проблем обеспечения целостности общества, то решение задач модернизационных проектов окажутся невыполнимыми.



## **ИННОВАЦИОННЫЙ ПРОЦЕСС И ИННОВАЦИОННЫЕ ПРОГРАММЫ: ОПРЕДЕЛЕНИЕ И ОЖИДАНИЯ**

Обязательность выделения подходов к рассмотрению всякого рода инноваций, обусловлена необходимостью конкретизировать то, что полагается или принимается как инновация. «Инновация» как термин означает «вхождение в новое». Конкретным смыслом любое вхождение «в новое» может наполняться лишь тогда, когда указывается то, что, куда и как совершает «вхождение». Определение инновационного процесса с точки зрения того, «что» осуществляет «вхождение в новое», возможно с известной вариативностью. Это объясняется обычно присутствующей неоднозначностью понимания и оценки любого явления, которое может быть рассмотрено с точки зрения «инновационности» его изменений. Конкретизация вопроса «куда», характеризующая направленность инновационного процесса, заключается в определении области, в которой и в которую должен совершаться этот переход. Ответ же на вопрос «как» совершается «вхождение в новое», определяет суть, образ, черты того, как данный переход может осуществиться или уже осуществляется. Статус нового может быть различным, и его оценка зависит от многих факторов и обстоятельств. Поэтому присвоение какому-либо процессу определения «инновационный» является абстрактным до той поры, пока не будет осуществлен процесс конкретизации этих «что», «куда» и «как». В современный период существует некая «мода» на обращение к рубрике инноваций. Считается привлекательным с точки зрения запросов современной практики обращаться к поиску нового, как форме выявления дополнительного потенциала уже известного и открытого.

Проблема инноваций в социальном процессе всегда остается актуальной, так как процесс поиска путей совершенствования его никогда не прекращается. Чрезвычайно важным как в теоретическом, так и в практическом плане является различие трех типов инноваций, которые могут осуществляться. В их числе инновации методологического, теоретического типов и инновации прикладного «типа». Характер этих «типов» инноваций существенно отличается друг от друга. Неучет отличий между ними ведет к смешению разнородных и разнокачественных процессов и процедур, которые могут при этом получить одно и то же название инновационных. При этом их оценка как однопорядковых будет неадекватной, по сути. Следствием такого положе-

ния, как правило, становится социально-практическая «всеядность», для которой главным показателем оказывается обнаружение внешнего показателя, выраженного словом – «инновация». Речь идет о массе фактов выбора программ по признаку наличия инновации, которые в то же время не отличаются сколько-нибудь достаточной глубиной и состоятельностью. Сказанное означает, что в выборе и реализации программ социально-экономического совершенствования недостаточно просто указывать параметр «инновационности». Необходимо учитывать критерии, позволяющие выявить уровень рекомендуемых той или иной программой нововведений. В сфере социальных процессов таким критерием может выступать различие специфики подходов к пониманию аспектов нововведений.

Различение методологического, теоретического и прикладного аспектов в осмыслении инноваций в социальном процессе является необходимым постольку, поскольку сохраняется актуальность оценки уровня и сути осуществляемых разработок с грифом «инновация». Рассмотрение методологических, теоретических и прикладных характеристик инноваций в социальном процессе может позволить осознанно выделять необходимые смыслы, связанные с решением определенных социально-практических задач. Это, в свою очередь, может выступить своего рода защитой от стихийности и связанных с ней ошибок в разнообразных попытках совершенствовать социальный процесс.

Существует возможность получать оценку инновационности совершаемых или планируемых процедур или крупных социальных преобразований. Оценка при этом будет являться формой рефлексии над тем, насколько соответствующими требуемому или ожидаемому содержанию являются совершаемые действия или деятельность. Получить возможность такой рефлексии можно, лишь осмыслив исходные параметры, как стоящих задач, так и способов их решения. Осмысление может, в свою очередь, с самого начала осуществляться на различных уровнях, о которых упоминалось выше, – методологическом, теоретическом и прикладном.

Любая задача, как в науке, так и в социальной практике при обстоятельном подходе предполагает для своего решения наличие всех этих уровней осмысления. Так, методологический уровень предполагает выявление понимания глубинных оснований возникновения появившейся задачи в культурно-историческом контексте. Отказ от этого уровня, как правило, приводит к принятию решений ситуативных, которые с необходимостью обнаруживают свою недостаточность, неполноценность, непрофессиональность и т.п. по истечении непродол-

жительного времени. Отказ от этого уровня характерен для принимаемых решений-однодневок, которые даже при декларировании наличия стратегии, ее по существу не имеют.

Теоретический уровень при проектировании принятия решения требует проработки и учета существенных, объективных, необходимых и повторяющихся связей, характерных для контекста, в котором задачи существуют и должны быть решены. Ситуативными такие параметры принятия решений назвать нельзя. Напротив, они являются существенно конкретизирующими суть того, с чем необходимо работать для достижения желаемого результата, соответствующего имеющимся задачам.

Прикладной уровень требует осмысления того, как именно пошагово, с каким инструментарием и какими методами будет осуществляться решение задачи.

Каждый из этих уровней может быть той областью, в которой будет допустимо говорить об инновационном процессе. И все же считать их единообразно входящими в «ткань» определения инноваций, инновационного процесса нельзя. Разделение уровней осмысления содержания инновационных процессов необходимо для того, чтобы не терять направление понимания того, что делается, и того, что надо делать, занимаясь «инновациями». Это необходимо подчеркнуть, так как очень часто имеет место ситуация декларирования наличия стратегии, в то время, как под ней понимается некая ситуативная, точечная (здесь и сейчас) модель желаемого, не имеющая ничего общего с ориентацией на логику того процесса, в котором предполагается осуществлять разработку и внедрение инноваций. В отношении социальных процессов это особенно недопустимо. Нельзя рассматривать общество как конгломерат отдельных ситуативных состояний, для каждого из которых можно разрабатывать свои инновационные программы. В противном случае человечество теряет возможность и способность к социальной саморегуляции и уподобляется кораблю, потерявшему управление и попавшему в двенадцатибалльный шторм. Это касается любой сферы общественной жизни и также это касается жизни общества в целом.

Любая программа, если она ориентирована на решение актуальной задачи, может называться инновационной, поскольку она призвана дать «доселе» отсутствующее решение, то есть она, тем самым, при своей реализации, призвана вводить в новое содержание. Если же она даже при ее реализации не обеспечит появление нового содержания, то в этом случае она не может претендовать на название «инновационной». Здесь возникает проблема определения «инновационности»

потенциала программы до того, как она будет принята, до того, как под нее будут израсходованы запрошенные средства и т.д. Определение статуса заявляемых научных и социальных программ и подтверждение их соответствия требованиям «инновационности» возможно лишь при осмыслении их на выделенных выше уровнях. При составлении программ стандартом является определение целевых установок данной программы, которые конкретизируются в некие совокупности сформулированных задач. Постановка цели и выявление задач должно подчиняться необходимости решения возникающих трудностей в развитии науки и социальной практики. Установление трудностей как отправной точки составления программ представляет собой установление противоречивости развития данной сферы. Это значит, что нельзя начать составление программы, не выявив базового исходного противоречия, характеризующего ситуацию в науке, либо в социальной практике. Это базовое противоречие для осмысления выступает основополагающим, исходным требованием концептуальности инновационной программы. Это объясняется тем, что концепция выражает логику погружения в сущность исследуемого явления, процесса. Концептуальный уровень программы выступает условием проектирования и осуществления какого-либо движения, ожидаемых изменений в реально новое, не являющееся плодом болезненной фантазии.

Определение актуальной ориентации, выходящей за пределы частных установок, должно являться самой замечательной частью инновационных программ, если же этого нет, то это означает, что программа носит «конечный» характер, т.е. автор не видит перспектив в той сфере, в которой работает. Смысл такой программы в этом случае значительно понижается.

Следующим ориентиром при составлении инновационных программ концептуального уровня является определение значимости планируемых работ, их направленность на изменение объективно возникшей ситуации в науке или социальной практике. Определение направления или ориентации инновационных программ не должно быть узко ситуационным, даже если программа с самого начала посвящена решению какой-либо точечной задачи.

Формы проявления концептуальности программ выявляются в связи с различными моментами, характеризующими структуру развития как универсального (всеобщего) процесса, затрагивающего все сферы реальности. Выявляя в структуре развития какой-либо сферы реальности его источник, присутствующей в качестве предмета программы, мы, тем самым, показываем момент, который в мыслительном плане будет выступать существенной формой проявления кон-

цептуальности самой программы<sup>1</sup>. Промежуточные формы (предметности) концептуальности показывают, что концептуальность не является чужеродной, одномерной, разовой, внешне привнесенной характеристикой объекта или предмета программы. Концептуальность выступает «несущей конструкцией», в которой сосредоточены существующие условия бытия как исследуемого объекта, так и разрабатываемой программы.

Особыми формами проявления концептуальности выступают модели разворачивания процессов осмысления развития, происходящего в мире. В данном случае, речь идет о философских принципах, выработанных в историческом развитии человеческой культуры. Такой подход с его ориентацией на сущностное определение рассматриваемой реальности позволяет создавать проекты, в которых последующие цели будут снабжаться адекватными проектами шагов для их достижения. Мера адекватности, таким образом, обуславливается мерой, реализуемой концептуальности той или иной инновационной программы.

Концептуальный анализ может выявлять присутствие построения и осуществления программ по различным моделям, по определенным логическим «схемам», которые между собой могут различаться. Это, в свою очередь, связано с тем, что воплощенная в той или иной программе концепция выражается в формах, по которым программа создается, реализуется и анализируется.

К задачам концептуального анализа программ можно отнести:

- Выделение в программах уровня обоснованности существующих культурно-историческими смылосодержащими характеристиками реальности.

- Определение меры адекватности налично данному состоянию социальности.

- Определение адекватности структуры последовательности этапов программы логике разворачивания целевой установки.

- Определение соответствия целевых установок программы требованиям концептуального рассмотрения их содержания.

- Определение способов достижения цели, присутствующих в

---

<sup>1</sup> При этом промежуточными формами являются определения исходного тождества различия и противоположности, характеризующие моменты развития либо объекта исследования, либо предмета какой-либо программы. Концептуальность проявляется не только в исходной и заключительной фазах отражения объекта исследования или предмета инновационных программ, но и в промежуточных между ними интервалах.

данной программе<sup>1</sup>.

Значение концептуального анализа программ состоит в возможности апробации проекта программ на мыслительном уровне до того, как она даст положительные или отрицательные результаты в практике явления.

Заявленный концептуальный анализ программ может деформироваться в зависимости от уровней осмысления, на которых этот анализ будет проводиться. Поэтому имеет смысл выделить в данном контексте известные возможные уровни осмысления и проследить их следствия, возникающие с необходимостью, в определении потенциала инновационных программ.

Обыденное сознание само строится по моделям осуществляемых человеком систем действий. При этом осознанию не подлежат их истоки. Системы действий выступают самодостаточными образами и образцами, потерявшими, или не имеющими, статуса деятельности, содержательно объединяющей все моменты и этапы жизнедеятельности человека или общества. Именно поэтому, возникающее на их основе осознание рассматриваемого процесса характеризуется как проявление обыденного уровня, который отличается механистичностью, представлением о возможности достижения изменений ситуаций в направлении, соответствующем исходной цели данной программы через те или иные манипуляции, в том числе и в социальной сфере. Главной характерной чертой «инновационной» программы, созданной в соответствии с обыденным уровнем понимания стоящих вопросов, является ее манипулятивность и отсутствие в качестве главных программных задач - задачи коррекции социальных связей, на основе которой только и могут реализоваться манипулятивные проекты. Надо отметить, что актуальность манипулятивных проектов в обществе, как правило, возникает в результате неувязок, недостаточности развития или зрелости социальных связей.

Эмпирический уровень «инновационных» программ имеет свои особые характеристики. Эти характеристики, в известном смысле, могут совпадать с характеристиками обыденного уровня, а с другой стороны, с характеристиками теоретического уровня. Это происходит потому, что сам эмпирический уровень не может существовать без выявления объединяющей идеи, которая не укладывается в рамки осознания, построенного на системно-действенной основе. Выход за пределы этой основы осуществляется в программах эмпирического уровня благодаря тому, что происходит привнесение заимствованной идеи

---

<sup>1</sup> Если эти способы не вытекают из задач воспроизведения логики развития программного содержания, то они могут быть признаны неадекватными.

с философского или теоретического уровня. Факт привнесения, однако, не означает ее адекватного программного выражения на эмпирическом уровне. Эта идея в программах эмпирического уровня получает проект реализации через системы действий. Такие программы отличаются большой противоречивостью. С одной стороны, имеется идея, а с другой – для ее реализации предполагается системно - действенная манипулятивная схема.

Для программ теоретического уровня характерно не только наличие идеи, но и наличие адекватной ее содержательно-логической развернутости. При этом каждый из моментов содержательно - логического каркаса должен отражать черты, характеризующие способ формирования содержания, выраженного в данной идее. Именно этот способ формирования, если он воплощен в программе, в процессе реализации этой программы, и получает адекватное освещение, то такая программа может оцениваться как имеющая высокую значимость, содержательность и статус инновационной.

Следующий уровень программ – философский. Для этого уровня программ характерно:

1. Ориентация на разрешение глобальных противоречий.
2. Он служит основой для массива программ теоретического уровня.
3. Реализация программ философского уровня требует и обеспечивается изменением качественных характеристик социальных связей<sup>1</sup>.

Программы философского уровня, касающиеся общества, могут касаться актуальных проблем либо его исследования, либо проблем его существования и развития. Каждое из этих проблемных направлений прямо связано и с состоянием, и с практическими ориентациями характерными для имеющихся социальных связей. Создание про-

---

<sup>1</sup> О социальных связях речь идет потому, что как философская, так и любая другая программа создается в качестве ответа на существующие в обществе противоречия, не зависимо от того, касаются ли они собственно природной, мыслительной или социальной сфер. Эта независимость обусловлена и оправдана тем, что каждая из названных сфер (природа, общество, мышление) не сами по себе становятся предметом программных разработок. Таким предметом они становятся только в контексте формирования каких-либо общественных потребностей и интересов. Например, по отношению к природе, речь идет об интересах общества в расширении знания о природе, интересах, связанных с сохранением экологического равновесия, воспроизведения существенных для жизни общества природных ресурсов и т.д. Поэтому программы, касающиеся природы, не являются самостоятельными по отношению к состоянию и возможностям социальных связей, т.е. состоянию и возможностям общества.

грамм может быть как исследовательского, так и корректирующего плана. Исследовательские программы философского уровня отвечают целому ряду социальных потребностей и интересов, в частности:

- потребностям обеспечения опережающей адаптации к условиям жизни;

- интересам погашения через процессы мышления социальных конфликтов; обеспечения новых качественных возможностей образовательной системы;

- потребностям, например, идеологической обработки населения, которые разрабатываются и осуществляются в соответствии с имеющимися групповыми интересами, прежде всего теми, которые представлены элитой;

- интересам качественного изменения мироотношенческой позиции людей. И др.

На сегодняшний день программы философского уровня не отвечают стандартам, предъявляемым к состоянию программ. Они, как правило, не имеют финансово-экономического обоснования, хотя утверждаемый каждой страной бюджет в завуалированной форме выступает таким обоснованием.

Каждый бюджет принимается на основе наличия определенного видения необходимых качественных изменений в обществе. Принятие бюджета является делом высших государственных органов, которые тем самым утверждают определенную модель социального развития данной страны. При этом рассмотрение программ философского уровня, как правило, оказывается заведомо не проработанной областью, обусловленной, более всего, идеологическими соображениями.

Надо иметь в виду, что существует различие между претензиями и их реальным воплощением со стороны программ предположительно относящихся к философскому уровню. Например, если программа отличается своей масштабностью, т.е. она затрагивает интересы всего общества, то этим самым в ней выражена претензия на философский уровень. Однако, на самом деле, этого уровня в ней может и не быть. Если в такой программе обнаруживается массив разделов, в которых цель выражена по принципу дополнительности, т.е. суммирования всех разделов между собой как формы выражения цели, то в этом случае философский уровень программы не присутствует, хотя масштабная заявка продекларирована (произнесена).

Философский уровень программ требует выявления единого основания, в котором, во-первых, вызревает противоречие, символизирующее необходимость решения проблемы. Во-вторых, в программе должна присутствовать вытекающая из этого единого основания



связь, характеризующая различные моменты проявления и возможно-го разрешения противоречия (проблемы). Это значит, что в разделах программы будет присутствовать тот способ, в котором существует данное единое основание (тождество). В-третьих, в программе должны найти отражение те черты социальных связей, которые преобладают в данном обществе или социальной системе, выступающей исходным тождеством или единым основанием. Учет этих характеристик социальных связей является способом конкретизации того, как будет осуществляться решение проблемы, являющейся целью программы. Отмеченные моменты надо рассматривать в качестве концептуальных ориентиров программ философского уровня.

Программы философского уровня, с точки зрения их глобальности, нельзя трактовать как огромные по количественным параметрам. Статус программ философского уровня, а так же их глобальности определяется присутствием в них ориентации и способов достижения качественных изменений, где бы они не происходили, т.е. независимо от чисто количественных параметров той сферы, в которой они проектируются. Это значит, что программы философского уровня могут иметь сферу, в которой они создаются, количественно малую, но в то же время в ней должно содержаться то, что сущностно характеризует разработку **способа формирования и организации желаемых изменений**. В результате реализации программы с такой ориентацией, будет достигнуто желаемое изменение, значимость которого распространяется на все существующие аналогичные сферы<sup>1</sup>. Программам философского уровня присуща глобальность, даже если она создается и реализуется всего лишь в одной точке земного шара.

Так, при составлении программ философского уровня, касающихся развития человека, особенно, если заказчик желает выяснить индивидуальные параметры развития, необходимо исходить: во - первых, из адекватного понимания сущности человека; во-вторых, из недопустимости смешения субъектных и субъективных его черт; в-третьих, из необходимости построения программы, исходя из субъектных характеристик человека, а не субъективных. В противном случае вся программа будет выражением недопустимой редукции того, что характеризует социальность человека (и законы его развития) к собственно психологическим процессам. В результате, попытка рас-

---

<sup>1</sup> Например, если делается программа формирования знания в рамках одного исследования, то если она включает в себя ориентацию на выявление способов формирования знания и эта ориентация реализуется в процессе осуществления программы, то это значит, что результатом такой программы будет являться нечто, что будет одинаково характеризовать всякий процесс формирования знания.

смотреть индивидуальность человека будет сведена к попытке рассмотрения психических реакций. Эти параметры программ философского уровня имеют необходимый характер. Отказ от них закономерно ведет к недопустимым редукциям.

Программы работы философов могут целевым образом выражать следующие акценты:

- работа с категориальным аппаратом;
- с противоречиями и проблемами, возникающими в реальном мире (природа, общество, мышление);
- работа в соотносительном плане, где категориальный аппарат призван отразить в мышлении процессы, совершаемые в мире.

Всякая программа возникает в обществе, поэтому не является свободной от его характеристик. Поэтому анализировать и оценивать любую программу нельзя без выявления, конкретизации того социального контекста, в котором она возникла. Например, программу реформирования научно-исследовательского обеспечения в РК или в РФ нельзя анализировать без учета характеристик тех социальных процессов, которые сопутствуют ее созданию.

Социальные процессы, порождают противоречия, которые затем приобретают статус целей и приводят к созданию каких-либо программ. Программа становится формой осмысления пути, ведущего к достижению целей. Социальный контекст выступает единственным основанием, в котором реально формируется противоречие, переходящее в целевую установку деятельности. Любая попытка оторвать анализ от социального контекста приводит к тому, что этот анализ оказывается поверхностным, неадекватным, абстрактным.

Учет социальных контекстов включает в себе необходимые связующие звенья, создаваемой или анализируемой программы. Их содержание, с одной стороны, выступает основой обоснования создания той или иной программы, а с другой, – позволяет делать оценку при анализе уже существующих программ. В отношении научных программ может возникать ситуация, при которой вопрос о социальных контекстах будет как бы искусственно привходящим, то есть, не касающимся той фундаментальной научной проблемы, которая выступает стержнем программы. В этом случае нельзя забывать, что присутствие социального контекста и в такой программе является базовым, от чего зависит не просто решение данной проблемы, но и то, как возникла постановка этой проблемы, и то, что обусловит возможность ее решения. Поэтому, якобы, отдаленность социального контекста от фундаментальных научных программ нельзя рассматривать как результат адекватного анализа самой программы фундаментальных

исследований. В отношении социальных программ надо отметить, что роль социальных контекстов в них наиболее явная. Она выражается в том, что социальные программы включают в себя обнаруживаемые социальные противоречия, которые люди сумели вычлениить и сделали их проблемой исследования, ориентированной на разрешение этого противоречия.

Всякая социальная программа, как правило, предполагает социальное же внедрение. Возможности внедрения обуславливаются тем, насколько в данной программе произведен учет особенностей существования самого социального контекста. Если такой учет не сделан, то внедрение может не состояться, или будет чрезвычайно затруднительным, зависящим от случайных для самого внедрения обстоятельств.

Таким образом, программа должна учитывать характеристики того содержательного поля, в котором и возникает и должна разрешаться проблема. Иначе говоря, в момент построения программы нельзя рассматривать основную цель данной программы самостоятельной, то есть нельзя абстрагировать проблему от контекста. В противном случае, мы порождаем искусственное противостояние между содержанием программы и состоянием той сферы, которая породила противоречие, ставшее основной идеей данной программы. Такое противостояние не соответствует задачам и выступает тормозом, помехой для разрешения выявленного противоречия через построение и реализацию программы.

Смысл выделения уровней инновационных программ, как и уровней понимания феномена инновационности, состоит в том, чтобы получить реальную возможность прогнозирования будущих результатов. В частности, если программа находится на обыденном уровне, то прогнозируемым результатом будет невыполнение основных программных целей, сколь бы хороши и величественны они ни были.

**СООТНОШЕНИЕ ИНСТИТУЦИОНАЛЬНО -  
ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО И НАЦИОНАЛЬНО-  
КУЛЬТУРНОГО В РЕАЛИЗАЦИИ  
МЕЖДУНАРОДНОГО ПРОЕКТА БРИКС: ОСНОВНЫЕ  
ПРОБЛЕМЫ, ЧЕРТЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ  
(Опыт философского рассмотрения)**

Рассмотрение соотношения институционально - цивилизационного и национально-культурного аспектов в качестве заявленной темы предполагает выявление связи этих аспектов, а также предполагает выявление контекста, определившего формирование БРИКС как крупного международного проекта, и определяющего теперь процессы его продолжающейся институализации. Актуальность такого рассмотрения обусловлена необходимостью адекватного понимания процессов происходящих, с одной стороны, в глобализирующемся мире в целом, а с другой стороны, для понимания процессов, происходящих в развивающихся странах и с развивающимися странами в условиях глобализации.

*Глобализация и статус национально-государственных образований*

Процессы глобализации обеспечивают реальное понижение статуса национально-государственных образований, включая национально-государственные образования развивающихся стран, до уровня мало существенных, потерявших реальный суверенитет инстанций, не способных обеспечить реальные права и свободы своих народов. Такое положение обуславливается не только экономическими факторами и ролью в них транснациональных корпораций, сопрягающих в известном смысле свою деятельность с союзами ведущих государственных образований. Реальное функционирование транснациональных корпораций в условиях глобализации по определению не может отменяться или ограничиваться национально-государственными структурами. Именно функционирование транснациональных корпораций становится «инструментарием», а точнее: способом, который существенным образом определяет экономическую основу глобализации, за которой следует институционально-политическое оформление структуры глобальных процессов и те их векторы, которые закрепляют претензии определенных международных сил на ведущую, первостепенную, регулирующую, управляющую роль по отношению ко всем про-

исходящим мировым процессам. Под указанием на глобальные процессы и глобализацию надо понимать вектор передела или перераспределения сфер влияния между крупными мировыми силами. При этом процесс перераспределения сфер влияния между крупными мировыми силами и его критерии если и являются предметом международных дискуссий, то, как правило, не являются сферой коллективного принятия решений. Перераспределение осуществляется «по умолчанию». Основаниями при этом выступают: реальная экономическая, политическая и военная мощь сторон, участвующих в этом перераспределении. Дополняющими факторами в этом выступает их идеологическое и информационное влияние.

### *Однополярный мир, БРИКС и перспективы роста развивающихся стран*

Развивающиеся страны в условиях глобализации по сценарию однополярного мира получают возможности развития лишь в рамках закрепления их статуса в качестве сырьевых приделков, а также в качестве поставщиков дешевой рабочей силы и островов сохранившейся самобытной национальной культуры, которая может становиться эффективным туристическим трендом, что может также войти в процесс всеобщего обмена и капитализации. Однополярность может выражать наличие не только рафинированной одной глобальной силы, но может выражать и группу объединившихся в одну мировых сил. Главным здесь должно выступать содержание, вектор, направленность проявляемой устоявшейся однополярности, а не то, сколько в ней будет представлено национально-государственных образований, когда-то ранее выступавших в качестве обособленных, самостоятельных субъектов международных процессов и международного права. Положение развивающихся стран в этом контексте может изменяться в сторону получения новых реальных возможностей своего развития, помимо отмеченных выше, только в том случае, если они по одной, либо консолидировано проявят свой потенциал как крупной международной силы, способной претендовать на высказывание своей позиции в процессе принятия решений по установлению будущего миропорядка, складывающегося с учетом процессов глобализации. Именно такой смысл имеет контекст, в котором появилась идея, а затем и определенные институциональные шаги, позволившие возникнуть и на сегодняшний день укрепляться БРИКС как международному проекту<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>В страны БРИКС, как известно, входят одни из самых огромных стран мира - Россия, Бразилия, Китай. Экономика объединения оценивается по сумме показателей всех пяти стран-участниц. И экономические показатели весьма оптими-

### *Создание БРИКС как институционально-цивилизационный процесс*

Создание межгосударственного проекта БРИКС является шагом институционального оформления текущих, долгосрочных и глобальных интересов пяти стран – Бразилии, России, Индии, Китая и ЮАР. Институциональное оформление имеет особые перспективы для тех процессов, которые, собственно, подвергаются институализации. Во-первых, перспективным является получение данным проектом статуса инструмента для осуществления целей, соответствующих интересам развития, укрепления, стабилизации каждой из входящих в проект стран. Во-вторых, перспективной является сублимация «инструментального» статуса проекта в условиях широкого международного функционирования. В-третьих, возможность вступления в сферу соизмеримости с уже имеющимися институциональными международными структурами. Последнее означает обретение консолидированного «голоса» в международных делах и процедурах принятия решений, которое характеризует и активно проявляет наличие материальных оснований. В-четвертых, получение реальной возможности привнести в проблематику будущего планетарного развития аспекта, выражающего перспективы прогрессивных изменений развивающихся стран и открывающихся достойных перспектив их развития. В-пятых, институциональные формы создаются для того, чтобы подтвердить и обес-

---

стичны - в 2013 году ВВП стран БРИКС составил 21% от мирового показателя, или шестнадцать с половиной миллиардов долларов. Члены БРИКС характеризуются как наиболее быстро развивающиеся крупные страны. Выгодное положение этим странам обеспечивает наличие в них как мощной и развивающейся экономики, так и большого количества важных для мировой экономики ресурсов:

- Бразилия - 7-я экономика мира по паритету ВВП, богата сельскохозяйственной продукцией, близка к положению великих держав;
- Россия - 6-я экономика мира по паритету ВВП, крупнейшие запасы минеральных ресурсов, имеет крупнейшую в мире территорию, великая держава, одна из двух крупнейших в мире ядерных сверхдержав, энергетическая сверхдержава, космическая держава, вторая армия планеты<sup>[6]</sup>, одна из потенциальных сверх держав.
- Индия - 3-я экономика мира по паритету ВВП, дешёвые интеллектуальные ресурсы, одна из двух стран с более чем миллиардным населением, ядерная держава, близка к положению великих держав;
- Китай - 1-я экономика мира по паритету ВВП и 1-ый в мире экспортер («мировая фабрика»), обладатель крупнейших в мире валютных резервов, имеет крупнейшее в мире население, ядерная держава, великая держава, одна из двух экономических сверхдержав планеты;
- Южно-Африканская республика – 25-29-я экономика мира по паритету ВВП, разнообразные природные ресурсы, главная африканская региональная держава.

(См.: Материал из Википедии)

печатать регламентацию, контроль, управление и т.п. процессов, которые становятся социально-значимыми. При этом они оказываются в статусе силы, либо стоящей над сообществом и предусматривающей регуляцию, контроль, управление этим сообществом, либо они выступают формой, через которую само сообщество оказывается способным решать стоящие перед ним проблемы. Для проекта БРИКС наиболее присуще последнее.

Институализация базовых интересов стран в международном проекте БРИКС в полной мере является цивилизационным процессом. Черты современных цивилизационных изменений необходимо рассматривать в их связи друг с другом, а не в качестве самостоятельных явлений. В противном случае сущность происходящих процессов не может быть отражена в достаточной степени адекватно, что приведет к невозможности сколько-нибудь серьезно осознавать перспективы его развития.

Исследования по цивилизационной проблематике осуществляются философским и научным сообществом<sup>1</sup>. Смысл рассмотрения современной цивилизации как основы состоит именно в том, чтобы выявить в ней (как особом явлении) основания, способные порождать такие ее характеристики, которые противостоят культуре. Цивилизация представляет собой такой способ организации и функционирования общества, при котором ведущими выступают процессы применения, употребления, тиражирования, использования, обмена, потребления и т.п. того, что создано культурой. Для сравнения: культура как процесс представляет собой деятельность созидательную, творческую, социально значимую. В то же время культура как результат всегда

---

<sup>1</sup> Так, проводятся постоянно действующие научные семинары в Центре проблемного анализа и государственно-управленческого проектирования при Отделении общественных наук РАН (рук. д. физ-мат. и полит. наук С.С. Сулакшин), в НИУ ВШЭ (рук. ординарный профессор О.И. Шкаратан). По инициативе Центра изучения социокультурных изменений (ЦИСИ), в Институте философии РАН состоялась российско-китайская конференция «Цивилизация и модернизация» (29–31 мая 2012 г.), в которой приняли участие с российской стороны философы и социологи ряда институтов РАН и университетов, с китайской – специалисты Центра исследований модернизации (ЦИМ) Академии наук Китая (руководитель Центра профессор Хэ Чуаньци и ведущие сотрудники Центра). Материалы конференции изданы на русском и английском языках [Цивилизация и модернизация 2013; Цивилизация и модернизация 2014]; По инициативе Восточного Отделения Казахстанского Философского Конгресса в 2013 году было учреждено проведение серии Международных философских конференции по теме «Культура и проблема цивилизационного выбора», из этой серии уже проведены Международные конференции в 2014 и 2015 годах на базе Восточно-Казахстанского государственного технического университета им. Д. Серикбаева и др.

представлена предметами культуры, составляющими завершённый или завершающийся образ того, что создано в процессе созидательной, творческой, социально значимой деятельности. Именно культура, как процесс, прежде всего, выступает контекстом всего того, что человечество формирует как «вторую природу». Образ культуры как «второй природы», очевидно, не может быть мертво-статичным по определению, если речь идет о существующей, а не исчезнувшей природе. Поэтому сравнение потенциала культуры и цивилизации для развития человечества, а также сравнение потенциала, присущих современной цивилизации процессов с процессами собственно культурными, может осуществляться только по параметрам культуры как процесса, с одной стороны, и по параметрам цивилизационных процессов, с другой. Применение и созидание, использование и творчество, социальная значимость как достижение удобства, комфорта и социальная значимость как способ устремления и достижения новых гуманистических смыслов бытия для всего человеческого сообщества и т.п. – вот линии сравнения цивилизационных и собственно культурных процессов.

Еще раз подчеркнем, что цивилизация, в отличие от культуры, характеризуется процессами применения, употребления, тиражирования, использования, потребления, обмена, распределения и т.д. того, что создано культурой и в культуре. Говоря о цивилизационной форме тех или иных процессов, необходимо учитывать эти черты. Цивилизационная форма организации общественной жизни характеризуется массивами действий как раз и посвященных применению, употреблению, тиражированию, использованию и т.д., касающихся содержания предметов и явлений культуры.

Манипуляционность в цивилизационном контексте носит характер формы и регламентирующей нормы будущих событий, действий людей и сообщества в целом. Для цивилизационного процесса это является чрезвычайно важным и определяющим все аспекты его существования.

Сравнительный анализ цивилизационных характеристик, которые принадлежат странам проекта БРИКС, показывает, что при всех культурно-исторических различиях, цивилизационные характеристики в современный период не могут не совпадать по основным своим параметрам. К ним можно отнести наличие процессов потребления, распределения, обмена, использования, тиражирования, употребления и др. того, чем располагают эти страны. Данный вывод основывается на необходимости понимания глубокого различия между культурой и цивилизацией. Наличие даже самых максимальных культурных раз-



личий не отменяет того, что в все страны и регионы современного мира существуют, осуществляя цивилизационные процессы. Этот момент мы подчеркиваем в связи с достаточно распространенной позицией, согласно которой цивилизационные и культурные различия стран БРИКС должны сделать проект БРИКС временной и неудачной попыткой объединения усилий, направленных на решение злободневных задач каждой из этих стран в современных условиях<sup>1</sup>. На самом деле цивилизационные различия могут проявляться лишь в том, какие именно предметы, технологии и др., имеющиеся в распоряжении тех или иных стран, используются в тиражировании, потреблении, обмене. Сами же эти процессы – процессы применения, обмена и др. остаются присущими каждой из стран и регионов мира. Поэтому надо сделать вывод о наличии вполне объективного показателя возможности сотрудничества стран в проекте БРИКС. Показатель возможности сотрудничества стран в этом проекте вовсе не обусловлен, как таковой, именно цивилизационными или национально-культурными совпадениями, или их отсутствием.

*БРИКС в национально-культурном контексте и проблема оснований культуры*

Проект БРИКС для реализации имеет национально-культурные основания, которые могут подтверждать, а не отрицать реальную возможность сотрудничества входящих в проект стран. Таким основанием надо считать то, что напрямую относится к пониманию сути культуры как определяющего явления в человеческой истории. Выше мы отметили, что культура как процесс представляет собой деятельность созидательную, творческую, социально значимую<sup>2</sup>. Независимо от предметов деятельности, их характера, сама деятельность, если она отличается чертами созидательности, творческим характером и значимостью для всех, уже выступает сферой проявления, существования, бытования культуры. Всякий народ такую деятельность всегда осуществляет. Всякий народ является субъектом своей культуры. Понимание народов друг друга как раз и может строиться на том, что в основе их отношения к миру есть такое основание как деятельность творче-

---

<sup>1</sup> См.: Речь идет о позиции, высказанной до 2011 года Хоросом В.Г., заведующим Центром проблем развития и модернизации ИМЭМО РАН, д.и.н., который являлся одним из координаторов межинститутского проекта «Цивилизации в глобализирующемся мире».

<sup>2</sup> См.: Гусева Н.В. Культура. Цивилизация. Образование. Социально-философский анализ оснований развития человека в контексте цивилизации и культуры. – М.: Экспертинформ, 1992. – 285 с.

ская, созидательная, социально значимая. Человек-субъект, человек-созидатель всегда способен понять позицию человека тоже субъекта, тоже созидателя. Понимание же не может возникнуть при другой ситуации, где с одной стороны будет человек-творец, созидатель, а с другой – человек – тунеядец, потребитель, ведущий паразитический образ жизни. Эти два человека не поймут и не примут позицию друг друга. Учитывая, что народы стран проекта БРИКС на протяжении многих веков строят свою жизнь, национальную культуру в качестве субъектов своей истории, есть все основания считать, что их взаимное понимание имеет все основания. Эти основания имеют общекультурный характер. Хотя здесь, говоря об общекультурном характере, надо подразумевать не точечное совпадение особенностей предметов культуры, то есть результатов культуры как процесса, а надо подразумевать совпадение основных параметров культуры, которая при всех предметно-объектных, предметно-природных различиях сохраняет главный смысловое, социально-значимое основание. Им выступают определения культуры каждого из народов стран проекта БРИКС, заключающиеся в единстве присущего им преобразующего, созидательного, творческого и социально значимого отношения к миру. Благодаря такому единству, возникает реальная, а не надуманная, возможность не только цивилизационного сотрудничества, но и возможность взаимного принятия культурных характеристик и особенностей. Последнее может рассматриваться как очень существенный довод в пользу разворачивания и углубления проекта БРИКС, как имеющего не ситуативный, отвечающий текущим потребностям акт, а как явление крупного социально-культурного характера. Такое явление может формировать новую реальность развития культуры: не только по векторам отдельных национальных культур, но и направлениям новых творческих открытий, благодаря неформальному расширению горизонтов содержательных связей с миром в рамках культурного сотрудничества, характерных каждой из национальных культур стран проекта БРИКС.

Культурное сотрудничество, в соответствии с проектом БРИКС, предполагает осуществление вариантов совместной деятельности, не сводимой к обмену, употреблению, применению, использованию и т.д. того, что уже создано в этих странах. Речь идет о вариантах совместной деятельности именно созидательной и значимой для народов стран проекта БРИКС (и не только для них!), производящей и творческой, которая, конечно же, предполагает в итоге получение и использование ее результатов в качестве цивилизационного продолжения процесса сотрудничества.

Неучет трансформации явлений культуры в цивилизационные феномены приводит к вопросу о том, как могут быть концептуализированы отношения между экономикой и культурой в целом и в контексте глобализации в особенности<sup>1</sup>.

Правомерность поляризации в том или ином виде экономики и культуры, вызывающая необходимость выяснения их соотношения, не подтверждается логикой социального процесса. Речь идет о том, что экономическая реальность, выступая центральным содержанием цивилизационного процесса, в то же время не носит самостоятельного характера, независимого от материальной основы жизни общества.

Нетождественность материального и экономического характеризует отличие культуры и цивилизации. В то же время установление их нетождественности не означает возможности утверждать их самостоятельность и лишь внешнюю зависимость. Напротив, при рассмотрении реальных социальных процессов невозможна конкретизация каждой из них без выявления ее связи с другой. В случае преобладания экономического в социальном процессе можно делать вывод о деформации социальных состояний в сторону их «овнешнения», приводящего к отрыву от основополагающего социально-значимого содержания и смысла. В число таких вариантов «овнешнения» можно зачислить оценку западного общества как общества потребления. Деформация здесь усматривается в обосновании тезиса о том, что человек (и также общество) живет для того, чтобы потреблять. То есть целевые установки человеческого существования не фокусируются на творчестве, созидании, духовном развитии. Напротив, творчество, созидание, развитие человека рассматривается в качестве очередного инструмента, использование которого расширяет горизонты потребления. Дилемма «жить, чтобы потреблять или потреблять, чтобы жить» решается в пользу тезиса – «жить, чтобы потреблять». Абсурдность и выражение тупика для развития разума, нравственности, духа

---

<sup>1</sup> При этом выделяют следующие модели таких отношений:

- «досовременная модель», при которой культура и экономика рассматриваются как то, что пребывает в единстве;
- «модернистская модель», в которой усматривается доминирование экономики над культурой;
- «постмодернистская модель», в которой обосновывается доминирование культуры над экономикой;
- «глобальная модель», в которой усматривается самостоятельность и равноправное положение экономики и культуры как особых систем и их взаимное влияние друг на друга.

(См.: Глобализация: контуры XXI века. Реферативный сборник. Часть 1. - М.: РАН ИНИОН, 2002, с. 193, 194).

в такой позиции человека, заключенной в данном тезисе, очевидны.

Существующие классификации культуры и соответствующее им установление соотношений с экономикой, политикой, правом и т.д. не являются удовлетворительными, прежде всего потому, что они все построены на одном и том же принципе: они характеризуют культуру с точки зрения ее различных проявлений, но не по существу. «Атрибутивный» подход приводит к тому, что имеющиеся классификации в понимании культуры не воплощают главного в данном контексте исследовательского вопроса – вопроса о том, что есть культура? Как правило, происходит подмена этого вопроса другим: какова она? В этом случае ответ вынуждает прибегать исключительно к описанию того или иного проявления культуры, но объяснить, понять его суть при этом оказывается невозможным. Описание может концентрироваться в различных образах, не прибавляя при этом возможности познания и понимания. На этом основании возникает ситуация, при которой становится допустимым так называемый сравнительный анализ «различных культур».

Известным следствием сравнительного анализа является вывод либо о «близости культур», либо об их альтернативности. Надо подчеркнуть, что этот вывод не является чем-то конечным. Он имеет далее вполне определенную реализацию, то есть следствия, которые подпитывают политические, религиозные и другие позиции во взаимоотношениях стран и народов. Попытка конкретизировать или корректировать форму, или содержание этой «подпитки» на основании атрибутивного подхода к культуре, практически неосуществима, так как атрибутивный подход обеспечивает ориентацию лишь на внешние характеристики того, что мыслят под понятием и феноменом «культура». Это означает, что конкретизация политических, религиозных, научных и иных связей людей разных стран и континентов может осуществляться по моделям цивилизационных взаимодействий, которые находятся в зависимости от той или иной политической, идеологической конъюнктуры. Провозглашение или программирование тех или иных тенденций вовсе не будет означать, что культурное развитие действительно имеет в данный момент именно провозглашаемую направленность, что силы, питающие жизнь народов и отдельных людей действительно самоосуществляются в этом направлении.

### *БРИКС и смысл межкультурной коммуникации*

Крупные международные проекты, как правило, предполагают установление культурных взаимоотношений. Традиционно они квалифицируются как межкультурная коммуникация. Понятие «меж-

культурной» коммуникации (читайте: между культурами) с самого начала выводит в сферу построения отношений по модели взаимодействий. Меж-культурная коммуникация предполагает обмен уже готовыми содержаниями, облеченными в форму, в которой учтены требования возможности передачи этого содержания. Процесс порождения нового содержания с его непредсказуемостью, иногда творческой «болезненностью» не может стать предметом передачи иначе как в форме описания того, что могло бы быть или иметь место. Творческий процесс как процесс собственно культурный не может стать предметом передачи или предметом какого-либо другого взаимодействия. Творчество предполагает глубокую связь, единомыслие, единство людей, которые его осуществляют. Внешнее включение в сферу творчества не может означать реального вхождения в процесс творчества. Поэтому процесс межкультурной коммуникации представляется процессом внешнего оперирования предметами культуры, в числе которых могут оказаться и выработанные методы, и методики, раскрывающие то, как эти предметы создавать и т.д. Оперирование предметами культуры в процессе межкультурной коммуникации осуществляется и на информационном уровне.

Субъектами межкультурной коммуникации выступают представители или представительства различных человеческих сообществ. Ими могут оказаться как сами люди, так и социальные институты, сформировавшиеся в процессе развития культуры того или иного народа. Принадлежность субъекта коммуникации той или иной культуре определяет специфические черты межкультурных взаимодействий<sup>1</sup>.

Содержанием взаимодействий являются, прежде всего, процессы, характеризующие либо сферу потребления, либо сферу обмена, либо сферу распределения, либо отношения собственности, либо все это взятое в единстве и выраженное событиями или фактами социальной жизни, в контексте которых и совершается коммуникация. Речь идет, прежде всего, об экономической сфере. Она является базовой не только по отношению к взаимодействиям внутри данного человеческого сообщества, но и по отношению к «внешним» взаимодействиям, то есть по отношению к сфере межкультурной коммуникации. В том и другом случае «внутри» - и «меж» - культурные взаимодействия имеют цивилизационный характер. Поэтому они качественно совпадают. По отношению к этому совпадению собственно культурные процессы

---

<sup>1</sup>См.: Гусева Н.В. Понятие межкультурной коммуникации в контексте цивилизации и культуры // «Вестник Казахстанско-Американского Свободного Университета». Выпуск 2. Общие проблемы филологии. - У-сть-Каменогорск, 2006. - С. 80-87.

выступают как нечто «иное». Отсюда возникает проблема их соотношения, решение которой предполагает установление причастности и цивилизационного, и собственно культурного процессов одному и тому же историческому бытию. Установление причастности социальных фактов, событий, процессов одной и той же исторической реальности необходимо для подтверждения собственной идентичности каждой из сторон социальных взаимодействий. В то же время, «самоидентичность» каждой из сторон межкультурных взаимодействий является условием определения их позиций в рамках осуществляемых коммуникаций. Особенно актуально выделение такой зависимости в условиях, когда происходит экономическая интеграция в мире и параллельная ей дифференциация социальной представленности культурных различий. Надо подчеркнуть, что отмечаемый рядом авторов рост значения «культурного измерения» в условиях мировых экономических событий, строго говоря, указывает опять-таки на цивилизационные параметры уже прошедших культурных процессов, принявших предметно-вещную форму. Именно в этом виде они оказываются способными участвовать в экономических событиях<sup>1</sup>.

В проекте БРИКС наличие межкультурной коммуникации не абсолютизируется. Напротив, присутствие ее форм целевым образом не ограничивается, то есть цель установления глубоких культурных связей не отрицается. Изначально она предполагается в качестве цели перспективной, но ее реализация планируется уже с самого начала осуществления производственно-созидательной совместной деятельности<sup>2</sup> представителей стран и континентов, представленных в меж-

---

<sup>1</sup>См., например: Moosmuller A. Interkulturelle Kommunikation und global Wirtschaft: zuden Risikenund Chancen von kultureller Differenz // Schweizerisches Archiv fur Volksunde. – Zurich, 1998. - № 2. – S. 189-207

<sup>2</sup>Необходимо подчеркнуть, что культурные связи должны выражаться по большому счету лишь в формах осуществления вариантов совместной деятельности. В этом случае не будут сведены к формальному указанию на «меж-культурную» коммуникацию, которая по определению является не сферой собственно культурных связей, а формой отношений цивилизационных, но которые при этом пытаются интерпретировать как выражение собственно культурных феноменов. Собственно-культурные связи должны выражать такую совместную деятельность, при которой находящиеся в этих связях люди совместно вырабатывают цель, осуществляют выбор средств, осуществляют то, что выражено в цели совместно, и затем оказываются в равной мере хозяевами результата. Такая структура деятельности характеризует ее как целостную и служит основой и способом формирования единства интересов людей ее осуществляющих. Процесс такой деятельности, если он носит творчески-созидательный характер, может рассматриваться как процесс развития культуры. Здесь подразумевается взгляд на культуру не извне, где она обозревается как некий самостоятельно существующий феномен.

дународном проекте БРИКС.

Модели цивилизационного функционирования предметов культуры<sup>1</sup> представленные в процессе меж-культурных коммуникаций, выражают варианты феноменов идеологического типа. Их присутствие в роли культурных образцов и повсеместная употребимость лишь отдаляют перспективу адекватного культурного анализа. Причины этого кроются в том, что любые идеологические образцы тесно связаны с политическими интересами, их особенности диктуются ситуативными характеристиками общественных отношений, господствуют над программами субъектного развития человека, порой полностью снимая с повестки этот вопрос. Проект БРИКС и политически, и идеологически с самого начала ориентирован на развитие стран, народов и континентов, которое не будет тормозиться внешними для них интересами крупных мировых сил, способных при известных условиях установить пределы роста развивающихся стран в соответствии со своими стандартами и планами. Поэтому данный проект можно рассматривать как форму поиска и обретения самоидентификации развивающихся стран – стран БРИКС - в глобализирующемся мире.

Межкультурная коммуникация может выступить элементом информационного взаимодействия сторон, но она не может выступить основанием изменения их ведущих интересов. Она не является по своему статусу чем-то определяющим в жизни современного общества. В то же время, она находится в ряду принятых стандартов, характеризующих черты современного мирового процесса. В этом контексте возникает проблема оценки и проблема необходимости учета функционирования имеющихся стандартов. Активное обращение к ним со стороны политологов, политиков, общественных деятелей свидетельствует не просто о моде на них, но указывает на то, что пользование ими комфортно в том смысле, что снимает необходимость серьезно углубляться в тот или иной вопрос существования мирового сообщества. Фактический отказ от необходимости углубления в назревающую проблему сопровождается созданием видимости наличия интереса к ней и видимости учета ее содержания в решении назревших мировых социальных проблем.

---

Здесь культура предстает реальным процессом, осуществляемым реальными людьми в их реальных связях.

<sup>1</sup> То есть культуры, выраженной в результате, который оказывается доступным для использования, применения, обмена и т.д. вне зависимости от его целевой определенности.

### *К вопросу о перспективах международного проекта БРИКС*

Перспективы проекта БРИКС можно охарактеризовать следующим образом:

1. При условии сохранения противостояния развитых и развивающихся стран проект БРИКС будет выступать формой уравнивания интересов на международной арене.

2. Деятельность стран в рамках проекта БРИКС будет усиливать возможности достижения мировым сообществом состояния, при котором самоуничтожение человечества будет приостановлено.

3. Откроется возможность выработки новых стандартов жизни и оценки состояния современного человечества, которые ориентированы на человеческие ценности, гуманизм, взаимопомощь и т.п. в противовес стандартам, позволяющим осуществлять оценку в показателях прибыли, масштабах потребления и власти.

4. Станет показательным опыт содружества, построенный на основе взаимного уважения, взаимопомощи, взаимопонимания и поддержки, который станет ориентиром для существенных преобразований в человеческом обществе в целом.

**Исмагамбетова З.Н., Карабаева А.Г.**

## **ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ**

В культурном развитии современного казахстанского общества вызовы XXI века вносят много сложных изменений. С одной стороны, это сильные воздействия формирующейся медиа-культуры, следствием которой является смена аксиологической системы, с другой стороны, новые тенденции происходящие в науке и новых технологий. Эти изменения влияют на жизненные сценарии людей, на поведение и общение, в результате чего отдельный человек, а вместе с ним и у этнических, социальных групп возникают сложные трансформации в собственной идентичности, которая сопровождается порой потерей тех инвариантов, с помощью которых осуществлялась и реализовывалась культурная идентификация.

Начало XXI века знаменуется для нашей страны как качественный поворот не только в политическом плане, построении нового независимого государства со своей новой политической культурой, но и новой системой политических ценностей и методов внешней и внут-



ренной политики. Новый век вносит значительные коррективы и в плане отношения к культурным ценностям, в переосмыслении собственной истории, обретении нового взгляда на многие исторические события и культурные стратегии, формирование культуры толерантности и солидарности.

В современном казахстанском обществе одной из важных проблем является формирование культурной идентичности в контексте развития культуры толерантности и солидарности. В данной статье ставится задача раскрыть важность этой проблемы.

Социальные отношения и коммуникации в современном мире характеризуются конфликтностью и напряженностью в структуре и природе многоуровневых взаимодействий в обществе: социально-политические, социально-экономические, социально-психологические, этические, эстетические, профессиональные, коммуникативные, экологические, личностно-психологические, а также, непосредственно, «ценностные», этнические и религиозные и многие другие типы и виды отношений в обществе. Поликонфликтная среда современного социума заставляет обращаться как к традиционным ценностям народов и этносов, так и к формам и средствам современной культуры, различным формам активности и взаимодействия в обществе на уровне целостности в обществе и личностным формам бытия человека, ведущим институтам общества, к примеру, образования, а также к «прямому» опыту межкультурного взаимодействия.

Проблема толерантности приобретает особый смысл в эпоху всеместного обострения проблем согласования ценностей и целей культурного, политического, социального, этнического развития в эпоху глобализации и новых принципов организации человеческого сообщества на всех уровнях и во всех сферах человеческой жизнедеятельности. В современных условиях толерантность обретает особый смысл как личностная ценность и стратегия поведения человека, она становится важнейшей универсалией культуры и образовательной парадигмой. Толерантность в каждой конкретной ситуации имеет вполне определенную перспективу воплощения и объективирования в социальных отношениях и гражданских институтах, в духовном и, непосредственно, нравственном опыте общения, позитивном культурно-аксиологическом трансформировании общества и в выявлении проблемных зон глобального социального существования. Говоря об импликации принципов и идей толерантности и толерантного поведения в образовательные структуры, необходимо отметить, что, говоря о выстраивании толерантного взаимодействия в обществе и образовательной сфере, практически невозможно представить себе толерантность в

виде усвоения человеком некоего доктринального ядра, прямой выработки соответствующего морально-эмоционального содержания, нормы или настроения, усвоения поведенческого кода или социальной символики, жестких правил или, напротив, формальных или добровольных договоренностей в конкретной среде или ситуации. В образовательной среде сложно сразу обнаружить черты «этической компетентности», нацеленной на восприятие норм толерантного отношения, или соответствующего стиля толерантного поведения.

Система высшего образования должна быть рассмотрена как фактор формирования толерантности, соответствующих ценностей, норм поведения, социальных и культурных приоритетов, в том числе, как канал, активно иницирующий и поддерживающий диалог культур и паттернов толерантного поведения, с ориентацией на все большую дифференциацию различных культурных компонентов и их интеграцию в целостное культурное пространство современной цивилизации и универсального образовательного пространства. Формирование толерантности может осуществляться в модели поликультурного образовательной системы. Актуальность формирования толерантности в системе высшего образования обосновывается в его модернизационной парадигме в совокупности с другими элементами образовательной системы, в соответствии с логикой осуществления основных этических «задач» и поддержания «системных» качеств в процессах воспитания и обучения.

На динамику и качественное развитие отношений толерантности влияет информационная составляющая современного общества и культуры, затрагивающие и формирующая каждого человека. Знание, а также информационные и образовательные ресурсы воспринимаются сегодня в качестве самых главных факторов достижения профессиональных и экономических результатов, развития компетентных качеств человека, обеспечения глобальной информационной и социально-экономической мобильности для общества в целом и конкретной личности. Для общества знаниево-информационная компонента – это рычаг и немаловажное условие управления общественными системами, координации культурного опыта, общения и коммуникации.

На фактор толерантности в современной образовательной среде влияет отсутствие универсальной модели образования в связи с наличием отличающихся социально-экономических условий развития различных обществ, регионов, социальных и национальных групп, а также многофакторный кризис современной системы образования, в том числе на постсоветском пространстве, вероятностный характер соци-

ально-экономических процессов в современном мире (особенно в областях подверженных модернизации и реформированию), альтернативность в становлении общественных систем, структур и институтов, несоответствие между переменами в материальной культуре и реакцией на них в системе образования, консервативность образовательной системы, нацеленность образовательной системы на развитие или сохранение культурных особенностей и ценностей существующих в обществе, расширение образовательного рынка, инновационные требования со стороны общества ко всем основным видам деятельности. Процессы воспитания, обучения, принятия решений, выбора и ответственного поведения, социально-политического участия в жизни общества и государства, участие социальных субъектов в процессе реформирования системы образования, воспитания характеризуют динамичность социальной системы в целом и изменчивость факторов внешней среды, влияющих на образовательный комплекс.

В условиях современного Казахстана толерантность приобретает особую актуальность в связи с реализацией принципов социальной организации, основанных на культурном диалоге и межэтническом консенсусе. Толерантность становится важнейшей формой отношения к иным ценностям, смыслам, установкам в когнитивном, этическом, социальном планах организации и развития культурного и образовательного процессов.

Как мы видим, в условиях модернизации казахстанского общества все более ангажированным становится утверждение стратегии толерантности, терпимости и взаимопонимания между людьми различной этнической и культурной принадлежности. Под влиянием массовой культуры происходит быстрая смена мировоззренческих, смысловых оснований ценностных ориентиров, происходит трансформация поведенческих стратегий людей. Современное общество, в том числе и казахстанское, постепенно подвергается культурным воздействиям под влиянием сложных тенденций, происходящих в мире.

Казахстанское общество в условиях модернизации характеризуется сложными воздействиями волн интеграции, сопровождающимися культурными взаимопроникновениями, заимствованиями и взаимодействиями разных этнических культур. Общество находится в сложном процессе, в котором, с одной стороны, стремление сохранить и возродить культурную самобытность, постоянно сталкивается с воздействиями культурного развития, сопровождающегося диалогом и полилогом культур, стремлением расширить культурное пространство стратегии толерантности, а, с другой стороны, встает вопрос о культурной, этнической и религиозной идентичности.

В современном казахстанском обществе каждый человек испытывает трудности в выборе стратегии идентификации. Традиционные основы культуры в модернизирующемся обществе постоянно подвергаются воздействию культурных образцов, отражающих другие ценности и культурные, социальные нормы, усиленно транслируемые медиа-средствами, системой Интернет и социальными сетями. В результате в социокультурном поведении и менталитете человека, у людей социально-этнических общностей формируются противоречивые коммуникации. С одной стороны, это - культурные стратегии, в которых проявляется стремление человека сохранить свою этническую и культурную самобытность, стремление идентифицировать себя с определенной этнической, социальной группой, объединением. С другой стороны, параллельно он постоянно находится под массивным воздействием мультимедиа, массовой культуры, несущие новые стандарты и образцы поведения. Таким образом, дуальность и противоречивость в социокультурных практиках становятся очевидными.

Усиление в культурной политике нашего общества стратегий, направленных на сохранение культурной самоидентификации, постоянно взаимодействуют с тенденциями глобалистского плана, как признание культурного плюрализма, межкультурных коммуникаций, культурной толерантности. В тоже время усиление глобализационных волн порождает встречную стратегию – культурного возрождения этноса, его интерес к истокам своей этнической культуры, сохранению смысловых оснований своих ценностных ориентиров. В такой сложной социокультурной среде, где постоянно происходят смешение стилей, различных форм поведения, норм и ценностных ориентиров, возникает сложность в идентификации себя как человека, и особенно этот процесс сложно протекает среди молодежи.

Сложность этого процесса обусловлена тем, что за периоды формирования новой политической системы и социально-экономического основания произошли существенные изменения в семье и системе образования. В отличие от советского общества, в котором институту образования отводилась важная роль в социализации молодежи, в современных условиях происходит трансформация в сторону оказания образовательных услуг. Во многом изменился и институт семьи, который не всегда на себя возлагает функцию социализации молодежи. Значительные изменения, произошедшие за последние 20 лет в образовательных учреждениях, вхождение в Болонский процесс, реструктурирование института образования, изменение его социокультурных функций приводит к тому, что высшее образование становится фактором не только трансляции стратегии толерантности, но и фак-

тором унификации. Последний оказал сильное влияние на культурную идентификацию молодежи. С одной стороны, городская среда и городская культура становятся тем фактором, который оказывает влияние на усвоение определенных стандартов и моделей поведения, т.к. большинство вузов располагаются на городской территории. В результате, городская культура в определенной степени становится центром и фактором унификации культурных образцов поведения и ценностных ориентиров. Мульти-медийная среда также становится одним из факторов унификации культурных кодов и моделей поведения, общекультурных смыслов и значений, культурных ценностей. С другой стороны, большая часть студентов – приезжие из разных регионов, областных центров и сельской местности, где особенно сильны культурные ценности традиционного плана. В большой степени влияние ряда факторов, как язык, традиционные стандарты поведения и культурные коды, моральные предпочтения особенно явно проявляются в культурной модели поведения приезжей молодежи. В то же время, эта же часть молодежи испытывает наиболее сильное воздействие со стороны внешних факторов, что сказывается на их культурной идентичности. Разнообразие моделей поведения, встреча с различными моделями поведения, социокультурными практиками приводит к сложным процессам их культурной идентификации.

Наконец, вхождение молодежи в образовательное пространство высшей школы сопровождается унификацией, приобщением их к новому культурному пространству, в противоречивой форме подводя их к выбору совершенно разных культурных стратегий: мультикультурному либо национальному. В свою очередь, этот процесс может сопровождаться принятием терпимости по отношению к другому, формированию культуры толерантности либо отрицанием, усилением культурных практик, ориентированной на этноцентризм.

Как мы видим, в условиях полиэтничного состава казахстанского общества осознание своей национальной и этнической идентичности является своеобразным устойчивым основанием для обретения защищенности своей ментальности, своей системы ценностей. Стремление найти такую основу становится за последнее время важной составляющей для многих индивидов. Поэтому поиск модели социальной идентичности, культурной идентичности, национальной или религиозной идентичности является социально значимой, т.к. дает отдельному индивиду ощущение своей защищенности и востребованности своего «я», ощущение своего предназначения в обществе.

Проблема собственной идентичности становится особенно острой в связи с распространением различных религиозных конфессий на

территории нашего общества, активизация различных исламских, протестантских и других надконфессиональных направлений. Особенно этот вопрос приобретает проблематичный характер в свете широкого воздействия масс-медиа. Под воздействием медиа-культуры индивид испытывает соприкосновение с другой культурой, религией, представлениями о моральности. За 20 лет развития независимого государства наш народ пережил достаточно сложный процесс утраты прежней идентичности и сложный процесс обретения новой идентичности. В условиях кризиса идентичности и выбора проблема культурной идентификации становится знаковым событием. Во-первых, выбор паттернов идентификации отражает не только способ построения новой реальной социальной системы, но и отражает построение различных способов взаимосвязи и взаимодействия с внешним природным и социокультурным миром. Во-вторых, знаковым оно становится в связи с изменением социальной и политической картины мира. В этих условиях особенно значимой становится осознание собственной системы ценностей, целей, т.к. входя в новое социокультурное пространство, народ встречается с разнообразием культурных стратегий и политикой идентификации. В этой связи значимым является осознание своего прошлого, выбор с настоящим, и прогноз будущих изменений в социокультурных процессах.

На протяжении 20 летнего развития казахстанского общества его граждане и народ испытывали на себе воздействие различных культурных факторов, системы ценностей, паттернов. В новых условиях социального развития, находясь под воздействием различных политических стратегий, экономического пути, народу, людям очень сложно справиться с внешним социокультурным разнообразием.

В новой культурно-социальной перспективе для человека нашего общества особенно значимой становится проблема идентичности в контексте стратегии толерантности и солидарности. И это не случайно, т.к. процесс культурной идентификации предполагает очень сложный, порой амбивалентный процесс культурной социализации в формате сохранения и формирования культуры толерантности солидарности. Эти стратегии предполагают очень сложный процесс создания (формирования) новых социальных, культурных норм и правил. Это процесс активного вхождения в новую систему социальных и культурных взаимосвязей и взаимодействий, действий, которые осуществляются этносом, социальными группами, человеком. Этот процесс происходит в ходе вовлечения людей, индивидов в социальную и культурную жизнь общества, это процесс приобщения их к истории, к традициям, которые сопровождаются усвоением традиционных и новационных

форм социокультурного опыта.

На наш взгляд, проблема изучения культурной идентичности должна осуществляться на основе поиска новых методологических подходов, должна сопровождаться поворотом к изучению конкретных культурных и социальных практик не только молодежи, но и изучением культурных стратегий социальных групп и этносов.

Таким образом, определение моделей политики идентичности и толерантности в современных условиях казахстанского общества, а также их роли в культурной социализации человека представляется важной теоретической и практически необходимой задачей.

#### Литература

1. Ежова Е.Ю. Культурная идентификация личности в поликультурном пространстве. - М., 2009.
2. Нысанбаев А.Н. Глобализация и проблема межкультурного диалога. - Алматы, 2004. - Т. 1.
3. Нечипоренко О.В., Нысанбаев А.Н. Россия и Казахстан в XXI веке: опыт модернизационных реформ. - Новосибирск, 2005.
4. Флиер А.Я. Мультикультуральность // Обсерватория культуры. 2008. № 2. - С. 23.
5. Шалабаева Г.К. Глобализация и проблема культурной идентичности // Мультикультурное общество в Казахстане: проблемы, модели, перспективы. – А: Институт Философии и политологии РК, 2002.

**Майданская И.А., Майданский А.Д.**

### **ДЕМОКРАТИЯ «МНОЖЕСТВА» И АЛЬТЕРНАТИВЫ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

Несколько лет назад глобальный экономический кризис, которого так долго ждали левые радикалы, наконец случился. Он, в общем-то, был предсказуем – экономические циклы никто не отменял, что на фоне стремительно прогрессирующей глобализации не могло не привести в итоге к синхронному «похолоданию» в мировой экономике. В кризисные времена обычно активизируются левые радикалы. В XXI столетии наиболее интересным в теоретическом плане и самым энергичным в плане практическом становится антиглобалистское движение. Его теоретическая основа кристаллизовалась в книгах Антонио

Негри и Майкла Хардта «Империя»<sup>1</sup> и «Множество: война и демократия в эпоху империи»<sup>2</sup>.

Эксцентричный тандем – пожилой итальянский философ - террорист Антонио Негри<sup>3</sup> и молодой американский профессор литературы Майкл Хардт – уже достаточно давно получил статус идейного предводителя антиглобалистов. В плане философских корней их взгляды можно охарактеризовать как гибрид марксизма с постмодерном. Учение Маркса стало для Негри и Хардта отправной точкой и методологическим стандартом исследования, однако догматичным или некритичным их отношение к основоположнику «научного коммунизма» не назовешь. Авторы ставят своей целью дальнейшее развитие марксизма, ни в коей мере не цепляясь за отжившие свой век суждения Маркса о судьбах капитализма. В частности, давным-давно ясно, что прогноз «абсолютного обнищания» пролетариата с «накоплением нищеты, муки труда, рабства, невежества, одичания и моральной деградации»<sup>4</sup> оказался ошибочным. А значит, исчез и главный материальный стимул для пролетарской революции – во всяком случае, в экономически развитых странах, где пролетариям есть слишком много чего терять, «кроме своих цепей».

Марксисты в наши дни вынуждены искусственно расширять понятие «пролетариата», включая в него вообще всех наемных работников – в том числе интеллектуалов, доля которых в обществе выросла со времен Маркса на порядок, тогда как доля пролетариев все это время лишь сокращалась.

Негри с Хардтом идут еще дальше, замещая понятие пролетариата предельно широким понятием «множества». При этом они подчеркивают, что множество – это «класс», но особого рода, класс, который еще только начал формироваться. Множество конституируется как «класс, отвергающий капиталистическую власть», а значит – класс революционный. В него входят все, кто трудится под властью капитала, кто своим личным трудом увеличивает размеры чужого богатства.

---

<sup>1</sup> Hardt M., Negri A. Empire. London, 2000.

<sup>2</sup> Hardt M., Negri A. Multitude: War and Democracy in the Age of Empire. New York, 2004.

<sup>3</sup> В 1979 году Негри был обвинен в организации похищения и убийства бывшего премьер-министра Италии Альдо Моро и еще двух десятков убийств и терактов. За время тюремного заключения он успел написать несколько книг и избраться в парламент одновременно от трех округов (Рима, Милана и Неаполя), однако был лишен парламентского иммунитета и уехал во Францию, где переквалифицировался в университетского профессора. В 1997 году Негри вернулся обратно в Италию и еще 4 года провел в тюрьме.

<sup>4</sup> Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 660.



Отношение к средствам производства, в котором Маркс усматривал абсолютный критерий различия классов, в «теории множества» Негри – Хардта ни малейшей роли не играет. Они объединили в один класс («множество») индустриальных рабочих и домохозяек, фермеров и юристов, армию работников сферы обслуживания, артистов и программистов, учителей и ученых (т.е. и себя самих заодно). Закрыв глаза на то, что добрая половина этих общественных «подмножеств» трудится при помощи принадлежащих им средств производства: от участка земли и офиса до персонального компьютера, обрабатывающего добытое самим работником «сырье» информации.

Всех страждущих под ярмом «биовласти» глобального капитала тружеников Негри и Хардт политкорректно уравнивают, заявляя, что «среди различных форм труда нет политически приоритетных» и все люди труда имеют «равную возможность сопротивления»<sup>1</sup>. Эти строки подозрительно напоминают либеральные клише вроде «общества равных возможностей», которые традиционно являются предметом критики и насмешек со стороны марксистов.

Впрочем, как выясняется уже двумя страницами ниже, во множестве форм труда есть-таки одна «приоритетная» форма. Негри и Хардт пишут даже о ее «гегемонии», начиная с конца XX века. Это – «не-овеществленный» труд, «обеспечивающий либо создание нематериальных благ – знаний, информации, связей или отношений – либо эмоциональной реакции»<sup>2</sup>. Соответственно работники, занятые в этой сфере общественного производства, по логике вещей, должны быть признаны и более значимой политической силой, нежели все остальные трудящиеся.

В материалистическом понимании истории политические отношения выступают как идеальное («концентрированное», по словам Ленина) выражение отношений экономических, «надстройка» над этими последними. Именно на основании данной аксиомы Маркс проводил свое доказательство политической гегемонии – вплоть до прямой диктатуры – рабочего класса и пролетарской партии в ходе революционного переустройства общества.

Негри и Хардт делегируют экономическую гегемонию работникам «нематериальной» сферы, а в политической сфере декларируют «равенство возможностей». На чем же основывается это политическое равноправие «форм труда», коль скоро экономически эти формы труда не равны? Авторы не утруждают себя поисками ответа на этот, казалось бы, совершенно естественный для марксистов вопрос. Их «аб-

---

<sup>1</sup> Хардт М., Негри А. Множество. М., 2006. - С. 137.

<sup>2</sup> Там же. С. 139.

солютный демократизм» не имеет под собой историко - материалистических оснований. Такого сорта поверхностный марксизм – революционный дух, оторванный от «естественноисторической» методологии, от аксиом материалистического понимания истории, – и составляет идеологический фундамент движения антиглобалистов.

Сами антиглобалисты не любят, когда их так называют. Они ведь не против интеграции экономики в глобальном масштабе. Не одобряют они лишь капиталистическую модель такой интеграции, предлагая свои, альтернативные модели глобализации, поэтому сами они предпочитают называть себя «альтерглобалистами». Впрочем, пока что все их альтерглобалистские проекты остаются словами и чернилами на бумаге, в то время как антиглобалистские кампании успели стать политической реальностью. После впечатляющих погромов в Сиэтле, Квебеке, Генуе и совсем недавно в Лондоне, в дни апрельского форума G20, находится все меньше городов, желающих принять у себя очередной саммит «агентов глобализации». По-видимому, в настоящее время это политическое движение справедливее продолжать именовать «антиглобалистским» – до тех пор, пока его позитивные программы не выльются наконец во что-нибудь реальное. Если они вообще на это способны.

Что же конкретно предлагают Негри и Хардт взамен глобальной «Империи» капитала? Глобальную «биополитическую сеть» взаимодействий трудящихся индивидов, образующих «множество». В качестве модели идеальной политической системы в их работах выступает образ центральной нервной системы – нейросети. По образу и подобию этой биомодели Негри и Хардт предлагают реформировать общественную жизнь, или по меньшей мере политическую систему общества.

Их внимание привлекает отсутствие в мозге одной руководящей инстанции: «В мозгу не сидит кто-то, принимающий решения. Более правдоподобно, что там расположился рой, или множество, которое действует согласованно. С точки зрения нейробиологии, один никогда не решает»<sup>1</sup>. Так же должна быть устроена и политическая жизнь людей. Нейросеть – эталон демократического управления сложной органической целостностью. Сама природа учит нас демократии.

На самом деле мозг не столь однороден, различные отделы мозга далеко не равноправны и «политические» конфликты между ними – самое обычное дело. Здесь ведется почти непрерывная борьба за «моторную доминанту, которая предопределяет выбор реагирующего органа и обрекает на запаздывание все остальные. Принцип доминанты,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 406.

введенный Ухтомским, оказывается тем основным принципом работы нервной системы, который отдает во власть господствующего рефлекса все прочие рефлексы различных органов и координирует их деятельность в одном направлении»<sup>1</sup>. Таким образом, центральная нервная система скорее служит моделью либеральной, представительной «демократии модернизи», а не децентрализованной «демократии множеств».

Безусловно, «сетевая» модель демократии Негри – Хардта выглядит привлекательно, по-новому освещая марксистский идеал «самоуправления трудящихся». Во многом справедлива критика ими принципа «унитарного суверенитета», лежащего в основе представительной демократии. Действительная власть народа кончается там, где какое-либо частное лицо или группа лиц получают право действовать вместо своих избирателей. Представительная демократия – внутренне противоречивый концепт: «Демократия и представительство не ладят друг с другом. Когда наши полномочия передаются группе правителей, то с этого момента все мы не занимаемся управлением, мы уже отделены от власти и правительства»<sup>2</sup>. Подлинная демократия заключается не в том, чтобы выбирать себе правителей, а в том, чтобы самостоятельно управлять собой.

Но как такое возможно? И возможно ли это прямое и непосредственное народовластие вообще? Если все-таки да, то какие экономические и культурные предпосылки для этого требуются? Попытка ответить на данные вопросы и предпринята в работах Негри и Хардта. Наученные историческим опытом, они не требуют учреждения настоящей демократии здесь и сейчас, одним волевым усилием трудящихся масс. Великий урок истории XX века заключается в том, что здание демократии невозможно построить, если в наличии нет соответствующего ей экономического фундамента.

Вся трудность в том, чтобы оценить степень готовности общества к непосредственному самоуправлению трудящихся. Маркс и Ленин были убеждены, что крупная индустрия образует достаточный экономический базис для построения коммунизма, однако, как показало время, они заблуждались. Их упования на такие формы народного представительства, как коммуны и советы народных депутатов, также оказались несостоятельны.

Эти ошибки Негри и Хардт открыто и резко критикуют, указывая на родство их со взглядами революционеров XVIII столетия. Ключевую для марксистской политической теории концепцию партии -

---

<sup>1</sup> Выготский Л.С. Педагогическая психология. - М., 1991. - С. 72-73.

<sup>2</sup> Хардт М., Негри А. Множество. С. 297-298.

авангарда, которая должна установить диктатуру и управлять обществом от имени и по поручению пролетариата в интересах всех угнетенных классов, они оценивают как реанимацию якобинских идей, давно обнаруживших свою историческую несостоятельность.

В этом пункте авторы концепции «множества» заявляют о своей солидарности с таким глубоко «буржуазным» мыслителем, как Макс Вебер, который не видел принципиальной разницы между социализмом и капитализмом в плане «инструментальной рациональности» управления общественным капиталом. И в итоге приходят к абсолютно категоричному выводу: «С демократическими надеждами на социалистическое представительство покончено». Одни исторические опыты социализма оказались бесполезными вспышками, другие, как сталинизм и фашизм – «инфернальным кошмаром». «Нам нужно изобрести иные формы представительства или же, что не исключено, другие типы демократии, выходящие за рамки представительства»<sup>1</sup>.

Мало «изобрести» демократию, надо еще и обосновать ее историческую необходимость, обнаружить реальную тенденцию, ведущую к демократии «множественного» типа. Тут Негри и Хардт по сути ничего нового не сказали. Зародыши «множества» они усматривают в интеллектуальных проектах эры высоких технологий, таких как, например, сообщество открытых исходных кодов, пиринговые сети обмена данными и т.п.

Все это и до них уже было хорошо описано и исследовано – разве что термином «множество» не называлось. И главное, саморазвитие подобных стихийно складывающихся сообществ напоминает не столько новейший тип демократии, сколько древний – куда более старый, чем сам капитализм, – стихийно-рыночный механизм регулирования взаимоотношений людей. На мировом рынке тоже ведь долгое время не было какой-либо одной доминирующей инстанции, «принимающей решения». Рынок управлялся, по Адаму Смиту, некой «невидимой рукой» (которую в наши дни дополняет «видимая рука» государства).

Есть ли существенная разница между формами самоорганизации рынка и «множества»? И там, и тут перед нами – «сетевая» структура без выраженной доминирующей инстанции. Негри и Хардт находят, по существу, только одно отличие, которое всеми силами подчеркивают и повторяют на разные лады на протяжении всей книги: множество не подавляет и не стирает индивидуальные личностные различия людей, а наоборот, предоставляет им адекватную форму выражения. «Множество характеризуется радикальными различиями составляю-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 310.

щих его личностей, которых нельзя синтезировать в единую идентичность»<sup>1</sup>. Никакой унификации или подавления своеобразия – таков девиз «новой науки о множестве». Простым элементом множества должна стать уникальная творческая личность – «сингулярий» (от лат. *singularis*, единичный).

Вот только можно ли считать такими «сингулярными» личностями тех живых, реальных трудящихся, которых антиглобалисты зовут под знамена «множества»? Абсолютное большинство из них заняты самым что ни на есть рутинным и шаблонным трудом, в котором нет и следа уникальности и который со временем, без сомнения, будет возложен на автоматически действующие машины. Собираясь вместе, эти работники образуют никакое не «множество», а обыкновенную «массу» или «толпу». Причем, массу, глубоко расколотую и экономически, и идеологически.

Если Негри и Хардт не видят этого, то лишь потому, что их «новая наука о множестве» скорее мешает, нежели помогает ясно видеть реальность. Иначе говоря, перед нами не наука, а очередная утопия, искусственно преувеличивающая одни тенденции и черты современного общества – те, которые авторам кажутся более «демократичными», – в ущерб другим тенденциям, которые авторы не одобряют и всячески затушевывают, а то и вовсе обходят молчанием.

В такой книге как наша неуместен вопрос «что делать?», – пишут в заключение Негри и Хардт. В решении этого вопроса они предлагают положиться на «коллективные политические обсуждения». Таких обсуждений за полтора столетия у марксистов было уже более чем достаточно, результаты их история наглядно продемонстрировала, и результаты эти меньше всего походили на «политический акт любви», который пророчат в заключительных строках своей книги авторы теории «множества».

Вопрос «что делать?» может показаться неуместным только тому, кто понятия не имеет, как на практике реализовать свою теоретическую программу. Классики марксизма всегда более или менее твердо знали, что́ следует делать. Пусть их программы оказывались чаще всего ошибочными, но в чем им никак нельзя отказать, так это в практичности. Не просто объяснять мир, а изменять этот мир практически, требовал Маркс. Если ваша теория не ставит вопрос «что делать?», грош ей цена. И тут Маркс был совершенно прав. В этом вся разница между научной теорией (пусть и ошибочной) и утопией.

Лидеры неомарксизма попросту не видят реальных путей освобождения от власти «Империи». Всё, на что им остается надеяться, –

---

<sup>1</sup> Там же. С. 134.

это спонтанная политическая самодеятельность «сингуляриев». Однако пока что антиглобалисты-сингулярии вместо «политических актов любви» предпочитают устраивать погромы, а свою «творческую уникальность» реализуют по большей части в виртуальном пространстве интернета. Возможно, политика просто не самая подходящая (или же совсем неподходящая) область для манифестации новых форм общности?

Если в политике «мультилюдные» (от франц. *multitude* – множество) образования производят лишь информационный шум, а на практике не могут предложить ничего, кроме уличных беспорядков, то за пределами политической сферы можно наблюдать некоторые любопытные новации, как, например, флэшмоб<sup>1</sup>.

Движение это инициировал автор книги «Умная толпа: новая социальная революция» (2002) Говард Рейнгольд<sup>2</sup>. Он предложил новую форму организованного поведения массы людей – «роевание», в основе которого лежат современные информационные технологии и мобильные средства коммуникации. «Умные толпы состоят из людей, способных действовать согласованно, даже не зная друг друга. Люди, составляющие умные толпы, сотрудничают невиданным прежде образом благодаря имеющимся у них устройствам»<sup>3</sup>.

«Множество» Негри и Хардта и «умная толпа» Рейнгольда – понятия близко родственные, во многом схожие, в чем-то дополняющие друг друга. Если Рейнгольд делает основной акцент на технологиях коммуникаций, то Негри и Хардт больше полагаются на сближение трудящихся в процессе производства и «нарастание общности условий труда»<sup>4</sup>.

Подобно Негри и Хардту, Рейнгольд пытается представить «умную толпу» как политическую силу нового типа, однако удается это ему еще хуже, чем авторам «Множества». Все его выкладки касаются абстрактных возможностей, политики будущего, не подкрепляемых теоретическим анализом современных политических реалий.

В массе примеров «роевого» поведения, приводимых в книге Рейнгольда, встречается лишь один из области политики: свержение президента Филиппин Дж. Эстрады в 2001 году благодаря акции общественного протеста, охватившей до 4 млн. человек. Одетые в чер-

---

<sup>1</sup> Букв. пер.: «вспышка толпы» (англ.: *flashmob*) – технология объединения незнакомых людей в социальный ансамбль, в «мобильную ситуативную общественную сеть».

<sup>2</sup> Рейнгольд Г. Умная толпа: новая социальная революция. М., Фаир-пресс, 2006.

<sup>3</sup> Там же. С. 8.

<sup>4</sup> Там же. С. 421.

ное, они сменяли друг друга на главной площади столицы в течение нескольких дней, пока президент Эстрада не объявил о своей отставке. Рейнгольд всячески подчеркивает тот факт, что политическая акция координировалась при помощи sms-сообщений. Допустим, что так оно и было – какая разница, договаривались эти люди по сотовому или по старинке, «очным» способом? Странно, но ответа на этот очевидный вопрос Рейнгольд даже не попытался дать.

Пятнадцатью годами ранее, в 1986, та же самая толпа свергла филиппинского диктатора Маркоса без помощи сотовой связи. Неужели сотовая связь превратила обыкновенную, «глупую» толпу революционеров в «умную»? Конечно, современные средства коммуникации облегчают формирование больших толп, но вряд ли толпы от этого резко поумнели. Сомнителен и критерий, на основании которого Рейнгольд судит о наличии у толпы «ума». Практически все толпы в той или иной мере способны «действовать согласованно», независимо от степени личного знакомства людей, оказавшихся в толпе.

Что касается «толпы» антиглобалистов, любой непредвзятый наблюдатель обнаружит, что на практике она мало чем, кроме разве что лозунгов, не отличается, например, от молодежных толп «новых левых» в западных странах конца 1960-х годов. Мнение, что толпа антиглобалистов или филиппинцев с мобильными телефонами «умнее» толпы бунтующих студентов Сорбонны времен Де Голля, выглядит чрезвычайно сомнительным.

В общем, оснований для утверждений о качественном сдвиге в формах организации революционных движений явно не достаточно. Негри и Хардт, Рейнгольд и другие предсказатели «новой социальной революции», судя по всему, выдают желаемое за действительное. Подобные разговоры не умолкают со времен Маркса, делаясь то тише, то громче (особенно в периоды экономических кризисов и войн). Тем временем караван Истории идет своей дорогой, причем явно не в ту сторону, где его ожидают левые радикалы.

Последние, однако, не теряют надежды. Примерно так представляется им глобальный сценарий политического развития на ближайшее будущее: «Дальнейшее развитие, очевидно, приведет к формированию внутренней социальной структуры и элиты – инициаторов, организаторов, креативщиков действий “умной толпы”. Интересы “умной толпы” как более современной и рациональной формы самоорганизации индивидов неизбежно войдут в противоречие с властью старых элит, ориентированных на сохранение иррационального статус-кво. Сформировавшись, контрэлита будет в состоянии мобилизовать “умную толпу”, дать бой и одержать верх над старой элитой – собст-

венниками»<sup>1</sup>.

Автор данного сценария представляет себе историю как политическую «битву элит». В объективность законов экономики он не верит, полагая, что «иррациональный» узел общественных противоречий способен одним ударом разрубить какой-нибудь «креативщик», умело организовавший действия толпы. Неудачные опыты построения справедливого общества «креативщиками» прошлого, такими, как Ленин или Мао, объясняются прежде всего глупостью толпы, еще не знавшей Интернета и мобильной телефонии.

Сценарий Негри и Хардта иной, он напрочь исключает выделение из множества каких бы то ни было «элит». Вся сила множества в том, что оно действует как единый организм. Неудачу «советского эксперимента» Негри и Хардт связывают как раз с отходом от первоначального плана установления прямого народовластия, начертанного в ленинской работе «Государство и революция». Иерархическое оформление власти с выделением «элитного авангарда» и привело в итоге «к построению очередного суверенного государства вместо прежнего»<sup>2</sup>.

Суверенитет должен быть разрушен! – заявляют Негри и Хардт. Государство по природе своей не способно осуществить подлинно демократическое управление обществом. Трагедия коммунистов XX века заключалась в том, что в то время еще не сформировался общественный класс, способный эффективно управлять обществом, – класс «множества». Коммунисты предприняли попытку, за неимением лучшего, использовать институт государства для претворения в жизнь своих планов переустройства общества и вполне закономерно потерпели неудачу, во многом дискредитировав идею общественного самоуправления.

По мере того, как «множество» формируется, государство постепенно становится излишним, «отмирает». Только теперь появляется возможность обойтись вообще без «суверенных» органов власти. Насколько эта возможность реальна? Как «свести воедино общую энергию множества» и обеспечить консолидированное принятие решений множеством «радикально различных индивидов»? В этом ключевом вопросе Негри и Хардт дальше всего отходят от классического марксизма. Всякое революционное насилие и диктатуру они отвергают напрочь, предпочитая им вполне христианскую любовь.

«Похоже, сегодня люди не способны воспринимать любовь в ка-

---

<sup>1</sup> Эйдман И. Интернет – общество будущего // Свободная мысль. 2007. № 5. - С. 117-130.

<sup>2</sup> Хардт М., Негри А. Множество. С. 427.



честве политического концепта, между тем как концепт любви – это именно то, что нам нужно, чтобы понять конституирующую силу множества. Понимание любви в эпоху модернити ограничивалось практически исключительно буржуазной парой и замкнутыми пределами нуклеарной семьи. Любовь стала только частным делом. Нам требуется более богатое и не столь ограниченное представление о ней. Необходимо восстановить ее общественное и политическое понимание, имевшее хождение до эпохи модернити. Например, и христианство, и иудаизм трактуют любовь как политический акт, создающий множество. Любовь в точном смысле означает, что наше откровенное общение и постоянное сотрудничество несут нам радость»<sup>1</sup>.

Только здесь, в самом конце книги, со всей ясностью обнаруживается модель человеческих взаимоотношений, которую Негри и Хардт хотели бы распространить на все человечество, и та сила, которая должна, по их мнению, сплотить «множество» в его революционной борьбе с «Империей». Это сила любви, понятая как «политический концепт». Вся их теория оборачивается в конечном итоге проповедью любви к людям. Оказывается, без силы любви понятие «множества» ничего не стоит.

За два тысячелетия Библия оказалась не в состоянии внушить людям любовь к ближнему – может быть, Негри и Хардт думают, что их сочинениям удастся справиться с этим успешнее? Нет, они больше полагаются на экономические процессы, объединяющие людей – так сказать, «влюбляющие» их друг в друга – независимо от их воли и сознания, совершенно объективно. Что не сделало слово Божье, совершит человеческий Труд.

Проблема в том, что труд остается разделенным, он разделен в наши дни еще больше, чем во времена Маркса, поскольку значительно выросла специализация работников и отношения частной собственности все это время также развивались весьма интенсивно. Прямым следствием, неизменным эффектом углубления разделения труда Маркс считал «отчуждение» человека от человека. Узкие специалисты плохо понимают друг друга, а там, где нет взаимопонимания, не бывает и братской любви, на которую возлагают свои надежды Негри и Хардт.

В капиталистическом обществе людей сплачивают главным образом силы рынка. Рыночный способ объединения работников глубоко противоречив: наряду с общими, «классовыми» интересами тут действуют законы конкуренции рабочих сил. Общие интересы притягивают, конкуренция отталкивает и поляризует. Пока существует рынок,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 424.

работники будут испытывать друг к другу не только любовь, но также и зависть, ревность и ненависть – одним словом, «отчуждение».

Пока товарное производство и частная собственность не исчерпали до конца весь ресурс своего прогрессивного развития, они не уйдут с исторической сцены, а вместе с ними останется и отчуждение, утверждал Маркс. Это его положение Негри и Хардт отбросили, как и многие другие, на практике оказавшиеся ошибочными. Тем самым они по существу вернулись от Маркса к Фейербаху, философу, который также ставил любовь во главу всех человеческих отношений и понимал ее в том же духе, что и они. Фейербах также апеллировал к религии, понятой в ее изначальном смысле – как всеобщая духовная связь людей. У Негри и Хардта эта абстрактная любовь ко всему человечеству превращается в «политический концепт», в этом состоит их, старая как мир, новация. Почему, с какой стати любовь должна воцариться в политике – об этом они знают так же мало, как Фейербах.

Существует ли вообще политический способ одолеть «Империю» капитала? – этим вопросом следовало бы задаться прежде всего, с самого начала исследования. Возможно, главная ошибка марксизма – как классического, так и новейшего, современного, – заключается в том, что положительный ответ принимается за нечто само собой разумеющееся. Негри и Хардт не составляют исключения, разве что насилие, которое Маркс считал «повивальной бабкой истории», они заменяют «политическим концептом» любви. При этом, в отличие от Маркса, они отказываются обсуждать конкретные политические формы грядущей революции влюбленных «множеств».

В Россию альтерглобалистское движение пришло с опозданием, когда успело уже стать модным в западноевропейских странах. Своего пропагандиста это движение нашло у нас с лице экономиста, профессора МГУ А.В. Бузгалина. Он издает журнал «Альтернативы» и выпустил один-два тематических сборника. В работах Бузгалина альтерглобализм всячески идеализируется, по сути отсутствует критика и в целом они имеют скорее обзорный и апологетический, чем исследовательский характер.

Главными чертами альтерглобалистской «сетевой организации» (Бузгалин предпочитает говорить об «организациях», а не о «толпах») представляются:

- не-иерархичность, децентрализация, преимущественно горизонтальная и/или функциональная кооперация участников;
- гибкость, подвижность, изменчивость форм и конфигураций; легкость и быстрота создания и распада структур;
- открытость сети для «входа» и «выхода»; общедоступность ре-

сурсов (прежде всего – информационных) сети;

– равноправие участников сети независимо от их роли, масштаба, ресурсов; не только некоммерческий, но и антирыночный характер деятельности;

– вторичность форм и структур по отношению к содержанию деятельности;

– уникальность сетей<sup>1</sup>.

Полная добровольность, отсутствие иерархии и материальной заинтересованности реально делают альтерглобалистские сети новым историческим типом организации, но почему-то Бузгалин забывает упомянуть, что оборотной стороной этих достоинств неизбежно является чрезвычайно слабая сплоченность, «текучесть кадров» и идеологическая пестрота, делающие невозможным оперативное решение любых конкретных проблем движения.

Если в своих выступлениях «против» антиглобалисты более или менее едины, расходясь лишь в выборе средств борьбы с капиталистической моделью глобализации, то относительно целей этой борьбы у них нет никакого единодушия. Даже в работах ведущих теоретиков альтерглобализма, как мы видели на примере Негри и Хардта, конкретика по вопросу «что делать» практически отсутствует. Можно ли построить альтернативное общество, не зная толком, каким оно должно быть, и не имея внятного плана действий, которые для этого требуются? Шансы на успех у альтерглобалистов примерно те же, что у команды слепых кладоискателей.

При этом нельзя не видеть, как быстро это движение набирает политическую «массу». В последние годы оно получило поддержку уже на уровне правительств – в странах Латинской Америки. Научный сотрудник Института Латинской Америки РАН Андрей Пятаков даже предлагает говорить о «государственном альтерглобализме», нашедшем свое выражение в политике президентов У. Чавеса (Венесуэла), Э. Моралеса (Боливия), Д. Ортеги (Никарагуа), Р. Корреа (Эквадор). «В авангарде этой тенденции идет У. Чавес, который с начала политической деятельности позиционирует себя как продолжатель дела вождя Войны за независимость начала XIX века С. Боливара. Для последнего главной целью было освобождение от испанского колониализма, а затем – противодействие экспансии США; для Чавеса – сопротивление североамериканскому неоколониализму»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Бузгалин А.В. Феноменология альтерглобализма // Вестник Российского Философского Общества. 2002. № 4. - С. 110-116.

<sup>2</sup> Пятаков А. Латиноамериканская грань мирового альтерглобализма // Свободная мысль. 2007. № 7. - С. 61.

Политики-альтерглобалисты также не сумели предложить новую альтернативу глобальному капитализму. Чавес пытается реанимировать идею государственного социализма, другие лидеры в большей степени остаются прагматиками, предпочитая не ставить в своей политике слишком явных идеологических акцентов.

Автор «Антикапиталистического манифеста» английский альтерглобалист Алекс Каллиникос считает общей тенденцией альтерглобалистского движения «выстраивание общественных отношений, альтернативных товарным». Он оговаривается, что далеко не все участники движения осуществляют эту тенденцию сознательно, однако именно такие, «нетоварные» отношения фактически связывают их между собой. В этом Каллиникос прав, причем особенно быстро товарные отношения разрушаются в сфере высоких технологий. Открытые сетевые сообщества составляют здесь все более серьезную конкуренцию коммерческим структурам, что позволяет гораздо всерьез говорить о формировании в глобальном масштабе альтернативной «экономики знаний». Именно тут, а не в политической сфере, на наш взгляд, начинается подлинная социально-экономическая революция. Причем, такая революция не нуждается в деструктивной политической практике антиглобализма и вообще не предполагает политических акций в качестве средства революционного преобразования общества.

Абстрактные проекты политических восстаний, такие, как предлагаемый Негри и Хардтом, скорее мешают, препятствуют реально совершающему историческому процессу преобразования общественных отношений. Они вхолостую растрачивают общественную энергию «сингуляриев» на политическую борьбу с «Империей», вместо того чтобы сосредоточить усилия на создании экономических условий и технологий, качественно превосходящих те, что в состоянии предложить «мировой капитал». Новые общественные отношения смогут одержать верх над прежними, «товарными» отношениями лишь при условии, что превзойдут их в плане экономической эффективности. Политические демонстрации и революции эту проблему не решат, они могут ее только усугубить.

## *Раздел 4*

# **СТАТУС ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ В ОБЩЕСТВЕ: ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ИЛИ СОБСТВЕННО КУЛЬТУРНЫЙ?**

Ешпанова Д.Д.

## СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ КАЗАХСТАНСКОЙ МОЛОДЕЖИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Современная социально-политическая и экономическая ситуации в Республике вызвали к жизни множество проблем, среди которых особо значимой является социальное развитие молодежи. В связи с этим, важно отметить следующее: развитие страны, модернизация ее экономики, демократизация общества будут успешными в том случае, если культурные характеристики, в том числе, структура доминирующих ценностей, идейных ориентиров молодежи будет соответствовать инновационным потребностям.

Ценности являются частью мировоззрения различных социальных групп, в том числе, и этнических. По сути, они понимаются как устойчивые во времени абстрактные стандарты, определяющие, что является правильным, и что должно быть свойственно людям того или иного общества [1].

Мы исходим из того, что анализ ценностных ориентаций молодежи позволит выявить некоторые существенные характеристики массового сознания казахстанской молодежи, а именно: какие идейно - политические и ценностные ориентации подверглись наиболее пристальному вниманию общественного мнения.

Эмпирическую базу исследования составили материалы социологических опросов, проведенных в рамках научно-исследовательского проекта «Социально-политическая активность казахстанской молодежи» (2012 г.) и «Диагностика системно обусловленных причин воспроизводства социального патернализма и иждивенческих настроений» (2013 г.) Институтом философии и политологии КН МОН РК по выявлению социально-политических и ценностных установок поведения молодежи Казахстана и изучению социально-политических ориентаций и иждивенческого сознания среди казахстанцев.

В рамках опроса были осуществлены замеры по таким показателям, как оценка респондентами политического курса страны, особенности установок доверия, идейно-политические ориентации.

Социальная активность молодежи, становление ее как субъекта модернизации общества во многом зависит от конкретной политики и действия властей, от активизации социальных институтов, связанных с осуществлением этой политики. При этом, особую значимость приобретает проблема доверия молодежи ко всем социальным институ-

там.

Доверие – один из основополагающих факторов общественных отношений. Снижение уровня доверия в обществе всегда требует более сильного вмешательства государства с целью регуляции социально-экономических отношений.

Межличностное доверие – это доверие между людьми, членами семьи, родственниками, соседями, земляками, коллегами по работе. В межличностном доверии отражаются установки, освоенные человеком в период ранней социализации, жизненный опыт человека, национальный характер, коллективный исторический опыт народа, фундаментальные общечеловеческие моральные ценности [2].

Институциональное доверие – доверие к социальным и государственным институтам и их представителям: президенту, правительству, правоохранительным органам, профсоюзам, предпринимателям и т.д. Институциональное доверие обеспечивает социальную стабильность общества в целом. Высокое институциональное доверие способствует социально-политической активности и позитивному отношению к действующим политикам и организациям .

Соотношение уровней институционального и межличностного доверия является своеобразным «термометром» здоровья общества. Багаж накопленного личностного доверия представляет форму индивидуального капитала человека, а институционального – составляет социальный капитал общества.

Межличностное доверие. В ходе эмпирического исследования было установлено, что наиболее устойчивым в трансформирующемся обществе оказалось ближайшее окружение, сохранившее необходимый уровень доверия и взаимопонимания между людьми, которые помогают многим не терять уверенности в себе и с оптимизмом смотреть в будущее. Сложившееся здесь непосредственное личное общение служит базой для возникновения тесных, порой – эмоциональных межличностных отношений. Родственно-дружеские связи, играющие особую роль в жизни людей, характеризуются наиболее высоким уровнем доверия.

Результаты опроса выявили, что самый высокий уровень доверия у молодых – это доверие к семье и родственникам. Абсолютное большинство молодых респондентов (76,2%) высказали полное доверие к семье или определили свое отношение как скорее, доверительное (19,3%).

Особым доверием у молодых пользуются друзья. Так, почти треть опрошенных (31,7%) полностью доверяют и более половины (54,0%) скорее, доверяют им, отношение к друзьям можно характери-

зовать как «скорее, доверительное».

Как вполне в доброжелательном отношении, молодежь высказалась в адрес соседей, коллег по работе и учебе. В процессе непосредственного общения с коллегами проявляются индивидуальные особенности людей, их потребности и интересы, ценности и установки. Личные контакты с коллегами сопровождаются такими социально-психологическими процессами, как соучастие и сопереживание. Сегодня, как показывают многие исследования, чаще всего приходится говорить о микро-коллективах на предприятиях и организациях, которые формируются на основе личного доверия, уважения к человеческим или профессиональным достоинствам. В определенном смысле, они представляют собой социальные сети, в рамках которых люди взаимодействуют и помогают друг другу.

Опрос показал, что прослеживаются следующие тенденции: в сельской среде отношения между людьми – родственные, семейные, соседские, дружественные и иные намного прочнее. Контакты жителей внутри одного села способствуют более тесному общению и создают атмосферу открытости и искренности. Особое значение имеет специфика сельской жизни, которая отличается устойчивыми связями, ценностями и традициями.

Институциональное доверие. Межличностное доверие довольно тесно связано с доверием к институтам власти. В основе отношений к любым институтам власти лежит отношение к людям, которые их представляют, персонифицируют и с которыми, в первую очередь, ассоциируется их деятельность. Здесь мы рассмотрим доверие к таким структурам власти, как президент, правительство, парламент.

Опрос показал, что более половины (53,7%) молодых респондентов дали высокую оценку деятельности президента, и более трети (37,4%) оценили действия президента как положительные.

Высокую оценку деятельности президента в определенной мере можно трактовать как стремление населения к стабильности и поддержанию в обществе порядка, что связано с именем Лидера нации.

Президент набрал высокий рейтинг доверия и «подтянул» положительную динамику отношения и к правительству, и к парламенту, хотя их рейтинги доверия были и остаются намного ниже, чем рейтинг доверия к президенту.

Российские исследователи пришли к выводу, что доверие к президенту не только больше, чем доверие к любым другим институтам, но и является «источником» любого другого доверия. При понижении доверия к президенту происходит не рост, а снижение доверия к другим социальным институтам. Доверие к президенту выступает факто-



ром, обуславливающим институциональное доверие в целом [3]. На наш взгляд, такая постановка вопроса актуальна и в нашей действительности.

Большая часть молодежи высказывает высокое доверие к правительству (79,8%), парламенту (Сенату – 70,8% и Мажилису – 69,3%).

Отметим, что этнический фактор во многих случаях существенно влияет на социальную оценку респондентов. В ходе анализа было выявлено, что русская молодежь более критична в своих оценках почти всех рассматриваемых структур власти и социальных институтов.

В целом, доверительное отношение молодежи к государственным институтам, а также высокий уровень межличностного доверия, поддержка политического курса страны должны были стать толчком к развитию социальной активности и гражданского общества, к повышению ответственности не только за себя и свою семью, но и за государство в целом. Но этого не произошло. Современную молодежь можно охарактеризовать как ожидающую инициативы и перемен «сверху» и не стремящуюся взять на себя большую ответственность. В определенной степени это – проявление исторически обусловленного конформизма и патернализма гражданского сознания казахстанцев. Таким образом, у молодежи наблюдаются этатистские ориентации. От государства ожидаются гарантии – трудоустройства, социальной защиты, удовлетворения минимальных потребностей.

Оценка молодежью политической ситуации в стране. Доверие как социальный капитал тесно связан с тем, как молодежь оценивает политическую ситуацию в стране. Большинство респондентов (84,7%) считают, что Казахстан развивается в правильном. При этом, в разрезе национальности такого мнения придерживаются: 84,7% – молодых казахов и 83,0% – русской молодежи, но есть существенная разница в крайней оценке: среди русской молодежи однозначно правильным считают развитие страны 25,5%, среди казахов таковых 37,1%.

Политическую ситуацию в Казахстане большинство молодых респондентов (84,1%) оценивают как благополучную. Назвали политическую обстановку в стране неблагополучной – 6,8%. Как благополучную ситуацию оценили 85,5% опрошенных казахов и 78,3% русских. Таким образом, русские респонденты более критичны в оценке современной политической ситуации в стране.

Идейно-политические ориентации. В молодежной среде доминируют те же идейные ориентиры, что и у граждан всей страны: сторонников предпочтения порядка и стабильности политическим свободам и демократическим институтам – 23,9%; сторонников идеологии либеральных реформ – 22,9%. При этом, во-первых, молодежь от стар-

шего поколения отличает меньший удельный вес сторонников социалистической идеи: среди молодежи их 11,8%, а в целом по стране – 16,2%; во-вторых, больше, чем у старших групп доля «зеленых», тех кто выступает за охрану окружающей среды и экологии (10,3%); в-третьих, доля сторонников социализма (11,8%) в молодежной среде выше, чем доля тех, кто выступает за дальнейшую демократизацию страны (6,9%); в-четвертых, сторонников авторитарных взглядов в молодежной среде меньше, чем в группах старшего поколения; в-пятых, доля рыночников в молодежной среде больше, чем в других возрастных группах.

В этническом срезе также наблюдается разница в показателях. По общественно-политическим взглядам сторонников рыночных реформ, хотя и не намного, больше среди казахской молодежи, чем русской: 24,7 и 21,2%, соответственно; авторитаристов, сторонников стабильности, которая важнее законности, больше среди русской молодежи: 32,1 и 20,7%. Сторонников демократизации больше среди казахской молодежи: 7,7 и 3,8%, соответственно. Социалистов, т.е. сторонников социальной справедливости и государственной собственности, больше среди казахской молодежи (11,9%), чем среди русской (9,4%). Защитников казахского языка больше среди казахов (12,6%), чем среди русских (1,9%). «Зеленых», выступающих за охрану окружающей среды, больше в русской молодежной среде (15,6%), чем в казахской (7,3%).

С некоторой долей условности рейтинг идейных ориентаций казахской молодежи следующий: сторонники рыночных реформ (либералы) - 24,7%; сторонники порядка и стабильности, которые важнее соблюдение законности и обеспечение прав и свобод (авторитаристы) - 21,2%; сторонники социальной справедливости и государственной собственности в экономике (социалисты) - 11,9%; защитников казахского языка и интересов казахского народа (национал-патриоты) - 12,6%; сторонники дальнейшей демократизации общества (демократы) - 7,7%; защитники окружающей среды и экологии (зеленые) - 7,3%. Рейтинг идейных ориентиров русской молодежи: авторитаристов - 32,1%, либералов - 21,2%, зеленых - 15,6%, социалистов - 9,4%, демократов - 3,8%.

Таким образом, молодежь по своим идейным ориентирам отличается от старшего и среднего поколений, и это понятно, учитывая тот факт, что нынешняя молодежь, особенно поколение 18–25-летних, выросло и продолжает формироваться в принципиально иных условиях, чем поколение их отцов, это – поколение, которое можно назвать постсоветским.

Анализ опроса позволяет выявить следующие тенденции. Во-первых, в идейно-политических ориентациях современной молодежи доминируют государственнические и традиционно-либеральные ориентации. Во-вторых, есть основания говорить о присутствии в молодежной среде социалистических ориентаций. В данной тенденции, на наш взгляд, проявилось стремление молодежи к справедливости и порядку. В-третьих, материалы исследования выявили различия в общественно-политических ориентациях казахской и русской молодежи. Однако во многом эти различия небольшие, что является подтверждением социально-психологической близости молодых казахов и русских.

Опрос 2013 г. показал, что среди казахстанцев увеличилась доля тех, кто выступает против свободы слова, т.к. она угрожает рыночным достижениям и частной собственности. Что касается молодежи, как мы считаем, она в недостаточной мере осознает смысл свободы. Молодые казахстанцы зачастую свободу, а также равенство, справедливость воспринимают, скорее, как моральную ценность, а не как социально-правовое понятие. В своем большинстве, молодые люди не знают о том, что свобода связана с правом, что право – это мера свободы, что сама свобода нормирована. Обратной стороной свободы является ответственность за свои поступки и действия. В лекции «Казахстан на пути к обществу знаний» перед студентами в Назарбаев Университете Президент РК подчеркнул, что «молодые казахстанцы должны помнить, что гражданин – это не только права, но, прежде всего, великая ответственность за себя, свою семью и нашу Родину» [4].

В ходе исследования респондентам было предложено оценить с точки зрения наибольшей предпочтительности семь возможных путей развития Казахстана.

Распределение ответов молодежи на вопрос: «Скажите, пожалуйста, как Вы считаете, какие отношения для Казахстана являются наиболее важными?», %

	Этнос			В целом по стране
	Казахи	Русские	Другие	
Для Казахстана как тюркоязычного государства самым главным является укрепление отношений с тюркоязычными государствами	8,5	2,4	7,5	6,8

(Турция, Азербайджан, Кыргызстан, Узбекистан, Туркменистан)				
Для социально - политического и экономического развития Казахстана решающее значение имеют его отношения с Западом	12,6	6,6	10,3	10,8
Самым надежным союзником и экономическим партнером Казахстана является Россия	24,1	52,4	40,2	33,3
Опыт модернизации стран Юго-Восточной Азии для Казахстана является важным	3,2	0,5	1,9	2,4
Наиболее важными для Казахстана являются его отношения с исламскими государствами	5,5	1,4	2,8	4,0
Казахстан должен, в первую очередь, ориентироваться на свои собственные интересы, национальные традиции и ценности	28,4	22,2	26,2	26,5
Со всеми странами	0,6	0,0	0,0	0,0
Затрудняюсь ответить	17,1	14,6	11,2	15,8

Как показывают данные социологического опроса по вопросу межгосударственного сотрудничества, приоритетным является мнение о том, что в настоящее время больше всего интересам нашего государства соответствуют союз и экономическое партнерство с Россией (33,3%).

Опрос показал, что, если у казахской молодежи наблюдается разброс мнений, то у русской молодежи доминирующим мнением является союз с Россией – 52,4%, среди казахов такого мнения придерживаются 24,1%.

Более четверти молодых респондентов (26,5%) высказались в пользу того, что «Казахстан должен, в первую очередь, ориентироваться на свои собственные интересы, национальные традиции и ценности». Этот ответ значим и для русской (22,2%), и для казахской (28,4%) молодежи.

Опрос также показал, что активную поддержку у молодежи находят шаги, направленные на активизацию контактов с Западом. Согласно результатам социологического опроса – молодое поколение в меньшей степени, чем взрослое население, ориентировано на союз с Россией. Среди молодежи больше тех, кто считает важным сотрудни-

чество с Западом (10,8%) и считает необходимым учитывать опыт модернизации стран Юго-Восточной Азии, хотя различия этих показателей не столь значимы. Таким образом, молодежь показывает большую открытость, чем старшее поколение.

Ценностные ориентации. Согласно данным опроса, для казахстанской молодежи традиционно важными ориентирами являются: семья (74,3%), образование (57,4%), работа (50,4%).

Как известно, современные исследователи говорят о кризисе семьи, снижении ее социализирующего воздействия на личность, но молодежь, как и в прежние времена, именно в семье видит одну из важнейших жизненных ценностей.

Факт сохранения базовых ценностей, связанных с комфортностью внутреннего мира (семья, общение с близкими людьми и друзьями), в казахстанском обществе неоспорим. Изменяется само восприятие таких базовых человеческих ценностей, как здоровье, семья, любовь и дружба. Общей тенденцией является усиление значимости личностных ценностей в соотношении с общественными, что представляет логический результат отчуждения граждан от государства [5].

Анализ полученных данных свидетельствует о близости ценностных ориентаций частной жизни у казахской и русской молодежи. В системе жизненных ценностей современной молодежи, выросшей в условиях рыночных реформ, материальное благополучие приобрело значение приоритетной ценности. Стремление к материальному достатку подкрепляется желанием иметь интересную работу, которая, очевидно, должна сыграть инструментальную роль в достижении материальных благ.

Итак, приоритетами для молодого казахстанца являются: семья, дети, дом, учеба и образование, работа и дело. Эти позиции являются традиционными, но сегодня их можно рассматривать как ценности индивидуализма, актуальность которых связана с нарастающей тенденцией либерализации общества, что, в некоторой степени, характеризует возросшую уверенность в собственных силах.

Казахстанское общество уже не является социалистическим, но в массовом и даже молодежном сознании сохранились базовые ценности, уходящие в прошлую социальную систему.

Признавая демократию как условие существования свободы, в то же время, молодой казахстанец склонен доверять сильной власти, способной обеспечить стабильность любыми средствами. Таким образом, процесс политической социализации молодых казахстанцев, усвоение ими норм демократии противоречивы и неоднозначны: безусловно, формируется либерально-демократическое сознание, но при-

сутствует и эклектическое усвоение отдельных демократических ценностей. Политическое сознание как воспроизводит традиционные ценности, так и формирует новые, современные.

Рыночная либерализация трансформирует традиционные ценности, нормы, институты, сделав опыт прошлых поколений во многих случаях неадекватным современным реальностям. Традиционные ценностно-смысловые приоритеты, безусловно, трансформируются, но еще не выработаны установки, адекватные динамизму современной реальности. Так, в структуре социального доверия как фактора социальной активности в большей степени преобладают неформальные, чем формальные отношения. Реальные доверительные отношения присутствуют, в основном, в очень узких кругах: в семье и в кругу близких родственников, среди коллег по работе и т.д., нежели чем доверие к социальным и государственным институтам. Вместе с тем, государство неизменно занимает в общественной жизни доминирующее положение, молодежь признает существующую власть и особенно верховную власть в лице президента Казахстана.

Молодежь, так же, как и граждане Республики, выбирает, прежде всего, ценности, олицетворяющие устойчивость и стабильность: сильное государство, крепкая семья, законность и порядок. В этом заключается еще один парадокс политического сознания казахстанского общества, в том числе, молодежного – стремление к дальнейшему развитию демократии и все отчетливее проявляющееся стремление к авторитарному управлению [6].

Говоря о перспективах развития казахстанского общества, можно, с одной стороны, прогнозировать его дальнейшую консолидированность. Базой консолидации является близость многих жизненных ценностей и политических ориентаций основных этнических групп молодежи. Одновременно есть основания и для дезинтеграционных процессов: в структуре ценностных ориентаций молодежи продолжает оставаться значительная доля авторитарного типа, особенно у русской молодежи. Немалая часть молодежи является в той или иной степени сторонником режима «жесткой руки». Правда, под этим режимом молодые казахстанцы подразумевают не авторитарный режим в общепринятом в политической науке смысле, а авторитарное регулирование экономики и защиту личности от произвола и беззакония. Потенциальная поддержка значительной частью казахстанцев «жесткой руки» вызывает некоторые опасения, так как за этим может последовать реальная поддержка политического движения или политической партии, непосредственно ориентированных на установление такого рода режима. Интерес к авторитарным формам правления происходит на

фоне снижения веры в эффективность демократических институтов. Для системы ценностей тех граждан, которые склоняются к авторитаризму, характерны следующие ключевые понятия: а) стремление к безопасности, понимание порядка как способности власти справиться с криминалом; б) ориентация на законность, трактуемая как стабильный порядок, обеспечивающий выполнение законов; в) ориентация на государство [7].

И все же, при всей неоднозначности и противоречивости ценностного сознания молодежи, надо видеть и общие позитивные результаты. Молодежь обрела свободу – как необходимое условие самоопределения и самоутверждения. Молодежь показывает большую открытость, чем старшее поколение, а это дает ей возможность более успешной интеграции в мировое сообщество. Она свободна в своих идейно-политических ориентациях, а, главное, как показывают многие исследования, она патриотична и верит в будущее Казахстана.

#### Литература

1. Социальные неравенства этнических групп: представления и реальность. - М., 2002. – С. 148.
2. Шафранов-Куцев Г.Ф. Институциональное и межличностное доверие как фактор социально-экономического и духовно - нравственного развития общества // [www.kutsev.ru?showing=222](http://www.kutsev.ru?showing=222) – С. 23-24.
3. Сасаки Масамиси, Давыденко В.А., Латов Ю.В., Ромашкин Г.С., Латова Н.В. Проблемы и парадоксы анализа институционального доверия как элемента социального капитала современной России // Журнал институциональных исследований. – Том 1. – 2009. – №1. – С. 26.
4. Выступление Президента Нурсултана Назарбаева перед студентами Назарбаев Университета / Казахстанская правда. – 2012, 6 сентября (№ 299–300).
5. Абдирайымова Г.С. Ценностные ориентации современной молодежи. – Алматы: БАУР, 2005.
6. Тощенко Ж.Т. Парадоксальный человек. – М., 2001. – С. 373–374.
7. Галкин А.А. Социальная дифференциация и массовое сознание // Дифференциация российского общества в зеркале публичной политики. - М., 2004. - С. 34-35.

Мужчиль С.А., Мужчиль М.Д.

## ГУМАНИЗМ КАК ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЙ ВЕКТОР ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ПРАВА

В настоящее время происходит активное становление и развитие новой отрасли права – образовательного права, предметом которого являются общественные отношения в области образования. Актуальной проблемой сегодняшнего дня является осмысление всеобщих оснований, закономерностей развития этой сферы жизни общества.

В данной работе нам хотелось бы остановиться на одной из ключевых закономерностей развития образовательного права, в качестве которой выступает движение в направлении гуманизации.

В общем виде гуманизм означает взгляды, идеи, воззрения, утверждающие ценность человека как личности, его право на образование. Образование, в первую очередь понимаемое как творческое становление, самореализация человека, овладение им всеми достижениями мировой культуры - это родовая характеристика человека. Еще Пифагор заметил, что именно образованием отличаются люди от животных. Право – это возможность у граждан пользоваться благом, определенным в содержании данного права, а также наличие обязанности государства создать условия для пользования этим благом. Таким образом, право на образование – это та сфера, в которой реализуется возможность человека стать собственно человеком – мыслящим, чувствующим, действующим в соответствии с идеалами Истины, Добра, Красоты существом. Не случайно И. Кант утверждает, что отказ от просвещения, «тем более для последующих поколений, означает нарушение и попрание священных прав человечества».

Вместе с тем, на протяжении человеческой истории право на образование всегда было прерогативой отдельных слоев общества, благом, которым обладает лишь часть людей. В продолжение своей мысли об образовании как об основном отличии людей от животных тот же Пифагор говорил, что образованием «отличаются эллины – от варваров, свободнорожденные – от рабов, философы – от простых людей».

Но с развитием человечества движение идет в направлении признания всеобщности права на образование. В 1948 г. Генеральной Ассамблеей ООН была принята Всеобщая декларация прав человека, в статье 26 которой провозглашено: «Каждый человек имеет право на образование» [1].

Принцип всеобщности права на образование связан с неприемле-



мостью какой-либо дискриминации в этой сфере. В «Конвенции о борьбе с дискриминацией в области образования», принятой в 1960 году, были намечены конкретные меры, способствующие реальному равноправию в сфере образовательных отношений. В ней сказано о неправомерности действий государства и его органов, при которых лицо или группа лиц ставится в положение, не совместимое с достоинством человека [2].

11 апреля 1997 в Лиссабоне была подписана Конвенция о признании квалификаций, относящихся к высшему образованию в Европейском регионе, в которой подчеркнута, что «не допускается никакая дискриминация по любому признаку, такому, как пол, раса, цвет кожи, инвалидность, язык, религия, политические или другие убеждения, национальное, этническое или социальное происхождение, принадлежность к национальному меньшинству, имущественное, сословное или иное положение заявителя, либо по признаку, связанному с любыми другими обстоятельствами, не относящимися к значимости квалификации, в отношении которой испрашивается признание» [3].

С данной статьей согласуется Указ Президента Республики Казахстан от 24 августа 2009 года «О Концепции правовой политики Республики Казахстан с 2010 до 2020 года», где сказано: «Для обеспечения прав и свобод человека и гражданина важным является создание условий, гарантирующих равенство прав и свобод независимо от происхождения, социального, должностного и имущественного положения, пола, расы, национальности, языка, отношения к религии, убеждений, места жительства или иных любых обстоятельств, как этого требует наша Конституция. В данном контексте будет возрастать роль правовых механизмов в сохранении и укреплении межнационального согласия, обеспечении единства многонационального народа Казахстана» [4].

Указание в правовых документах групп населения, которые не должны подвергаться дискриминации в области образования, выступает формой снятия абстрактно-всеобщего содержания понятия «каждый человек» и наполнения его конкретным содержанием. Конечно, должное и возможное, зафиксированное в основополагающих правовых документах мирового образовательного права, далеко не сразу становится сущим и действительным, характеристикой реальной общественной практики. Но работа в этом направлении ведется во всем мире, становясь устойчивой мировой тенденцией.

В данной статье нам хотелось бы обратиться к проблеме права на высшее образование отдельных категорий граждан, для которых на сегодняшний день существует ряд ограничений. Это относится к та-

ким группам людей, как инвалиды; лица, отбывающие наказание в местах лишения свободы; люди, живущие с ВИЧ.

Инвалиды – люди с физическими, умственными, сенсорными или психическими отклонениями - по сравнению с другими группами населения существенно ограничены в доступе к различным сферам общественной жизни, в том числе и к услугам образования. В Конвенции о правах инвалидов, принятой резолюцией Генеральной Ассамблеи ООН от 13 декабря 2006 года, признано, что инвалиды продолжают сталкиваться с барьерами на пути их участия в жизни общества в качестве равноправных членов и с нарушениями их прав человека во всех частях мира. Между тем, число инвалидов в современном мире велико - по данным Всемирной организации здравоохранения, на сегодня каждый десятый житель нашей планеты - инвалид.

В Конвенции о правах инвалидов признается их безусловное право на образование. В статье 24 данного документа сказано: «В целях реализации этого права без дискриминации и на основе равенства возможностей государства-участники обеспечивают инклюзивное образование на всех уровнях и обучение в течение всей жизни, стремясь при этом: к полному развитию человеческого потенциала, а также чувства достоинства и самоуважения и к усилению уважения прав человека, основных свобод и человеческого многообразия; к развитию личности, талантов и творчества инвалидов, а также их умственных и физических способностей в самом полном объеме; к наделению инвалидов возможностью эффективно участвовать в жизни свободного общества» [5].

Большинство инвалидов во всем мире получают образование с использованием дистанционных технологий. Однако дистанционное обучение для лиц с ограниченными возможностями имеет свою специфику. Необходима работа над нормативным регулированием организации дистанционного обучения инвалидов. И это был бы реальный вклад в обеспечение права на доступ к образованию.

Но общество должно идти дальше, и актуальная проблема сегодняшнего дня - предоставление инвалидам возможности максимального участия в общественной жизни. В образовательной сфере такую возможность дает инклюзивное образование, которое стало одним из приоритетных направлений образовательной политики в мировом масштабе. Среди стран с наиболее совершенными законодательствами в области инклюзивного образования можно выделить Великобританию, Данию, Исландию, Испанию, Италию, США, Финляндию, Швецию, Японию.

В нашей стране гарантии лиц с ограниченными возможностями

на получение образования законодательно закреплены в Конституции Республики Казахстан, Законах Республики Казахстан «О правах ребенка в Республике Казахстан», «Об образовании», «О социальной и медико-педагогической коррекционной поддержке детей с ограниченными возможностями», «О социальной защите инвалидов в Республике Казахстан», «О специальных социальных услугах».

Вместе с тем, существует целый ряд препятствий для развития инклюзивного образования, среди которых одной из важнейших является неприспособленность образовательной среды.

К числу болезненных социальных проблем относится преступность. 14 декабря 1990 года резолюцией Генеральной Ассамблеи ООН были приняты «Основные принципы обращения с заключенными». Согласно этому документу, все заключенные должны пользоваться уважительным отношением ввиду присущего им достоинства и их значимости как людей. В документе сказано: «Все заключенные имеют право участвовать в культурной и образовательной деятельности, направленной на всестороннее развитие человеческой личности» [6].

На сегодняшний день признано, что одним из главнейших средств исправления преступников является обучение, дающее возможность их личностного и профессионального роста и обеспечивающее реализацию их гражданских прав.

В западных странах заключенные имеют возможность получить профессию по месту отбывания наказания. Так, в Германии и Англии заключенные могут получить навыки в области информационных технологий, овладеть иностранным языком и основами какой-либо профессии. В США с помощью информационных технологий заключенные могут обучаться по программе колледжа или получить высшее образование.

Эта тенденция характерна и для нашей страны. Согласно статье 108 Уголовно-исполнительного кодекса Республики Казахстан, в ИУ организуется обязательное получение осужденными, не достигшими 30 лет, среднего образования. Осужденные могут также получать высшее и дополнительное образование. В казахстанских исправительных учреждениях делаются попытки организации заочного и дистанционного обучения.

Дистанционные технологии являются ведущими в получении образования заключенными. Однако в последнее время практикуется обучение осужденных по программе высшей школы непосредственно на месте отбывания наказания [7]. И этот опыт неплохо было бы перенять Казахстану.

Еще одной актуальной проблемой, на наш взгляд, является право

на образование людей, живущих с ВИЧ. Сегодня для них существует ряд ограничений для получения высшего образования за пределами государства, гражданами которого они являются.

Проблема ВИЧ/ СПИДа возникла в 80-е годы XX века. На сегодняшний день ВИЧ-инфекция считается хроническим заболеванием, а не однозначно смертельным, как это было раньше. Кроме того, ВИЧ-инфекция не передаётся бытовым путём. Это означает, что люди, живущие с ВИЧ, имеют такие же права в различных сферах общественной жизни, как и другие люди, в том числе и право на образование. Причём, это право они должны иметь не только в той стране, гражданами которой являются, но и в других странах. Это согласуется с нормами международного права.

Одним из наиболее важных документов в сфере защиты прав людей, живущих с ВИЧ, является Декларация о приверженности делу борьбы с ВИЧ/СПИДом, которая была принята Генеральной Ассамблеей ООН 27 июня 2001 года. Одной из задач Декларации было обеспечить данной группе лиц доступ к образованию [8].

Однако на сегодняшний день 40 стран, территорий и зон в обязательном порядке требуют предоставление справки об отсутствии ВИЧ-инфекции у въезжающих на территорию страны иностранцев и лиц без гражданства. Это является серьёзной проблемой для людей, живущих с ВИЧ и желающих получить высшее образование в той или иной стране. В Российской Федерации, например, предоставление медицинского сертификата об отсутствии ВИЧ-инфекции для получения высшего образования является обязательным и урегулировано Постановлением Правительства РФ № 1158 от 25 ноября 1995 г. «Об утверждении требований к сертификату об отсутствии ВИЧ-инфекции, предъявляемым иностранным гражданам и лицам без гражданства при их обращении за визой на въезд в Российскую Федерацию на срок свыше трех месяцев».

Меры, ограничивающие перемещение лиц исключительно на основании их ВИЧ-положительного статуса, являются дискриминационными и нарушают права человека. Данное обстоятельство учтено в законодательстве РК.

В Кодексе РК «О здоровье народа и системе здравоохранения» от 18 сентября 2009 года сказано, что «иностранцы и лица без гражданства, проживающие на территории Республики Казахстан, в случае уклонения от обследования на наличие ВИЧ выдворяются за пределы Республики Казахстан» [9]. Это означает, что в случае выявления ВИЧ у иностранцев или лиц без гражданства на территории Республики Казахстан, они будут поставлены на учёт, но не говорится об их

выдворении. Такая мера, несомненно, является правильной. Иностранцы и лица без гражданства, живущие с ВИЧ, обязаны встать на учёт, соблюдать меры предосторожности и нести юридическую ответственность в случае их несоблюдения. Однако отказ даже во временном проживании в стране иностранцам и лицам без гражданства и, соответственно, в получении высшего образования, является неоправданным с точки зрения права человека на образование. Таким образом, законодательство Республики Казахстан не ущемляет право человека (иностранца или лица без гражданства) на получение высшего образования на территории нашей страны.

Президент Таджикистана Эмомали Рахмон 14 марта 2014 г. подписал поправки в Закон о ВИЧ/СПИДе, отменяющие все ограничения на въезд, пребывание и проживание в Таджикистане для людей, живущих с ВИЧ. Законодательством отменено обязательное тестирование на ВИЧ для всех иностранцев, а с ним - все ограничения на въезд, пребывание и проживание в связи с ВИЧ [10].

Как видим, в международном праве и законодательстве ряда стран происходят изменения, основанные на принципах гуманности и учитывающие новые реалии в области знаний человечества о ВИЧ/СПИДе. Люди, живущие с ВИЧ, должны иметь право на получение высшего образования не только в своей стране, но и за рубежом. Ограничения на въезд в страну, существующие в ряде государств, в контексте Болонского процесса представляют серьёзную проблему, так как делают невозможным осуществление академической мобильности людьми, живущими с ВИЧ.

В заключение мы бы хотели предложить следующие меры по дальнейшему продвижению образовательного права в направлении гуманизации:

1) Необходимо создать в Республике Казахстан дистанционный университет, в котором смогли бы получать высшее образование все лица, не имеющие возможности осуществления прямого контакта с высшими учебными заведениями – инвалиды, лица, отбывающие наказание, военнослужащие контрактной службы и др. Необходимо на законодательном уровне закрепить особый статус данного учебного заведения;

2) Следует совершенствовать инклюзивную модель образования. Необходимо законодательно закрепить обязанность создания руководством образовательных учреждений образовательной среды для инвалидов (наличие пандусов, возможность обучения на первом этаже и т.д.);

3) Необходимо признавать право заключённых на образование, в

том числе и высшее, и послевузовское. Считаем, что следует законодательно закрепить право заключённых на получение высшего образования в местах лишения свободы;

4) Не следует требовать сертификат об отсутствии ВИЧ - инфекции от иностранцев и лиц без гражданства, планирующих получить образование за рубежом. В крайнем случае, стоит требовать справку о ВИЧ-статусе, с целью постановки больных людей на учёт. Несомненно, существует юридическая ответственность за заражение ВИЧ-инфекцией, т.е. право граждан на защиту их личности, охрану здоровья должно быть реализовано в полной мере. Однако запрещать обучение в том или ином государстве иностранцам или лицам без гражданства, живущим с ВИЧ, не обязательно.

#### Литература

1. Всеобщая декларация прав человека от 10 декабря 1948 года//[www.un.org](http://www.un.org).
2. Конвенция о борьбе с дискриминацией в области образования от 14 декабря 1960 года//<http://www.un.org/ru>
3. Конвенция о признании квалификаций, относящихся к высшему образованию в Европейском регионе. Лиссабон, 11 апреля 1997 года// <http://conventions.coe>
4. Указ Президента Республики Казахстан «О Концепции правовой политики Республики Казахстан с 2010 до 2020 года» //<http://online.zakon.kz>
5. Конвенция о правах инвалидов от 13 декабря 2006 года// [www.un.org/ru](http://www.un.org/ru).
6. Основные принципы обращения с заключенными от 14 декабря 1990 года// [www.un.org/ru](http://www.un.org/ru).
7. Симонов С.В., Шварцкоп О.Н. Дистанционное образование в пени-тенциарных учреждениях как фактор позитивной динамики личностного роста, перевоспитания и ресоциализации осужденных // [www.rusnauka.com](http://www.rusnauka.com)
8. Декларация о приверженности делу борьбы с ВИЧ/СПИДом от 27 июня 2001 года // <http://www.un.org/ru>
9. Кодекс РК «О здоровье народа и системе здравоохранения» от 18 сентября 2009 года // <http://online.zakon.kz>
10. Таджикистан снимает ограничения на поездки для людей, живущих с ВИЧ // <http://www.unaids.org/ru>

## **ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ ТРУДОУСТРОЙСТВА И ЗАНЯТОСТИ ЖЕНЩИН В КАЗАХСТАНЕ В РАМКАХ ГЕНДЕРНОГО РАВЕНСТВА**

В системе социальной защиты населения вопросы защиты прав женщин в сфере трудоустройства и занятости Казахстана занимают особо важное место. За последнее десятилетие государством последовательно принимается ряд мер, направленных на содействие и оказание помощи в обучении и трудоустройстве женщин, создание равных прав с мужчинами в сфере занятости. В Послании 2012 года президент Н.А. Назарбаев занятость населения определил одним из приоритетных направлений социально-экономической модернизации государства.

Государством ратифицированы такие Конвенции Международной Организации Труда, как Конвенция № 100 от 06.06.1951 г. «О равном вознаграждении мужчин и женщин за труд равной ценности», Конвенция № 135 от 02.06. 1971 г. «О защите прав представителей трудящихся на предприятии и предоставляемых им возможностях», Конвенция № 111 от 04.06.1958 г. «О дискриминации в области труда и занятости» и другие.

Казахстан, ратифицируя международные акты, провел большую работу на уровне законодательной, исполнительной власти в отношении равенства прав мужчин и женщин, как в сфере занятости, так и в других областях. Правовые нормы, регулирующие сферу занятости и трудоустройства женщин заложены в Конституции РК 1995 г., Трудовом Кодексе от 15.05.2007 г., законах «О государственных гарантиях равных прав и равных возможностей мужчин и женщин» от 08.12.2009 г., "О занятости населения" от 23.01.2001 г., "О государственной адресной социальной помощи" от 17.07.2001 г. и др.

Нормы ст. 145 Трудового Кодекса РК соответствуют основным положениям ст. 11 Конвенции «О ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин»: защита от любых форм дискриминации и обеспечение равных возможностей в получении профессии и работы; профессиональная подготовка, переподготовка, повышение квалификации безработных, занятых и лиц, занятых уходом за детьми в возрасте до семи лет, из числа малообеспеченных, а также организация общественных работ для безработных; содействие развитию малого бизнеса и предпринимательства; организация трудового посредничества через уполномоченный орган по вопросам занятости и частное

агентство занятости; предоставление профессионально - ориентационных услуг, информации о свободных местах и вакансиях; обеспечение условий для трудоустройства лиц, входящих в целевые группы и другие.

Гарантией трудоустройства женщин в Казахстане являются правовые нормы Закона «О занятости населения», которые должны обеспечивать: социальную защиту от безработицы путем содействия в трудоустройстве; профессиональной подготовке, переподготовке, повышении квалификации, при этом данное право в приоритетном порядке имеют безработные, входящие в целевые группы. В соответствии с нормами закона безработные женщины, занятые и женщины, занятые уходом за детьми в возрасте до семи лет, из числа малообеспеченных имеют право на получение государственной адресной социальной помощи в соответствии с законодательством РК. Государство оказывает государственную адресную социальную помощь безработным женщинам из числа малообеспеченных в соответствии с законодательными актами. Гарантирует содействие в подборе работы и трудоустройстве при посредничестве уполномоченных органов. Обеспечивает меры по содействию занятости женщинам, входящих в целевые группы населения, т.е. группы лиц, испытывающие затруднения в трудоустройстве и требующие социальной защиты.

В 2009 году в рамках гендерной политики, проводимой государством, был принят закон «О государственных гарантиях равных прав и равных возможностей мужчин и женщин». Согласно ст. 9, государство обеспечивает соблюдение равнопартнерских отношений мужчин и женщин в законодательной, исполнительной и судебной ветвях государственной власти, органах местного самоуправления. Руководители государственных органов обязаны обеспечить равный доступ мужчин и женщин к государственной службе в соответствии с их опытом, способностями и профессиональной подготовкой. В сфере трудовых отношений закон гарантирует мужчинам и женщинам равные права и возможности: при заключении трудового договора; равный доступ к вакантным рабочим местам; в вопросах повышения квалификации, переподготовки и продвижения по службе. В генеральные, отраслевые (тарифные), региональные соглашения и коллективные договора могут быть включены положения, обеспечивающие равные права и равные возможности мужчин и женщин на рынке труда, по заработной плате, меры, направленные на улучшение положения лиц с семейными обязанностями, равные условия при комплектовании кадров в организации и ее структурных подразделениях. Женщины, считающие, что подверглись дискриминации в сфере труда, вправе



обратиться в органы и организации, осуществляющие деятельность в сфере обеспечения равных прав и равных возможностей мужчин и женщин.

Для реализации нормативно-правовых актов приняты такие государственные программы, как Программа социальной модернизации Казахстана «Двадцать шагов к обществу всеобщего труда» 10.07.2012 г., Программа занятости 2020 от 31.03.2011 г., «Дорожная карта бизнеса 2020» от 13.04. 2010 г., Стратегия гендерного равенства в РК на 2006-2016 гг. от 2005 г.

В 2011 году в Республике была принята принципиально новая программа обеспечения занятости – «Программа занятости - 2020», в которой перед органами государственной власти были поставлены три важные задачи: создание эффективной системы обучения и содействия в трудоустройстве; содействие развитию предпринимательства на селе; повышение мобильности трудовых ресурсов, приоритетное трудоустройство в центрах экономической активности Казахстана. Программа направлена на вовлечение безработных, малообеспеченных, самостоятельно занятых казахстанцев в продуктивную занятость, развитие кадрового потенциала для реализации программ индустриализации. Согласно целевым показателям, к 2016 году программой планируется охватить до полутора миллионов человек. При этом предпочтение при обучении, трудоустройстве, оказании помощи в создании собственного дела и развитии предпринимательского дела на селе отдается женщинам и молодежи. На 01.12.2012 г. в мероприятиях Программы занятости приняло участие 49404 женщины.

Основными задачами Стратегия гендерного равенства в РК на 2006-2016 гг. являются объединение усилий государственных органов и всего казахстанского общества по реализации социально справедливой гендерной политики. Для их реализации необходимо повысить уровень правовой и политической культуры общества для самореализации граждан, а также обеспечения равенства полов во всех сферах жизнедеятельности, включая политику, социально-трудовые и семейные отношения; обеспечить соблюдение принципа равного партнерства между мужчинами и женщинами во всех сферах жизни (пропорциональность, паритетность и толерантность отношений); предоставить временные дополнительные преимущества для представителей того пола, чьи интересы менее представлены в какой-либо сфере деятельности; внедрить гендерные подходы в разработку, реализацию и контроль за исполнением национального законодательства, республиканских и местных бюджетов и государственных социально - экономических программ и другие.

В Стратегии предложено разработать мероприятия, направленные на выполнение целей развития тысячелетия, способствующих: повышению конкурентоспособности женщин на рынке труда с применением системы поддержки; дальнейшему развитию предпринимательства и самозанятости среди женщин; профессиональной переподготовке женщин, обучению администрированию и управлению бизнесом; разработать механизмы по вовлечению женщин в бизнес и содействию в дальнейшем развитии созданных ими предприятий. Особое внимание уделять развитию занятости женщин в сельском хозяйстве, в том числе в сфере переработки сельхозпродукции. Создать систему гарантий по достижению гендерного равенства при продвижении по службе и условия для сочетания успешной карьеры с домашними обязанностями и воспитанием детей. Совершенствовать механизмы и повысить роль социального партнерства в решении вопросов гендерного равенства. Рассмотреть возможность субсидирования обязательных пенсионных взносов в пользу работающих по найму женщин, находящихся в отпуске по уходу за ребенком. Создание широкой сети рабочих мест "на дому" со свободным графиком работы и новыми формами разделения труда. Совершенствовать законодательную и нормативную базу по режиму и охране труда с учетом гендерного аспекта, внедрять и расширять гибкие формы занятости, улучшать условия труда. Разработать меры по поддержке женщин и мужчин, занимающихся уходом за детьми и их воспитанием, а также механизмы привлечения мужчин к уходу за детьми, а также другие меры. Особые нормы заложить для беременных женщин и женщин, имеющих детей. Учитывать потребности женщин в труде при проведении дальнейших преобразований в экономике и другие.

По данным Агентства РК по статистике количество женщин на политических должностях на период с 2007 г. по 2011 г. уменьшился с 9,8 до 9,5. Участие женщин в законодательной ветви власти на период с 2007 г. по 2011 г. увеличился с 13% до 13,7%. При этом наибольшее участие женщины принимают в Мажилисе - с 2007 г. по 2011 г. – 16,8% до 17,8%.

Доля женщин в формировании ВВП с 2007 г. по отношению к 2011 с 38,6% выросла до 39,3% и составила в росте показателя на данный период – 0,7%, соответственно, мужчин с 61,4% уменьшилась до 60,7% и составила разницу в 0,7%.

Наблюдается высокий уровень занятости мужчин по данным показателям по отношению к женщинам – на 2011 год - 21,4%. Уровень безработицы среди женщин по возрасту на период с 2007 по 2011 годы снизился с 8,7% до 6,2%, среди мужчин - с 5,95 до 4,6%.

Уровень долгосрочной безработицы с 2007 по 2011 годы снизился среди женщин с 4,3% до 2,7% на 1,6% и среди мужчин с 2,3% до 1,4% на 0,9%, и разница составила 0,7% в пользу мужского населения.

Согласно данным, уровень безработицы среди женщин на 2011 год – 6,2% выше мужской – 4,6% на 1,6%. Уровень безработицы в 2012 г. среди женщин и мужчин составил в % на 1 квартал 6,4 и 4,3, 2 кв. – 6,5 и 4,1, 3 кв. – 6,5 и 4,1 и 4 кв. – 6,5 и 4,1. В 2012 году, по сравнению с 2011 годом, уровень безработицы среди женщин вырос по отношению к мужской на 0,3% и стал выше на 2,4%.

В июле 2012 года президент РК предложил новую Программу социальной модернизации Казахстана «Двадцать шагов к обществу всеобщего труда», дающей конкретные ответы на вопросы: каким должно быть наше общество в условиях глобальной нестабильности. Одними из задач программы являются: создание эффективной модели социально-трудовых отношений, в основе которой будут механизмы партнерства государства, частного сектора и профессиональных объединений; формирование эффективной модели социально-трудовых отношений. В рамках данной программы одним из приоритетных направлений является развитие сферы занятости.

На основании проведенного исследования можно отметить за последнее десятилетие совершенствование законодательной базы в сфере гендерного равенства, отвечающим международным требованиям, занятости населения, создание условий и гарантий по обеспечению трудоустройства женщин на равных основаниях с мужчинами. Но, тем не менее, наблюдается разрыв занятости между мужчинами и женщинами в Казахстане.

Интернет – источники

1. <http://www.stat.kz/>
2. <http://www.enbek.gov.kz/>

**Мареев С.Н., Мареева Е.В.**

## **О СИМУЛЯКРАХ В ЭКОНОМИКЕ И КУЛЬТУРЕ**

«Симулякр» - термин, который ввели в широкий оборот постмодернисты. Мы говорим здесь о «термине» условно, потому что сама постмодернистская «философия» отменяет терминологическую точность. Тем не менее, чаще всего под симулякром имеют в виду копию, у которой отсутствует оригинал. В нашем языке используют слово

«симуляция», которое означает видимость того, чего на самом деле нет. Так в советские времена симулировали болезни, чтобы не работать. Симулякром можно назвать и то, что выдают или оно само выдает себя за другое. А еще симулякрами называют что-то неподлинное, ненастоящее. В силу размытости содержания постмодернисты, а за ними вся современная интеллигенция, эти смыслы отождествляют. Но насколько это делают намеренно, и с какой целью?

Надо сказать, что противоречивая природа этого явления обозначилась уже в античности. «Симулянтами» были софисты Древней Греции, предлагая софистику как ложную мудрость. Платон писал: «Софист – охотник за благородными и богатыми молодыми людьми, состоящий у них на жалованье»<sup>1</sup>. Иначе говоря, софисты торговали своей «мудростью», и ее цена была связана с возможным успехом в общественной и личной жизни. Этому софисты учили молодых людей, которые, как и нынешние молодые люди, жаждали богатства и успеха. И, как и тогда, этот успех имеет вполне определенное стоимостное выражение. Читая нынешних софистов-постмодернистов, хочется сказать словами Экклезиаста: и что было, то есть, и что есть, то было, и нет ничего нового под Солнцем.

Продажа «мудрости» софистами уже в древности обнаруживает два аспекта рассматриваемой проблемы. С одной стороны, перед нами симулякр, поскольку к деятельности софистов неприменима трудовая теория стоимости. В «мудрости» софистов никакого труда в обычном смысле не заключено. Так что это за товар? И насколько объективна его цена? С другой стороны, товар софиста – это симулякр в свете того, что греки считали истинной мудростью. Софизм – симулякр в качестве низкого, которое выдается за высокое.

В экономической системе координат проблема симулякров обычно увязывается с тем, что продается, не будучи предназначено для продажи<sup>2</sup>. Продается ли совесть министра? Продается ли талант? Можно ли заплатить соответствующую им цену? И тут же обнаруживает себя другая сторона вопроса. Останется ли проданная совесть министра совестью? И остается ли душа, проданная дьяволу, душой? Одна сторона проблемы симулякра переплетается с другой. Но попы-

---

<sup>1</sup> См.: Платон. Собр. соч. в 4-х т. Т.4, М. 1994. - С. 632.

<sup>2</sup> Интересная трактовка происхождения современного мира симулякров дана в работе известных экономистов А.В. Бузгалина и А.И. Колганова «Глобальный капитал». Речь идет, в частности, о товарах, потребительная стоимость которых заключается не в конкретной пользе, а «в представлении, как некий знак (идеально, символически)». Характерным примером, по мнению авторов, в данном случае являются бренды (См.: Бузгалин А.В., Колганов А.И. Глобальный капитал. Т. II. - М.: URSS, 2015. - С. 189).

таемся подробнее разобраться в том, чем же определяется стоимость симулякров?

Адам Смит в свое время торжественно заявил: все богатства мира производятся трудом и только трудом. Давид Рикардо попытался исправить непоследовательность Смита, который делал исключение для капитала. Капитал, согласно Смицу, тоже, наряду с трудом, участвует в производстве новой стоимости, и его доля в стоимости произведенного продукта представлена в виде прибыли. Нет, возразил Рикардо, прибыль производится только трудом рабочих, и таким образом Рикардо признал факт эксплуатации, т.е. присвоения чужого труда. А последнее задало проблему всей последующей, «вульгарной», политической экономии. Ведь она по сути была вынуждена пятиться назад от Рикардо к Смицу с его триединой формулой: в производстве новой стоимости участвуют в равной мере труд, земля и капитал.

Однако и Рикардо дал слабину в трудовой теории стоимости своими исключениями: редкие произведения искусства, выдержанное вино, мореный дуб. А это, в свою очередь, позволило вульгаризаторам объявить стоимость чисто субъективным феноменом, вплоть до теории предельной полезности, в которой по сути отменяется меновая стоимость как объективная экономическая категория. Позитивизм, отменяющий категории причины и основания, стал господствующим методом в экономической науке, или «экономикс», как она теперь называется.

Характерно, что Маркс не игнорировал «исключения» Рикардо, а он конкретизировал его трудовую теорию стоимости. Маркс объяснил, что люди платят за выдержанное вино, редкие произведения искусства и мореный дуб не потому, что в этих вещах заключено соответствующее количество труда, а потому, что у них есть деньги, которые наделяют стоимостью все то, с чем они соприкасаются. И если деньги - не «симулякр», тогда и то, за что их платят, не «симулякр». Но тут надо опять вернуться к Смицу.

Дело в том, что Смит дает, как известно, двоякую формулировку закона трудовой стоимости. Во-первых, стоимость товара определяется трудом, затраченным на его производство. Во-вторых, она определяется тем трудом, который я могу за него купить. И это понятно: если А стоит Б, то и Б стоит А. Однако это верно лишь при простой товарной и товарно-денежной сделке. Но при денежной сделке это не так очевидно. Если принять, что человек покупает мореный дуб за энное количество рублей или фунтов, то в этих рублях, или фунтах, так или иначе заключен труд или самого владельца денег, или тех, которые ему их заработали, и на этот труд он уже покупает мореный дуб.

Иначе говоря, стоимость мореного дуба определяется тем трудом, который является эквивалентом суммы денег, уплаченной владельцем этих денег за мореный дуб. Не прихотью определяется стоимость мореного дуба, хотя прихоть тут может иметь место, а теми деньгами, которые могут быть за него уплачены. Поэтому мореный дуб не только имеет цену, но и стоит, если, если его реально покупают.

Когда Ж. Бодрийяр утверждает, что «стоимость излучается во всех направлениях», он почти буквально повторяет Маркса, который писал о том, что стоимость представляет собой «общее освещение», которое высвечивает в каждой вещи, которая в него попадает, ее стоимостное содержание<sup>1</sup>. Всякая вещь не от природы обладает стоимостью, а в силу того, что она попадает в это общее освещение, т.е. в сферу рыночных отношений. Вы можете продать даже Луну, если у вас ее кто-нибудь купит. Но если Луну на звездном небе действительно кто-то купит, будет она «симулякром» или нет?

Вы можете резонно возразить: какая мне разница, что я продал, главное, что я получил за это настоящие деньги. И в пространстве рыночных отношений, где за данный товар была уплачена соответствующая ему цена, вы действительно имели дело никак не с симулякром. С экономической точки зрения рынок симулякром имеет смысл выделять из всего остального только с одной точки зрения: деньги, которые можно было использовать производительно, здесь тратятся на пустяки.

Но капитал, в определенном отношении, как показали МанDEVиль, Мальтус, Торренс и Кейнс, не может обойтись без настоящих «симулякром». Производство, ориентированное на прибыль, всегда будет производить не только вещи, полезные для людей, но и, в сущности, вещи, вредные для тела и души. Тут никакая экономическая теория не поможет, здесь уже начинается политика и философия. Но, напомним, что речь все же идет о симулякрах, которые продаются за настоящие деньги.

Понятно, что движение денег на фондовой бирже никаким реальным физическим движением товаров не сопровождается. Мало того, человек может купить акции по 1 тыс. долларов, а через пять минут продать их по 1 тыс. и 100 долларов, заработав таким образом 10%. В мире ничего не произошло, а человек заработал круглую сумму. Эти деньги возникли из ничего, а значит, являются фикцией. Но это и реальные деньги, которые поступили на счет брокера, могут быть обналичены и потрачены на другие такие «симулякры» или на вещи в сво-

---

<sup>1</sup> См.: Бузгалин А.В., Колганов А.И. Глобальный капитал. - Т. II. - М.: URSS, 2015. - С. 193.

ем натуральном виде.

Развитая рыночная экономика не может успешно функционировать без фондовой биржи и без финансового рынка. Кредит, как заметил еще Маркс, ускоряет развитие производства, но ускоряет также приближение кризиса. В этом заключено колоссальное противоречие капиталистической рыночной экономики. И оно в рамках этой системы неистребимо! Указанный мир фикций встроен в эту систему. Он реален в той мере, в какой реальна эта система, и эта реальная фикция может исчезнуть только вместе с этой системой. Финансовый капитал чреват фиктивностью, и, симулируя богатство, с необходимостью разлагает и наши души. Но без такого «симулякра» невозможна современная экономика.

Чичиков у Гоголя скупал мёртвые души, которые, как он объяснял Коробочке, в сущности как бы пустое место, но платил-то он за них настоящие деньги. И если эти деньги имели стоимость, то они наделяли этой стоимостью и мёртвые души. А если бы они не имели никакой стоимости, то зачем бы их стал покупать расчетливый Чичиков? И то же самое с «опиумом для народа», в торговле которым уличал Ксэндзов Остап Бендер.

Коробочка очень подвела Чичикова, послав в город узнать, почём нынче ходят мёртвые души. А ведь он затевал нешуточное дело: купить мертвые души, которые числились живыми по документам, для вывоза в Херсонскую губернию, где при наличии крепостных земля раздавалась бесплатно. Кроме того, при заселении южных губерний выдавались дотации, и при достаточном количестве крепостных сумма выходила немалая. Взять даровую землю, где отличный чернозем, поселить там своих мертвых «крестьян» и стать добропорядочным помещиком. Вполне возможно, что дела у Чичикова пошли бы хорошо, если б не Коробочка.

Афера Чичикова даже на фоне купли-продажи людей - фикция в квадрате. То же самое на каждом шагу происходит с современными финансовыми «симулякрами». При этом кто-то на этом сколачивает неплохие капиталы. Но у нас сейчас по поводу таких финансовых афер особо не возражают: ведь это только первоначальное накопление. Даже Д. Кейнс считал, что лучше, чтобы граждане тиранили свои банковские счета, чем своих сограждан. И это тоже к вопросу о «симулякрах».

В XV в. Ватикан колоссально обогатился за счет торговли индульгенциями, против чего и восстал Мартин Лютер, но восстал он в этот момент не только потому, что индульгенция - это «симулякр», который на самом деле никакого отпущения грехов ее покупателю не

давал. Подоплекой этой истории стал экономический фактор. Дело в том, что в Риме в те времена на получаемые Ватиканом деньги строился Собор Петра – самое крупное культовое сооружение в христианском мире, а за Альпами германским предпринимателям не хватало оборотных средств, чтобы развивать свое дело. Макс Вебер был прав: протестантская этика действительно соответствовала «духу капитализма», и этот призрак уже бродил по Европе, сопровождаемый всяческими «ересями» вроде таборитов Яна Гуса или альбигойцев. А Лютер и Кальвин только привели в соответствие религиозную этику с этим «духом».

Тут уместно вспомнить Маркса с его воображаемыми талерами в кармане против Канта, который объявил Бога только некоторой имажинацией, реальное существование которой не следовало из нее самой. Маркс пишет: «Разве не царствовал старый Молох? Разве Аполлон Дельфийский не был действительной силой в жизни греков? Здесь даже критика Канта ничего поделать не может. Если кто-нибудь представляет себе, что обладает сотней талеров, если это представление не есть для него произвольное субъективное представление, если он верит в него, то для него эти сто воображаемых талеров имеют такое же значение, как сто действительных. Он, например, будет делать долги на основании своей фантазии, он будет действовать так, как все человечество действовало, делая долги за счет своих богов. Более того, пример Канта мог бы подкрепить онтологическое доказательство. Действительные талеры имеют такое же существование, как воображаемые боги. Разве действительный талер существует где-либо, кроме представления, правда, общего или скорее общественного представления людей? Привези бумажные деньги в страну, где не знают этого употребления бумаги, и всякий будет смеяться над твоим субъективным представлением. Приходи со своими богами в страну, где признают других богов, и тебе будут доказывать, что ты страдаешь фантазиями и абстракциями. И справедливо. Если бы кто-нибудь привел древним грекам какого-либо вендского бога, то нашел бы доказательства несуществования этого бога. Ибо для греков он не существовал. Чем известная страна является для иноземных богов, тем страна разума является для бога вообще – областью, где его существование прекращается»<sup>1</sup>.

Еще раз подчеркнем, что невозможно разделить подлинное бытие и «симулякр» как подделку по чисто экономическому основанию. Как уже было сказано, за самые жуткие извращения платятся деньги, как

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. под ред. В.В. Адоратского. Т.1, М., Политиздат, 1938. - С. 91.



за всякие другие «услуги». И вот здесь мы как раз и обнаруживаем симулякр в его так сказать «адекватной» форме. Ведь одно дело, когда за яркой оберткой скрывается пустота, а другое дело, когда за ней тебе открывается нечто мерзкое. Но мерзость постмодернистская «культура» как раз пытается уравнять с ее противоположностью, т.е. отождествить идеальное с материальным. И в такой аморфной среде «все кошки серы», и все на свете симулякр.

Послушаем, что говорит безусловный «авторитет» в этом деле - Жиль Делез. «Глубже всякого дна, - пишет Делез в книге «Логика смысла», - поверхность и кожа. Здесь формируется новый тип эзотерического языка, который сам по себе модель и реальность»<sup>1</sup>. Понятно, что для такого мыслителя нет ни глубокого, ни мелкого, ни сущности, ни явления, ни реальности, ни ее модели, т.е. описания реальности в словах и понятиях, а есть только «поверхность» и «кожа». Чего стоит истина? Да ничего не стоит - она бесценна. А вот «кожа» и «поверхность», и «дырки» на поверхности, о которых тоже много пишет Делез, хорошо продаются и покупаются.

Исламские теологи тоже говорили про «дырки». И они считали, что у человека есть дырки «чистые» и «нечистые», а у девушки, почему-то считали они, все дырки «чистые». А у постмодернистов нет ни чистых, ни нечистых, лишь бы «дырка» была. Вот послушайте еще Делёза: «Естественным продолжением оральности является каннибализм и анальность. В последнем случае частичные объекты – это экскременты, пучащие тело матери так же, как и ребенка. Частицы одного всегда преследуют другое, и в этой отвратительной смеси, составляющей Страдание грудного ребенка, преследователь и преследуемый – всегда одно и то же. В этой системе рот-анус, пища-экскременты тела проваливаются сами и сталкивают другие тела в некую всеобщую выгребную яму. Мы называем этот мир интроецированных, пищеварительных и экскрементальных частичных внутренних объектов миром симулякров»<sup>2</sup>.

Что хочет сказать Делез? На этот вопрос трудно ответить исчерпывающим образом. Ну, может, хочет сказать, что жизнь – дерьмо. С другой стороны, это и не интересно. Не надо быть философом, чтобы произнести такую сакраментальную фразу. Поэтому Делез говорит притчами, как ницшеанский Заратустра. И получается что-то похожее на «изыщную словесность».

Но тогда никто не может нас упрекнуть в том, что мы даем свое истолкование притчи про «каннибализм» и «анальность». А истолко-

---

<sup>1</sup> Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. - С. 161.

<sup>2</sup> Там же, С. 224.

вание может получиться такое. Все «дырки» равны, и нет разницы между анальной «дыркой» и оральной. Разница только в том, что в одну «дырку» что-то входит, а из другой что-то выходит. Хотя кого этим можно удивить? Все это было, причем и у нас в России.

Как же  
Не радоваться  
Такой  
Мудрости?!  
Свиньи,  
Гнояю  
Задворно  
Удавленных  
Гнидами.  
Гнусно  
Корчится  
Белиберда.

Это «стихи» теперь уже неизвестного «поэта» Сергея Подгаевского, который якобы пародировал Алексея Крученых и Владимира Маяковского<sup>1</sup>. Вот и у Делеза, «корчится белиберда». Но, видимо, потому она нам и известна, что за это людям платят большие деньги. Нам говорят, что за «Черный квадрат» Малевича заплатили огромные деньги, и, следовательно, это наше «национальное культурное достояние». Но чем отличается «Черный квадрат» от тех «дырок», о которых пишет Делез? Именно цена определяет их культурное значение. Если за «Черный квадрат» и «дырки» Делеза платят большие деньги, то и «ценности» эти настоящие.

Именно там, где рыночный механизм не просто обменивает и перераспределяет, но и оценивает, что хорошо, а что плохо, мы вступаем в область настоящих симулякров. Дело ведь не только в том, что «не продается вдохновенье, но можно рукопись продать». В нашей жизни продается и квалификация, и талант. Современный интеллигент холил свой талант, как крестьянин когда-то холил свою лошадь. Но печально, что тотальный рынок последовательно превращает в товар идеальную сторону жизни. И такие «настоящие» симулякры раскультиwiają самого человека.

---

<sup>1</sup> См.: Олег Лекманов. Русская поэзия в 1913 году. Восточная книга. - М., 2014. - С. 35–36.

## **ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ И МЕЖДУНАРОДНОЕ ПАРТНЕРСТВО: ЦИВИЛИЗАЦИОННО - ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

Актуальность рассмотрения тенденций развития глобальных процессов на сегодняшний день обусловлена тем, что они отражают направленность происходящих социальных трансформаций и дают возможность конкретизации вариантов международного партнерства. Глобальные процессы затрагивают все сферы жизни общества, и, прежде всего, экономическую и политическую. Главным направлением социальных трансформаций, имеющих планетарный характер, является достижение нового порядка распределения и распоряжения имеющимся совокупным мировым богатством. Активизируют это движение к новому порядку те силы, которые более других хотят и могут установить свой контроль над совокупным мировым богатством. Международное партнерство как актуальное явление в нашей жизни требует не только эмоционального реагирования, но и понимания. Всякий акт партнерства несет в себе определенные смыслы, выходящие далеко за пределы его самого. В то же время каждый акт партнерства сам обусловлен смыслом и содержанием того состояния в обществе, которое его либо породило, либо сделало возможным. Контексты, в которых возникают и осуществляются партнерские отношения, должны быть предметом специального рассмотрения. Это необходимо для того, чтобы векторы развития партнерских отношений были достаточно осознаваемыми и, в этой мере, не вводящими в противоречия каждую из сторон с тем контекстом, который является для них исходным и значимым. Характеристикой существования современных общественных сил, проявляющих стремление к партнерству или к конфронтации, являются происходящие разнонаправленные процессы, затрагивающие основы общественного развития. К ним относятся процессы реагирования различных стран, государств, партий, социальных групп на актуальные проблемы выживания и сохранения мира, проблемы экологической безопасности и энергетической оснащенности, проблемы национального суверенитета и исторической идентичности и др. Эти процессы реагирования носят глобальный характер. Определенное понимание этих процессов (реагирование на них) является тем контекстом, в рамках которого могут реально осуществляться партнерские отношения как регионального, так и международного порядка. В характеристике глобальных процессов в совре-

менный период явно присутствуют две тенденции: с одной стороны интегративная тенденция, а с другой обратная тенденция, направленная против интеграции. Последняя тенденция стала проявляться как форма противостояния интегративным процессам, которые носят формальный или силовой характер. Некоторое время назад в характеристике глобальных процессов преобладала во многом однозначная оценка происходящих в мире процессов. Эта оценка получила свое выражение в концепциях глобализации. Концепции глобализации были ориентированы на построение образов текущих реальных глобальных процессов как таких, которые имеют интеграционный вектор развития. При этом в качестве ключевых образов итогового состояния этих процессов приводились образы возникающего единого человечества, «мировой деревни» и т.п. (1, с. 124-138). Возможность процессов дифференциации специально не рассматривалась, так как в описании попадала лишь узко и косвенно проявляемая и характеризуемая дифференциация, полностью подчиняемая по своему смыслу и содержанию процессам интегративным. Концепции глобализации на сегодняшний день не характеризуют адекватно процессы, происходящие в современном обществе, так как в них в качестве главной вычленялась интегративная тенденция. Тенденция, имеющая противоположный характер, не фиксировалась как таковая. В современный период становится очевидным, что существенная интеграция экономической жизни многих стран, имеющих различный уровень развития, не приводит к их реальному единству. Показателем этого является существенное отличие интересов стран, входящих в интеграционные «конклавы». Последнее приводит, как известно, к массовым акциям протеста и, в самых острых случаях, к региональным войнам. Так, традиционное деление на развитые страны и страны третьего мира не выступает основанием, позволяющим классифицировать интеграцию по уровням. Это с одной стороны. С другой стороны, происходящая интеграция между странами, находящимися на существенно отличающихся уровнях экономического и иного развития, не приводит к выравниванию их положения. Напротив, имеет место закрепление характеристик ранее достигнутого уровня развития, которое приобретает в контексте интеграции статус специализации той или иной страны. Для стран третьего мира формой такой специализации, например, оказывается роль сырьевых или иных «придатков» более развитых стран. Такое закрепление означает для этих стран потерю перспектив развития и перспектив перехода на новые уровни в мировой иерархии. Концепции глобализации в качестве групп идеологических конструкций, призванных подтвердить наличие интеграционной тенденции в мире,

ориентированы на проведение (включение) в сферу общественного сознания идеи мирового объединения, на основе которой проводится мысль о необходимости и правомерности единого центра, который должен управлять всеми мировыми процессами. Процессы социальных трансформаций, проектируемые действиями мирового правительства, при этом получают позитивное толкование и признание. В этих концепциях задается некая группа «универсальных» моделей процесса социальной трансформации. В этих моделях присутствует образ единого человечества, устроившего свою жизнь на разумных основаниях. При этом остается открытым вопрос о том, насколько основания проведения мировой интеграции действительно разумны, а не являются выражением лишь корпоративного интереса ведущих политических элит мира, использующих ссылку на логику объективных процессов. Как известно, предшественницей концепции глобализации была всем известная идеологическая ориентировка на общечеловеческие ценности под флагом процесса «деидеологизации», которая должна была отвлечь внимание народов и социальных групп от их жизненных интересов и проблем, без решения которых вопрос об общечеловеческих ценностях был бы безнадежной абстракцией, направленной против них. Выделившиеся подходы к определению сущности процесса глобализации (функционалистский, апологетический, технологический) позволяют по-разному интерпретировать происходящую глобальную социальную (цивилизационную) трансформацию. Главным недостатком этих интерпретаций является то, что их потенциал с самого начала ориентирован не на анализ целевых установок осуществления и рассмотрения процесса глобализации, а на «технологию» его осуществления и соответствующие ей результаты. Отказ от анализа исходных целевых установок процесса глобальных социальных трансформаций лишает исследование его смысловых оснований, делает его фрагментарным и не способным дать сколько-нибудь практически значимый результат. Ограничение рассмотрения лишь технологической частью проблемы прямо свидетельствует о присутствии неадекватного понимания. Концепция глобализации служит инструментом «линейной» обработки закрепляемых смыслов происходящих социальных процессов. «Линейная» обработка служит для интерпретации в однообразном ключе происходящих разнонаправленных процессов. В данном случае речь идет о том, что концепция глобализации призвана нивелировать любое знание, показывающее то обстоятельство, что осуществляемые процессы под флагом «интеграции» затушевывают обратные процессы – процессы противостояния, распада, разделения и др. В результате возникает сложная обстановка, характери-

зубаемая увеличением напряженности в отношениях между странами, континентами, людьми. Международное партнерство, осуществляемое в этих условиях, несет на себе и будет нести печать этих обстоятельств. Это означает, что стороны контактов, международных взаимодействий, партнерские отношения должны реализовывать цели достижения определенного паритета, которые должны будут нейтрализовывать уже сформированные отношения неравенства, зависимости. В противном случае форма партнерских отношений будет недостижима. Если паритета интересов не будет обнаружено, значит, в этом случае, партнерство будет не соответствующим своему понятию, то есть такие отношения между сторонами нельзя будет называть по сути партнерскими, даже если статус этих отношений будет не один раз объявлен партнерством. Ситуация, когда говорят о партнерстве, хотя оснований, порождающих единство интересов «партнеров» нет, а присутствует цель одной стороны использования другой стороны для достижения собственных целей, вне зависимости от того, совпадают или не совпадают, осуществляемые действия с интересами «партнера», - сегодня является чрезвычайно распространенной. Достижение консенсуса, принцип толерантности и т.п. средства скрепления взаимодействующих сторон лишь формально способны приблизить стороны «партнерства» к формированию некоей единой позиции по тем или иным решаемым вопросам. Формальное содержание «партнерских» отношений не является гарантом для положительного развития отношений и для получения ожидаемого от него результата. С другой же стороны, уровень формального смысла партнерства соответствует характеристикам социумной организации общественной жизни. В данном случае имеется в виду то, что социумное существование социальности строится на атомизации индивидов, на отчуждении, на приоритете формально-институционального над содержательно - гуманистическим. Ссылка на экономический аспект существования общественных отношений не лишает, а лишь подтверждает тот факт, что в социуме взаимодействия между людьми, группами, институтами имеют формальные параметры. Понятия прибыли, выгоды, прибавочной стоимости, капитала и т.п., с ориентиром на которые опираются «партнерские» отношения, как правило, если не сказать всегда - указывают на отсутствие в них собственно культурных смыслов. Собственно культурные смыслы должны подтверждать гуманистическую направленность отношений партнерства, должны подтверждать ориентацию на позитивное развитие общественных отношений, подтверждать противодействие деструктивному для всего общества движению. Идеологическим оснащением позитивных ориентаций в общест-

венных процессах признана концепция толерантности. Именно она сегодня понимается как один из основополагающих принципов сохранения мира и основа позитивного международного и регионального партнерства. В связи с этим также важным является вопрос о том, насколько сама толерантность способна погасить или не допустить имеющиеся или возможные конфликты, ведущие к войне. Выяснение истоков этого принципа организации деятельности мирового сообщества, может быть условием определения того, насколько он (принцип толерантности) является «работающим» принципом, а не лишь красивой декларацией или желаемым положением. Если признать, что конфликты возникают из-за несоответствия интересов сторон, то принцип толерантности должен означать, что каждая из сторон должна принять позицию другой стороны, даже вопреки несоответствию ее собственным интересам. Что это должно означать на практике? Либо каждая из сторон откажется от своих интересов, либо противостояние интересов рано или поздно приведет к конфликту. При этом, если толерантность (терпимость) проявит свои границы, то она выступит не как «работающий» в полной мере принцип, ликвидирующий или не допускающий конфликты, а выступит как форма внешней мотивации, значимой для некоей сторонней точки обзора действий участников процесса. Границы толерантности будут определены мерой значимости интересов сторон для них самих, тем, насколько они готовы поступиться этими интересами, ради прекращения или не допущения конфликта. Рассмотрение статуса принципа толерантности в сравнении со статусом интересов в определении перспектив погашения или разворачивания конфликта показывает, что толерантность – это мотивация, предлагаемая мировым сообществом, конфликтующим сторонам. Она не служит основанием принятия решения. Она выступает в качестве «объяснительного принципа», присутствующего либо до принятия решения, либо – после. Это своего рода «мета-довод». Его использование призвано символизировать, акцентировать, фетишизировать и т.п. позицию наблюдающей стороны в качестве указателя верного направления мировой и региональной политики. Символизация и фетишизация позиции служат для манифестации принадлежности или непринадлежности тех или иных мировых сил к определенной группе, признавшей данный символ важным, значимым и знаковым, действенным и модельным, по которому они будут узнаваемы на «поле» мирового процесса. Стандарт узнаваемости имеет особую значимость, но он не может быть охарактеризован как то, что составляет реальное основание возможных позитивных изменений в жизни человеческого сообщества. Провозглашение принципа толерантности само

по себе не может существенно изменять ситуацию в мировом сообществе. Активное обращение к концепциям глобализации, а также к принципам, которые вписываются в логику этих концепций, со стороны политологов, политиков, общественных деятелей свидетельствует о не просто о моде на них, но указывает на то, что пользование ими комфортно в том смысле, что снимает необходимость серьезно углубляться в тот или иной вопрос существования мирового сообщества. Фактический отказ от необходимости углубления в назревшую проблему сопровождается созданием видимости наличия интереса к ней и видимости учета ее содержания в решении. В то же время, содержательное международное партнерство, не подмененное формальными целями, не подвергнутое идеологическим коррозиям - может и должно становиться реальной формой решения назревших мировых социальных проблем.

#### Литература

1. Гусева Н.В. Концепция глобализации М. Уотерса: проблем анализа // Глобализация: проблемы анализа и перспективы // Материалы Международной научно-практической конференции (13-14 апреля 2004). - Часть 1. –Усть-Каменогорск, 2004. - С. 124-138.
2. Гусева Н.В. Межкультурная коммуникация как объект рассмотрения в контексте цивилизации и культуры // Вестник Казахстанско-Американского Свободного Университета. Выпуск 2. Общие проблемы филологии. Усть-Каменогорск, 2006. - С. 80-87.



## *Раздел 5*

# **ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ПОНИМАНИЯ ПРОЯВЛЕНИЙ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ**

## ГУМАНИСТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В «СЛОВАХ НАЗИДАНИЯ» АБАЯ

Основной проблемой произведений поэтов - просветителей XIX века являются гуманистические идеалы, мечты о просвещении народа. Они ставили в центр внимания своих творений человека, его разум, достоинство и честь. К этой плеяде гуманистов-просветителей принадлежит и Абай Кунанбаев, глашатай благородных дум и стремлений своего народа, который дал казахам, да и всему человечеству, «Великое слово». «Слова назидания» представляют собой жанр вольной мысли, облеченной в своеобразную форму, где в естественном сочетании находятся гуманистическая проповедь и исповедь, философия жизни отдельного человека на фоне судеб целого народа.

По содержанию и стилю изложения «Слова назидания» - не единичное явление в истории философии и в мировой практике. По своему духу они родственны, созвучны «Книге перемен» Конфуция, эпистолам Сенеки «Нравственные письма к Луцилию», Т. Мора «Письма к незнакомке», философии М. Монтеня, Л. Фейербаха и т.д. Хотя эти мыслители, философы лично друг друга не знали, жили в разные эпохи, но всех их объединяют одни и те же проблемы. Это извечные проблемы человека, нравственности, гуманизма. И сколько бы не было написано многообразных и глубоких трактатов о человеке, каждый мыслитель вносит свою лепту в этот бесконечный поиск человеческого в человеке. И. Кант свое время подчеркивал, что гений поднимает свой народ и человечество на новую ступень, дает новое направление в духовной культуре. Таким гением по праву является Абай, поднявший духовную культуру казахского народа и всего человечества на более высокую ступень, объединив три великих начала - казахскую, восточную и русскую духовную мысль. Поэтому нравственный и духовный авторитет Абая позволяет по-новому взглянуть на концепцию человека, гуманизма и самое главное - воспитать человечность в человеке.

Абай хорошо знаком с трудами античных, восточных, русских и европейских классиков философской мысли. Среди них сочинения Платона, Д.С. Милля, Дрэпера, Тейлора. По свидетельству ссыльного А.В. Леонтьева, Абай читал Б. Спинозу и Г. Спенсера. Гомер, Сократ, Платон, Аристотель, Ксенофонт - вот неполный перечень великих представителей античной философии, имена которых фигурируют в произведениях Абая. Ярким доказательством этого является Слово

двадцать седьмое. Знакомство Абая с философией Сократа было важным моментом на пути философско-этических исканий казахского мыслителя.

Как известно, в центре внимания Сократа и Абая были нравственно-этические проблемы. Но при всей своей принципиальной важности они не могли быть решены без решения более широких проблем философии, одной из которых была проблема об общих основаниях бытия и познания, об отношениях Бога и человека. Именно Сократ одним из первых опустил философию *с небес на землю*, ибо в центре его внимания стал человек, его нравственные добродетели. Поэтому в основу своего мировоззрения Абай, как и Сократ, ставит человека, его мораль. Вступая в заочный спор с Сократом, который считал, что люди творят зло по незнанию, Абай, как умудренный жизненным опытом человек, пишет: «Я не верю людям, когда они говорят, что совершили зло по неразумению. Скорее, это случается от слабости воли и пренебрежения к чести. А познав вкус дурного, человек не сразу освобождается от него. Не каждому дано совершить такой подвиг. Более того, трудно назвать настоящим джигитом, просто человеком того, кто потерял честь и не чувствует стыда, кто потерял над собой власть и совершает подлость» [1].

Дух Сократа незримо присутствует в размышлениях Абая о человеке, его предназначении и способах, как изменить его природу к добродетельному. Сократ считает, что «создатель сотворил человека с живой душой и всепостигающим разумом». Абай ему вторит: «человеку можно все постичь своим умом, и уступает наша мысль лишь перед одним творцом» [2]. С другой стороны, не одним лишь умом силен человек. Этический рационализм Сократа усиливается Абаем взаимосвязью воли, разума и сердца. «Что без воли и страсти сила ума? Неразумному сердцу - и в полдень тьма. Разноречье троих сумей сочетать, этой мудрости учит нас жизнь сама» [3].

Абай сумел раскрыть внутренний мир человека, проникнуть в тайники его сердца. «Все лучшие качества человека, - писал мыслитель, - такие, как отзывчивость, сострадание человеческому горю и человеколюбие - рождаются сердцем» [4]. Абай уверен, что человек становится лишь тогда мерой всех вещей, как считал Протагор, когда он думает не о своей пользе или выгоде, а в случае стремления к гармонии в нем трех начал - разума, воли и сердца. У подлинного человека воля должна быть разумной, разум волевой, а разум и воля вместе должны быть чувствительными. Поэтому, будучи единоклассником с идеей Сократа в целом, он предлагает иные способы постижения истинной и добродетельной жизни человека. Другим древнегреческим

философом, к которому обратил взоры Абай, был Аристотель. В поэме «Искандер» он создал исторически правдивый образ мудрого Аристотеля. Следуя традиции Сократа и Аристотеля, Абай выводит нравственную культуру человека из неразрывного единения знания и труда. «Лишь знанием жив человек, лишь знанием движется век» [5]. В понимании Абая, знание, наука - это начало, от которого зависят все другие стороны человеческой деятельности и, в конечном счете, формирование нравственного человека. Но только благодаря труду, считает Абай, человек достигает морального совершенства. Трудолюбие - главный смысл и цель человеческой жизни. Вместе с тем, формирование человека как личности возможно только через сближение с общечеловеческой культурой, в стремлении к прогрессивным человеческим идеалам. «Я человечность ставлю во главу», «Творить добро - долг каждого человека» [6] - так сформулированы Абаем мысли о человеке, его назначении.

Поиск логики в развитии казахского самосознания позволил Абаю поднять огромные пласты морального мира человека, выступающие в цельной форме, так как основанием для понимания духовной самобытности народа являются имманентные формы самой человечности и ее моральности. В казахском обществе духовно - нравственные ценности органически вплетены в ткань повседневной жизни и реальной практики. В Абаевской морали нет разлада с нравственным началом жизни, и поэтому она адекватно выражает ее человеческую сущность.

Абай, как Сократ и Спиноза, М. Монтень и Л. Фейербах, рассматривал человека как самую величайшую ценность. Он должен быть прекрасен и гармонически совершенен. Человек призван направлять свои мысли и поступки только к добру и высоким деяниям. Но, по убеждению Абая, человек должен быть добродетельным не по причине боязни божьей кары, как это было в философии, скажем, буддизма (принцип кармы) или взглядах Сократа (бессмертие души, которая несет ответственность за деяния тела), а потому, что он должен нести ответственность за свои поступки как перед совестью, разумом, так и перед окружающими людьми (21 слово.) Более того, в 16-ом слове «Назидания» он писал, что «казаха не очень-то заботит его непогрешимость перед всевышним» [7]. Поэтому этика Абая - это не абстрактно - теоретическое или академическая риторика. Она демонстрирует свою социальную нравственно-гуманистическую мощь, когда становится деятельностью, поступком, творением индивидуальной воли человека.

Есть у Абая и различие в подходах к самой проблеме человека. К

примеру, если Л. Фейербах доказывал, что человек есть часть природы, и что именно человек; а природа, как базис человека, должны стать универсальным и высшим предметом философии, то Абай, напротив, рассматривая анатомическое строение человека и его органов не как продукт развития природы, а как результат творческой деятельности божества, его мудрости и любви к человеку. Абай, в отличие от Л. Фейербаха, прежде всего, изучал душу, сердце, психологию человека. Иначе говоря, он стремился познать сущность человека с физиолого-психической и этической точек зрения и установить его основные отличия от животных. Но это не помешало ему в то же время, подобно Л. Фейербаху, поставить человека, по существу, в универсальный и высший предмет своей философской антропологии и морали. Но так как человек - это существо от Бога, то, с точки зрения Абая, не природа определяет нравственность человека, а вера. Он сознательно отделяет религию от Бога и веру от религии. Поэтому в его философии огромное место занимает учение о сущности истинной веры, через которое он пытался определить действенное место, цель существования и подлинную сущность человека. Более того, Абай своеобразно сформулировал те пути и средства, которые способствуют формированию истинного человека. Это целеустремленность, труд, творческое мышление, которое дает человеку возможность анализировать, сравнивать и синтезировать. «Человек утверждается на земле постигая тайны явления, строя определенные умозаключения» [8]. Рассматривая нравственность как некие установки человеческого разума, Абай не противопоставляет их естественному принципу «жить в согласии с собственной социальной природой». Поскольку разум способен управлять волей, овладевать страстями разумность, моральность человека определяется степенью возвышения его над данным от рождения «природным началом». Таким образом, следует подчеркнуть, что нравственно-философские взгляды великого Абая на проблему человека в целом представляют собой своеобразную философскую антропологию, но идущую не от человека к Богу, как у Л. Фейербаха и других западных философов, а наоборот, от Бога к человеку.

Такой подход можно обнаружить теперь у другого выдающегося представителя немецкой классической философии - Г. Гегеля. Абай, вне всяких сомнений, знал идеи великого немецкого философа, диалектика, правда, из «вторых» источников. Но, тем не менее, не будет ошибочной мысль о том, что если Г. Гегель превращает спекулятивную философию в логику теологии, то Абай, напротив, логику теологии, коль она у них вообще существует, превращает в своеобразную спекулятивную философию.

Отправным пунктом рассуждений Абая служит, как известно, доктрина о сотворении мира Всевышним - всемогущей и совершенной субстанцией. Бог Абая - это творец, создатель, но не Владыка. Поэтому возможности человека, в отличие от всемогущества Аллаха, ограничены: «Мы не создатели, а смертные». Однако вместе с тем человек, по Абаю, есть вершина божественного акта творения, любимое детище творца, владыка всего живого на земле, наделенный разумом и действующий целенаправленно. Человек не должен пассивно подчиняться «воле Господа», примиряться со злом и несправедливостью, покоряться своим пороком. Будучи наделенным разумом, человек - внутренне активная сущность, способная многого добиться «своими стараниями и усилиями». Поэтому человек, по Абаю, может и должен стремиться «уподобиться Богу», двигаться по «указанному им пути». Вместе с тем, красота и «удивительная гармония сотворенного мироздания» заключены не в том, что мир изначально совершенен в раз и навсегда неизменной данности, а в том, что он создан способным к совершенствованию. Иначе говоря, отвергая провиденциализм и фатализм, Абай приходит, хотя и окольными путями, к заключению, что человек по природе своей деятелен и способен к самосовершенствованию, а вместе с ним совершенствуется и весь миропорядок.

Внимательное изучение источников убеждает в том, что религиозность Абая носит больше фейербахианский характер, чем ортодоксально коранический. Абай не был религиозным догматиком, в религии он искал ответы на морально-этические вопросы.

Говоря о мире в целом, Абай констатирует: «Мир не стоит на месте, жизнь и сам человек также не остаются в неизменном состоянии. Всему сущему суждено непостоянство. Все изменяется, кроме Аллаха». Абай сумел по своему раскрыть внутренний мир человека, проникнуть в глубокие тайники его сердца. «Все лучшие качества, - писал Абай, - такие, как отзывчивость, сострадание человеческому горю и человеколюбие - рождаются сердцем», «творить добро-долг каждого человека» [9]. Эти черты не несут в себе печать идеологической, национальной окраски, а являются общечеловеческими. Осознание реального мира и личной ответственности каждого в мире - вот главное, обретенное великим Абаем и оплаченное гениальным творчеством, всей жизнью. Тем самым, Абай вносит определенный вклад в гуманизм человечества. Вслед за Конфуцием, утверждающим, что все люди равны по своей природе, а различаются они в ходе воспитания, Абай подчеркивает, что человек не является злым или добрым, несправедливым или милостивым от рождения. Тем или другим он становится не только под влиянием своего окружения, но и под влиянием

своих современников. «Человек - дитя своего времени. Если он плох, в том виноваты его современники», - отмечает Абай [10].

Вместе с тем, Абай подчеркивал, что основой высших нравственных качеств человека являются воля, чувство и разум, а объединяет их жажда знаний, наука. Если «страстно полюбишь науку и сами знания будешь считать подарком, то они дадут тебе высшее блаженство»; «Просвещение полезно и для религии», - отмечает он. Вместе с тем, Абай считал, что способность познавать мир - это не дар божий, а результат человеческой деятельности, что «ум и знания являются плодами трудовой деятельности человека» [11]. По Абаю, только тот может называться настоящим человеком, кто разумен, трудолюбив, справедлив, образован, культурен и честен. Эти назидания Абая о знании, науке, культуре не теряют своего актуального значения и смысла в наши дни, так как, к великому сожалению, и три вещи, которые унижают человека – «невежество, ленность и злодеяния» - существуют и в нашей сегодняшней непростой жизни. Быть может, изменилось только содержание, но суть остается той же самой. С точки зрения Абая как философа-просветителя «невежество - отсутствие знаний, а без знаний ничего не приобретается в этом мире» [12]. Ленность - враг человечества. Оно, во свою очередь, рождает покорность, бесстыдство и нищету. Тот, кто все время норовит сделать людям зло, теряет свою человеческую сущность и превращается в зверя» [13]. Поэтому, говоря словами великого Абая, человек должен «иметь ума хотя бы настолько, чтобы противостоять этим порокам и стать знающим, что бы быть в жизни энергичными и справедливыми». Важнейшую цель знания, науки Абая видел в очеловечивании человека. «Не раскрыв для себя видимых и невидимых тайн Вселенной не объяснив всего себе, человеку не стать человеком» [14]. Таким образом, говоря о лучших качествах человека, Абай как истинный философ, диалектик подчеркивал, что кроме добра, трудолюбия, справедливости, дружбы и т.д. встречаются их противоположности: зло, ленность, коварство, невежество, алчность и т.д.

Нравственные, гуманистические проблемы о судьбе простого народа проходят красной нитью через многие произведения Абая. Так, в «Словах назидания», слове третьем, Абай размышляет над вопросом: в чем кроется причина разрозненности казахов, их неприязнь и недоброжелательность друг к другу? Откуда, когда вошли в кровь гордого степняка праздность и ленность? Пороки эти от того, что люди, с точки зрения Абая, озабочены только одним - как можно больше завести скота и стяжать тем самым почет у окружающих. Когда бы они занялись земледелием, торговлей, стремились к науке и искусству, не

произошло бы этого. Абай верит, что настанет день, когда среди казахов исчезнут сплети и вражда, когда они усвоят искусства и ремесла других народов, когда они овладеют знаниями. Только осознанный, творческий труд облагораживает человека, способствует его духовному обогащению. Людей, живущих честным трудом, Абай называет «святыми людьми».

В современный период экономического кризиса, нравственного и правового упадка не надо ждать «с вожделием помощи неизвестно откуда», не следует терять человеческого достоинства, справедливо отмечал Абай. «Здоровый человек, не тьяни с унижением руку, а трудись. В этом гарантия, что не останешься в ничтожестве, а будешь достойно носить высокое звание человек» [15]. Только так, считает Абай, накапливается собственный опыт нравственного поведения, вырабатываются устойчивые позитивные привычки и черты характера. Таким образом, философия и гуманизм Абая - это вектор нравственности современного человека. Его взгляды на человека придают конкретность, действенность и практическую полезность. Ибо человек в творчестве Абая проявляет себя во всех социальных ролях и статусах (учитель и ученик, мужчина и женщина, верующий и т.д.), в отношениях к власти, религии - тогда раскрываются человеческие пороки и добродетели.

Критикуя эмпирически существующего человека, Абай разработал идею подлинного и истинного человека, формируя пути и средства такого человека. Во-первых, это целеустремленность, благодаря которой мобилизуются все душевные и физические силы человека для достижения поставленной задачи, во-вторых, деятельность и труд, которые являются не только необходимостью в человеческой жизни, но и выступают условием формирования личности.

Абай, понимая мораль как общественный регулятор поведения людей, предвидел возможность противоречий между обществом и личностью. Поэтому человек должен обратиться внутрь самого себя и там искать основу для выбора линии поведения. А это означает, что необходимо признание личностного начала в нравственной жизнедеятельности, предполагающей сознательное и ответственное поведение человека. Способность понять другого человека увидеть себя в другом и научиться жить с другими людьми было образом жизни Абая, лично практикуемой линией поведения.

Приобщение к духовному миру Абая не может пройти бесследно, получить отзвука в собственной душе. Сегодняшняя быстротекущая жизнь, полная всякими противоречиями и катаклизмами, не должна заглушить в каждом из нас потребности стать настоящей личностью,



достойной того, что провозглашал Абай: «Адам бол!» - «Будь (стань) человеком!» В этой максиме выражен гуманизм и не потерявшие смысл прогрессивные чаяния всего человечества. О чем бы Абай не писал, везде и повсюду он следует этой формуле.

Нравственный императив Абая «Адам бол!» имеет универсальный характер, ибо он обращен не только и не столько к человеку, а к человечеству в целом, он обременен человечностью, ибо в нем интегрированы все человеческие добродетели. Философское, нравственно-гуманистическое учение Абая представляет собой синтез многообразных положительных моральных свойств разных этносов, поэтому значение этого учения и его действенность не имеют предела в социальном, духовном и культурном пространстве и времени. Призыв Абая быть, стать человеком выражает предельно общие основания мировоззрения, фундаментальную суть человеческого бытия, присущую в одинаковой мере всем народам. Он направлен не только вовне - для других, но и вовнутрь, то есть имеет нравственную сторону, ибо признает за субъектом свободу поступать согласно своему разумению и убеждению. В этом и состоит специфика философской мысли Абая, хотя способ ее проявления может быть разнообразным.

В «Словах назидания» Абая принцип «Адам бол!» изложен в понятийной форме. Анализируя такие понятия, как хвастовство, лживость, вражда, клевета, ленность, воровство, обман, эгоизм и т.д., Абай учит, что все это то, чего не следует делать для того, чтобы стать человеком. Говоря о таких понятиях, как честность, справедливость, дружба, разумность, человечность, трудолюбие, совесть, честь, стремление к познанию и т.д., Абай учит, что все это то, что следует делать, для того, чтобы стать, быть человеком. Он прекрасно понимал, что истина, правда может быть открыта людям лишь тогда, когда они сходятся в общем признании принципа «Будь человеком!», ибо главной ценностью в мире и главным его творцом является именно человек. Поэтому образ его жизни и деятельности должны быть ответственными, достойными, иначе вряд ли можно построить общество, проникнутое чувством уважения к человеку «Если хочешь жить достойно, живи трезво, опираясь на свою силу, трудись, и земля принесет тебе свои плоды и не оставит тебя в ничтожестве» [16].

Нравственная философия Абая в значительной мере носит дидактический характер и нацелена на то, чтобы освободить простого казаха от моральных пороков и привить ему стремления к знаниям и культуре, честности, трудолюбию и т.д. Он пытается дать своеобразное философско-теологическое обоснование необходимости гуманизации общественных отношений. Абай искренне верил, что в его беспокой-

ный и запутанный век наставление, назидание является единственным возможным способом формирования человека как Человека.

Предметом исследования Абая является не только человек, но и человечность. В этом плане не случайно М. Ауезов отмечал, что «Когда мы обращаемся к Абаю, бесспорным является то, что у него есть многообразные, разнокачественные, глубококомысленные суждения о проблемах, имеющих прямое отношение к философии человека и человечности» [17]. Человечность у Абая является тождественной нравственности, духовности и находится достаточно далеко от предметности, «тварности», что говорит о двойственности и противоречивой природе человека. Эта двойная стандартность человека подвигает его к дальнейшему развитию своих сущностных сил, когда постоянно присутствует его стремление к реализации своей духовности и все более отодвигается предметное измерение бытия. Как справедливо отмечает Орынбеков М.С., в этом аспекте взгляды Абая созвучны взглядам русских философов В. Соловьева, П. Флоренского, Н. Бердяева, с их весьма характерным, упорным пониманием идеального как движущей силы и материального как преображенно - слитного с идеальным. Здесь, по существу, в диалектическом единстве выступают религиозная, нравственная и человеческая ипостаси с одновременным восхождением к идеальным способам существования и отходом от эмпирии бытия. Таким образом, религиозность, совестливость и нравственность у Абая органически вытекают друг из друга и перерастали в духовность как таковую, его культуру. Призывая соотечественников к нравственности и гуманизму, Абай был противником слепого подражания и копирования чужого опыта, а проповедовал брать все положительное и творчески применять, что не противоречит духу народа, которое прошло практическую апробацию и дало положительные результаты в историческом опыте других народов.

Философское прочтение «Слов назиданий» проводит еще к одному важному выводу: гуманизация общественных отношений невозможна без высокого уровня культуры. «Двадцать пятое слово» целиком посвящено размышлению о значении русской культуры и науки для просвещения казахского народа. «Нужно учиться, чтобы узнать то, что знают другие народы, чтобы стать равным среди них, чтобы стать защитой и опорой для своего народа». «Духовные богатства, знания, искусство и другие несметные тайны хранит в себе русский язык». «Русская наука, культура - ключ к мировым сокровищам. Владению этим ключом все другое достанется без особых усилий» [18]. Трудно переоценить значение этой программы для просвещения казахского народа, для его исторически сложившей дружбы с русским

народом и приобщения к его культуре.

Вместе с тем, приближаясь к постижению исторического человека («человек - дитя своего времени»), подвергающегося воздействию среды («если он плох, в том же виноваты и его современники»), Абай все же не вырвался из тисков просветительской идеологии, апеллируя к силе знания и к передовой просвещенной личности, которая должна направить толпу «на путь истины». Поэтому во взглядах Абая гениальные прозрения и плодотворные догадки соседствовали с определенными противоречиями и заблуждениями, обусловленными историческими особенностями эпохи и социального кругозора. Из этого следует сделать вывод, что нельзя идеализировать Абая, представлять его суждения и взгляды как готовые рецепты, требующие непреложной реализации в сегодняшней действительности. Абай, как и другие выдающиеся умы человечества, нуждается не в безоглядной апологетике и искусственном «притягивании» к современности, а в целостном и объективном научном исследовании своего творчества. Наследие Абая, благополучно избежав натиска классово-идеологической идеологии, тем самым сохранив свое общечеловеческое содержание в духовной культуре мирового сообщества, не только не утратило своего значения в наши дни, но и приобрело новую силу звучания, и требует дальнейшего творческого исследования.

Современники и не могли подозревать, как будут восприняты и интерпретированы «Слова назидания» Абая в XXI веке, какую вдохновляющую идею вложил он в свои мысли. Как метко в этой связи подметил Ф. Тютчев: «Нам не дано предугадать, как наше слово отзовется». И, тем не менее, взгляды Абая созвучны основным реалиям современного информационно-технологического общества, нынешней рыночной экономике во всех ее многообразных аспектах. Это можно объяснить тем, что текст философа-просветителя, согласно парадоксу Ф. Шлейермахера, со временем наполняется более глубоким смыслом, чем сам он предполагал в свое время. То есть для каждого мыслителя предопределен свой срок вхождения в мировую культуру, когда потомки открывают для себя заново духовный мир предшественника в соответствии с запросами современной эпохи. Таким образом, творческое наследие Абая - это, выражаясь словами Х. Борхеса, «сад расходящихся тропинок», и, каждый раз возвращаясь к истокам, открываешь заново глубинные замыслы философа, просветителя - гуманиста.

Величие Абая выразилось в том, что он в своем социально-философском творчестве, наперекор всем «мерзостям бытия» и трагизму судьбы, поднимал на небывалую высоту стойкость духа человека,

внедрял в сознание своих современников надежду на лучшую жизнь. «Мир Абая - наша путеводная звезда... По ней мы определяем свои главные ориентиры», - отмечал Н. Назарбаев. Гениальные творения Абая служат духовному единению национальных культур полиэтнического Казахстана, мощным генератором социальной общности, имя которой - народ Казахстана. В этом видится, с одной стороны, непреходящий смысл философских, нравственных идей великого мыслителя, с другой, необходимость глубокого и систематического изучения его творческого наследия, волнующие ныне наших современников, ибо в них находят созвучие с сегодняшним днем.

Нравственно-гуманистическое наследие, оставленное великим просветителем, является надежной опорой в деятельности по всесторонней модернизации казахстанского общества. К примеру, идеи выдающегося китайского философа Конфуция убедительное тому подтверждение. Ибо Конфуций проповедовал гуманизм как средство достижения гармонии и справедливости. Современная китайская интеллектуальная элита отмечает, что этика - гуманистическое учение Конфуция, его творческое применение сыграло большую роль в экономическом рывке не только Китая, но и Сингапура, Гонконга, Тайваня, Южной Кореи. Порядок, четкая организация, трудолюбие в сочетании с непреклонной верой в конечный успех - конфуцианское происхождение этих, да и многих других слагаемых триумфа в вышеуказанных странах не может вызвать сомнения. Следует отметить, что применение идей Конфуция позволило дать животворные победы экономического прогресса даже в условиях авторитарного правления. И кто знает, на что способны нравственно - гуманистические идеи Абая, в центре которых поставлен принцип «Адам бол!» («Будь, стань человеком!») в условиях демократического, суверенного Казахстана.

Таким образом, изучение нравственно-гуманистического, философского наследия Абая приводит к выводу о том, что оно может в значительной мере помочь современным политикам, всей общественности в решении многих сегодняшних проблем становления многонационального Казахстана, укреплению его суверенитета, стабильности и межнационального согласия. «Залог благополучия - в работе, залог прогресса, благоденствия страны - в единстве» [19]. Именно взаимопонимание, межнациональное согласие, гуманизм и культура общения, консолидация общества во имя процветания нашей общей Родины - вот главная цель всех здравомыслящих людей. Глубоко прав Абай, что только «в гармонии и чистоте человеческой жизни и заключается смысл существования великого мира» [20].

## Литература

1. Абай. Слова назидания. - Алма-Ата, 1970. - С. 39-40, 59.
2. Там же, С. 43-46.
3. Кунабаев Абай. Избранное. - Алма-Ата, 1995. - С. 181.
4. Абай. Слова назидания. - Алма-Ата, 1993. - С. 30-31
5. Там же, С. 38, 64.
6. Там же, С. 19.
7. Там же, С. 29, 34-35.
8. Там же, С. 18-19, 85-88.
9. Там же, С. 29, 43.
10. Там же, С. 58.
11. Там же, С. 85-88.
12. Там же, С. 18.
13. Там же, С. 75.
14. Там же, С. 75-76.
15. Там же, С. 52-53.
16. Там же, С. 29.
17. Ауэзов М.А. Абай Кунанбаев. Статьи и исследования. - Алма-Ата: «Наука», 1987. - С. 171.
18. Абай. Слова назидания. - Алма-Ата, 1993. - С. 39-40.
19. Ассамблея народа Казахстана: история двух десятилетий. - Алма-Ата, 2015. - С. 206-222.
20. Абай. Слова назидания. - Алма-Ата, 1993. - С. 48.

**Суханов В.Н.**

## **ФИЛОСОФИЯ ФИХТЕ В РАЗРЕШЕНИИ ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИЗАЦИИ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА**

Разработка проблемы гуманизма и гуманизации немислима без обращения к немецкой классической диалектике. В педагогическом процессе эта проблема стоит особенно остро. Вопрос о принципиальной смене парадигмы педагогики в сторону гуманизма поднимается и всесторонне разрабатывается современными творческими философами [1]. В настоящем исследовании хотелось бы заострить внимание на трансцендентальном аспекте образовательно-педагогического процесса, а соответственно обратиться к плодам деятельности выдающегося немецкого философа Иоганна Готлиба Фихте.

Для начала надо отметить, что не только теория, но и вся жизнь

немецкого мыслителя была напрямую связана с проблемой свободы. Истоки такого верного и творческого служения одной теме лежат как в современной философии действительности, раздираемой революционными противоречиями, так и в абсолютно верном духовном основании, из которого вырос Фихте, и которое впоследствии Гегель обозначит как обязательное для любой философии. «Его первым любимым мыслителем был Спиноза, который для многих пытливых умов той эпохи был образцом системности и последовательности мысли... Однако системность учения была куплена Спинозой дорогой ценой – ценой отказа от признания наличия у человека *свободной воли*. Данный аспект станет в итоге исходным пунктом в процессе переосмысления отношения молодого философа к своему первому кумиру» [2, с. 220]. Студентом Фихте боролся за свободу своей страны, будучи «профессором Йенского университета, он ратовал за право студентов свободно исповедовать любые религиозные убеждения, за что в 1799 г. был отстранен от преподавания по обвинению в атеизме и затем уволен. Наконец, в период наполеоновских войн он возглавлял сопротивление» [2, с. 221].

И жизнь, и образование буквально «вытаскивали» Фихте стать духовным преемником Канта. «“Я понял Канта лучше, чем сам Кант”, – это парадоксальное заявление Фихте вполне могло бы стать эпиграфом ко всему его творчеству» [2, с. 221]. Что же такое принципиальное увидел у Канта Фихте, и что не мог разглядеть Кенигсбергский мыслитель? «Еще в студенческие годы, познакомившись с философией Канта, предложившего... радикально новую концепцию разрешения дилеммы *свободы и необходимости*, Фихте стал не просто сторонником, а яростным пропагандистом теории мэтра» [2, с. 221]. Справедливости ради отметим, что самому «мэтру» такая «яростная пропаганда» пришлась вовсе не по душе. И это понятно, ведь одно дело фиксировать антиномии, а другое дело их разрешать, да еще таким радикальным способом, как это предлагает Фихте. Напомним содержание третьей антиномии чистого разума, вокруг которой билась мысль преемника Канта. Тезис. «Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире» [3, с. 353]. Антитезис. «Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы» [3, с. 354]. В абсолютном согласии с правилами логики, Кант доказывает как наличие «трансцендентальной свободы, без которой даже и в естественном ходе вещей последовательный ряд явлений на стороне причин никогда не может быть завершен» [3, с. 354], так и полную абсурдность существования трансцендентальной (мыслимой) свободы. Могла ли такая

позиция удовлетворить революционно настроенного Фихте? Есть только свобода, и она должна сама себя обосновать! С необходимостью свобода подчиняется только тому, что сотворила сама. Вместо Кантовской антиномии Фихте предлагает логический круг. Это ли не революция в познании? Но, к сожалению, из ученых революционный вклад Фихте в науку понял лишь Гегель. И если над Кантом Гегель едко и зло иронизирует, правда, отдавая дань и его заслугам, то о Фихте Гегель говорит исключительно в уважительном ключе, хотя, конечно, и критикует своего предшественника за субъективный идеализм. Фихте, также как и Декарт, начинает с положения «Я мыслю, следовательно, существую», но «исходя из совершенно других потребностей и требований, чем Декарт, так как из этого «я» он хочет вывести не только бытие, но и дальнейшую систему мышления. Ибо, согласно Фихте, «я» есть источник категорий и идей, а все представления и мысли суть некое синтезированное многообразие с помощью мышления. Таким образом, в то время как у Декарта за «я» следуют другие мысли, которые мы только преднаходим в нас, как например мысль о боге, природе и т.д. Фихте сделал попытку дать философию, вылитую совершенно из одного куска, не заимствуя ничего извне, ничего эмпирического» [4, с. 520]. При этом Гегель сразу оговаривается: «с этой мыслью Фихте сразу же вносит неправильную точку зрения» [4, с. 520-521]. И далее поясняет, в чем эта «неправильность». «“Я” достоверно, в нем нельзя сомневаться; но философия хочет понять истину. Достоверное представляет собою субъективное, а так как оно должно продолжать быть основанием, то и дальнейшее остается субъективным, и никак нельзя освободиться от этой формы» [4, с. 521]. К чести Фихте, философ если не понимал, то интуитивно чувствовал слабость системы, построенной лишь на субъективном основании, поэтому в течение всей жизни совершенствовал и переиздавал свое «Наукоучение». Все больше и больше мысль Фихте тянулась к своей первой философской любви, и не случайно «последний период его творчества называют «закатным спинозизмом»» [2, с. 220].

Совершив краткий экскурс в историю философии, вернемся в действительность современного образования и разберем педагогический эксперимент, проводимый в Московском Институте Электронной Техники профессором философии Г.В. Лобастовым в 2011-2012 учебном году. Исследуем парадокс того, как в педагогической практике обнаруживает силу и мощь учение, в котором «нет ничего эмпирического». Вот что пишет об этом сам автор эксперимента. «Что в этом мире можно найти более гибкое, чем свобода? Она прямая противоположность необходимости. Прямая противоположность той од-

нозначной, простой и примитивной причинности, которая *Лапласом* была понята как господствующая в мире. Причинности, не допускающей случайности и потому легко исчисляемой. Попробуйте исчислить свободу, детскую игру, воображение художника! Выразить с такой же точностью, как делает это математик. И тогда поймете, что пара банальных распространенных фраз про, например, интуицию, любовь, добро, красоту и т.д. никак интуицию и прочее не схватывает. Что банально-примитивные представления, живущие на уровне предрассудка, всего лишь устойчивые заблуждения. Разрушить предрассудок и остаться в себе, не потерять с этим разрушением себя, – это значит выйти на уровень рассудка. Рассудок, конечно, не весть что, но все-таки сознающая себя вменяемость. Освободиться от заблуждений - значит удержать себя в позиции свободы. Этой универсальной формы» [5, с. 300-301]. Выделим из рассуждений профессора противоречие в духе третьей антиномии Канта. Тезис – все предопределено (Лаплас). Антитезис - в мире есть свободное творчество, не подчиняющееся жесткой детерминации. Эти две позиции приравниваются, и обговариваются условия, при которых уравнение можно разрешить. «Но свобода ваша, чтобы быть свободной от тех самых искривляющих воздействий всяческого рода обстоятельств и условий, должна с ними, с этими условиями, совпадать: уравнение свободы и необходимости должно быть разрешено. И, как в математике, должно быть показано, при каких условиях и при каких значениях неизвестных и известных постоянных и переменных. Не найдете этих условий – останетесь в предрассудках противоположения свободы и необходимости» [5, с. 301].

В уравнении отождествляются меры свободы и необходимости, поэтому вполне резонен вопрос автора эксперимента. «Откуда вообще возникает мерность бытия? Почему глупо измерять душу килограммами, а человека обезьянами? Здесь должны быть какие-то другие меры. Они, эти другие меры, в философии, к счастью, давно выявлены. Но их ведь тоже надо вывести – чтобы понять. И вывести по логике той необходимости, с которой они входят в мир и живут там. Как мое сознательное отношение к человеку как человеку. Мера, которая позволяет мне судить, какова величина человечности в человеке» [5, с. 301].

Г.В. Лобастов четко говорит, что меры человечности, обнаруженные в истории философии, чтобы быть понятыми, должны быть выведены самими студентами, поэтому и суть эксперимента - в начальном абсолютном отсутствии каких-либо мер бытия. «Необходимо занять позицию субъекта, обладающего абсолютной свободой и бес-



конечной способностью творения <...> Занимая эту абсолютно-универсальную позицию, вы должны суметь абстрагироваться от всего того, чем обладаете, – кроме способности творения. И больше ни в вас, ни «где-либо» ничего нет. Даже того, из чего бы можно было что-либо сотворить. И ваша чистая свободная способность творить – всего лишь возможность творчества. Чтобы творить, она сначала должна сотворить самое себя как действительную способность. Сама себя сделать определенной. Вне всякого бытия, а только в самой себе. То есть в чистом ничто, в котором вы, как в виртуальном пространстве, «проектируете» все, на что способна ваша творческая способность... Ваша абсолютная свобода ограничивается только необходимостью творения» [5, с. 302].

Как ни странно, это задание, несмотря на историей утвержденное свободомыслие студенческой аудитории (в отличие от начальной и средней школы), оказалось довольно трудным для понимания. «Не сразу все поняли суть этого задания. В этом, разумеется, проявлялась как способность (неспособность) входить в смысловое содержание текстов вообще, так и способность (неспособность) представляющего воображения, превращающего бытие в ничто: абстракция абсолютной свободы предполагает полное самоопределение, а потому исключает все, что может выступить внешним условием. Условия своего движения она должна породить из себя, создать, сотворить их своим действием. <...> Это проблема сугубо логическая, но разрешение ее необходимо, чтобы выстроить начало самой логики. Ведь не только Парменид, которого Гегель считает действительным началом исторической философии, но и сам Гегель – как раз воспроизводя своей наукой логики исторический путь саморазвития действительности, действительности мышления – начинает с бытия, равного ничто. <...> Именно эта проблема тождества противоположностей и оказывается недоступной для школьно-студенческого ума. Да и профессорского, кстати, тоже. Начиная с ничто, только ничто и получишь. Из ничего ничего не возникает. А начнете с бытия, вы это бытие уже допустите, и будете вынуждены внутри него искать себя, точку опоры, точку отсчета, из которой – как современная космология – вынуждены будете выводить все определения этого самого бытия. По определениям бытия и пойдет ваша познающая мысль. Только мысль о мысли сама для себя вдруг обнаружит свое отличие от бытия. И от небытия. И увидит в себе исходное начало движения (познания) и бытия, и отличного от него, противоположного ему, небытия» [5, с. 302-303].

Мысль о мысли... К сожалению, для многих людей это словосочетание не больше, чем словесная эквилибристика, тавтология. И да-

же для ученого мира. И обвинения ученых, в том числе и ученых - философов, будут выглядеть, на первый взгляд, вполне резонно. Какой смысл разрешать (да тем более еще и поощрять!) студенту писать свою собственную картину мира? Это же будет «полная чушь»! При чем здесь мышление? Да еще о мышлении? Да для того, чтобы философия стала мышлением о мышлении – скажет философ - профессионал – эта героическая наука столько всего сняла! И религию очистила, и натурфилософию преобразовала. Поэтому и надо сначала изучить этот героический путь, внимательно исследовать все глубины и рифы, так как это делает умный лоцман, а уже потом вести корабль своей души по знакомому фарватеру. А иначе ты потеряешь самое дорогое – то, о чем говорил Платон в «Протагоре».

Возражения вполне резонны и, на первый взгляд, справедливы. Основываясь на них, эксперимент можно выставить как «профессорскую блажь». Но не будем торопиться с обвинениями, а рассмотрим более детально, почему преподаватель предложил студентам занять фихтеанскую позицию, и почему «не сразу все поняли суть этого задания».

Г.В. Лобастов предлагает студентам не взбрыкивать и оригинальничать, не быть симулякром абсолюта, а абсолютом стать, занять позицию господина Бога, писать свою и только свою книгу Бытия. Профессор предлагает не внешнюю абсолютную истину, а отталкивается от того, что есть. А что есть? Есть лишь способность быть частичным человеком. Есть логическое основание, оправдывающее эту способность – все относительно. Есть абсолютная неспособность осуществлять рефлексию своей деятельности с позиции всеобщего основания. То есть профессор отталкивается от трех абсолютов, которые в обществе победившего релятивизма все-таки существуют. И делает революционный педагогический ход – предлагает создать представление не своей частичной деятельности, а выдумать, сотворить всеобщее основание. Ты должен творить (писать). Ты господин Бог. То, что ты сотворил, и есть ты сам.

Оказалось, что занять позицию господина Бога не так-то просто, поскольку в реальной капиталистической действительности его нет. Точнее, он есть, но как внешний студенту духовный институт, ничего не имеющий общего с его специализированной деятельностью. Такая ситуация в современном мире обычно фиксируется как «сплошное картезианство» – все духовные абсолюты обитают в субстанции абсолютно чуждой реальному миру. Отсюда и социальная шизофрения – в сознании человека живут два Я, никак не состыковываемые друг с другом. Сознание мечется, возникают «непонятки», – зачем вообще

нужно образование, когда «надо трясти»?

У студентов эти метания еще не вылились в четкую позицию, что вся наука – это ненужный для жизни «метафизический балласт». Поэтому и возможен шаг от Декарта к Фихте в системе образования. Поэтому и нашлись смельчаки, с энтузиазмом воспринявшие эксперимент. «Я не могу не писать, зато писать могу все, что хочу, если не боюсь увидеть после в написанном себя. Это немного странное ощущение опять вернулось и чуть было не затормозило меня на пути к цели. Сигнализация за окном, постоянные опечатки. Сосредоточься! Так что еще важного? Никаких чувств, только мысли. Иначе я сам начну разочаровываться в себе, да и преподавателю покажется, что я ничего не усвоил. Я же всемогущ, я могу думать за преподавателя» [6, с. 271]. Студент абсолютно верно схватил – «если не боюсь увидеть после в написанном себя». Но жажда «думать за преподавателя» оказалась сильнее. Уверен, в более взрослой аудитории (30-50 лет) этот эксперимент даже бы и не начался. Нет, ты, конечно, можешь думать за своего начальника, но только за деньги и в рамках обозначенной твоей узкой специализацией темы. Здесь же совсем другое. Студент обладает потенцией к абсолютно бесполезному, с точки зрения окружающего его взрослого прагматического мира, делу творения всеобщего образа Бытия, делу обретения сознания и самосознания.

И здесь действительно нужна смелость. Если взглянуть на себя с позиции господина Бога, а не с позиции своего вершка, то можно увидеть то, что увидел Дориан Грей... Отметим, что этот взгляд с позиции абсолюта осуществляется без всяких нотаций, назиданий, призывов к нравственному самоусовершенствованию. Именно в этом революционное зерно философии Фихте по отношению к Канту. Логико-методологический аспект философии Фихте не был осознан советской философией, а соответственно, и советской педагогикой. По существу, вся советская идеология была лишь кастрированной философией Канта, припудренной марксистскими лозунгами. Кастрированной – поскольку без всякой потенции к снятию. Лишь совершенствование ради совершенствования... Но зачем мне нужна эта вся «таблица умножения», если я не сам ее сотворил?! Зачем мне нужны Маркс, Макаренко, Ильенков, Гегель, если я не творю их каждый день в моей деятельности?!

Ведь действительно, если взглянуть на себя с точки зрения Маркса, как внешнего абсолюта, то легко можно подобрать цитату, убивающую эксперимент напрочь. Вспомним классическое из «Капитала». «В некоторых отношениях человек напоминает товар. Так как он рождается без зеркала в руках и не фихтеанским философом: «Я есмь я»,

то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем, и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода «человек»» [7, с. 62 прим.].

Человек рождается действительно не фихтеанским философом. И действительно, поначалу смотрится в другого человека как в зеркало. Но глупость воспитания, «затачивающая» ребенка под определенную профессию, приводит к тому, что ученик перестает видеть в другом человеке себя. А во взрослом состоянии и подавно! Глупость воспитания – это следствие предельного разделения труда в производстве. Зеркало тускнеет, а затем полностью перестает отражать. Павел (сапожник) видит в Петре (профессоре) только Петра. Петр видит в Павле только Павла. Отражение заканчивается. Потому и марксистская практика заходит в тупик, поскольку, объединившись, рабочие не могут увидеть в товарище себя. Аптекарь увидит в слесаре только слесаря. Потому и вся коммунистическая практика только количественная – кто больше расклеил листовок, кто больше провел семинаров с цитированием Маркса. Но, как это не обидно деятельным членам коммунистических партий, цитаты из Маркса просто повисают в воздухе. Поэтому так и злободневен этот педагогический эксперимент, поскольку – отметим еще раз – не только Маркс, но и весь духовный универсум отделен непроходимой пропастью от мира грязно - торгашеской практики.

Как и почему творчество в фихтеанском ключе (а иначе зачем эксперимент?) способно решить проблему «сплошного картезианства»? Как и почему образ, созданный в трансцендентальном поле, позволит студенту преобразовать его «мышиную» практику? Как и почему должно возникнуть противоречие в единой субстанции деятельности студента? И какое оно?

Фихте действительно понял Канта лучше, чем сам Кант. Снова углубимся в азы «Наукоучения». Вот что пишет об этом Э.В. Ильенков. У Фихте «Я сначала продуцирует силою воображения некоторый продукт, а затем начинает его рассматривать как нечто отличное от самого себя, как объект понятия, как *не-Я*. На самом же деле под видом *не-Я* оно по-прежнему имеет дело лишь с самим с собой, рассматривает самое себя как бы со стороны, как в зеркале, как вне себя находящийся объект» [8, с. 83]. То есть Фихте снимает Кантовское деление на феноменальное Я и ноуменальное Я, у него одно и то же Я и созерцает, и осмысливает сотворенное. Что и предлагает Г.В. Лобастов в эксперименте. «В комментирующих расшифровках задания по-

требовалось вполне определенно сказать, что сотворенное тобой, твоё произведение и есть то, что ты есть сам. Это твоё дело, в котором ты сам увидишь себя. Ты абсолютно свободен, создавай любую вселенную, любую логику, любые связи бытия, любую математику, любую сенсорику и экстрасенсорику. Но с чего бы ты ни начинал, ты будешь начинать бытие, начинать то, что будет бытовать и которое с самого начала будет тебя ограничивать. Все, что ты создаешь, будет твоей противоположностью, будет причиненным и причину свою будет содержать в другом, в тебе. В твоей свободе. Но выстроив то, что ты можешь выстроить, ты будешь в полной мере этим и связан.<...> Что остается от твоей абсолютной свободы? Если она сохранила себя в другом, в созданном тобою, то какую форму она вынуждена будет принимать? А если свобода вынуждена принимать некоторую форму, а эта форма будет выражать необходимость, определенную её собственным свободным творением, то – и тут знаменитый Спиноза! – как ты свяжешь свободу с необходимостью? Необходимостью, порожденной – вот ведь что получается! – свободой» [5, с. 305-306].

Конечно, легко увидеть слабость, дурную субъективность образов, сотворенных студентами, но обнаружить рациональное зерно в совместно-разделенной деятельности студентов и профессора значительно труднее. Ты должен творить! И творить всегда и во всем *только* себя! Тогда и сотворенная тобой вселенная будет только твоей. И ты несешь за неё ответственность, как Маленький Принц за свою планету. А это и есть совесть – базовая категория философии Фихте. Понятно, что совесть – категория этическая, а не логическая. В «Науке логики» Гегеля такой категории нет. Но постулат о том, что законы Истины, Добра и Красоты должны в своих пределах совпадать, заставляет нас и в законах Истины обнаружить логического двойника совести. Где же он? Где та точка, из которой берут начало все логические категории Гегеля? Это точка тождества бытия и ничто. Точка перехода бытия в ничто. Точка, где бытие абсолютно ничтожно. В обозначенном эксперименте – точка предельной рефлексии, сотворенного тобой. В этой точке, как в зерне, скрыта вся вселенная. В этой точке Фихте отождествляется со своим духовным отцом – Спинозой. В этой точке Я Фихте перестает быть чистым субъектом и становится субъектом-субстанцией. И это есть точка начала личности, истинного Я, ставшего принципом бытия.

«Итогом *теоретической* философии Фихте оказывается не просто порожденный самосознанием иллюзорный, но при этом объективный мир – этот мир оказывается и осознанным в его иллюзорности. Очень часто, в особенности в кратких учебных текстах по истории

философии, на этом месте завершается изложение его философии, а все ее содержание сводится к субъективному идеализму. Между тем, как раз в данном пункте – в пункте перехода от теоретической способности к практической – как раз и начинаются наиболее интересные разделы данной системы, далеко не утратившие своей актуальности и по сей день. Самое главное здесь состояло в том, что, вступив в эту область, Фихте обнаружил принципиальную невозможность реализации в сфере практической философии классического варианта субъективного идеализма и был вынужден искать и находить весьма нетривиальные выходы из возникших противоречий и тупиков. Поиски эти продолжались, по сути, всю его жизнь, что и предопределило серьезную внутреннюю эволюцию его учения» [2, с. 236]. Этот же путь предлагает студентам профессор Г.В. Лобастов. Отталкиваясь от поголовного, самого что ни на есть реакционного субъективного идеализма, выйти на такой субъективный идеализм, в котором заложена потенция осознания неспособности познать мир при помощи субъективного идеализма. Понятно, что этот эксперимент не может и не должен ограничиваться одним-двумя семестрами вуза. Время ему – вся жизнь – реальная предметно-преобразующая деятельность, обоснованная всеобщим образом бытия.

#### Литература

1. Педагогическое мышление: направления, проблемы, поиски: коллективная монография / авт.-сост. Г.В. Лобастов. – М.: ООО «Русское слово – учебник», 2015. – 512 с.
2. Сорвин К.В. Очерки из истории классической философии. 5-е изд., исправл. и дополн. / НИУ ВШЭ. – М.: «Русская панорама», «Творческая мастерская «БАБУР-СТМ», 2014. – 430 с.
3. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Изд-во Эксмо, 2007. – 736 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. третья. – СПб., 2006. – 584 с.
5. Лобастов Г.В. Путь в себя // Философско-психологические проблемы педагогики. - Монография. - Менделеево: «ФГУП ВНИИФТРИ». – 2014. – 318 с.
6. Калинин М.А. Муки творчества (Само-о-сознание или один мысленный эксперимент) // Философия, наука, образование. Материалы межвузовского научно-теоретического семинара, посвященного 75-летию профессора Ю.Л. Егорова / Под ред. А.И. Комарова. – М.: МИЭТ, 2012. – 282 с.
7. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. I. Кн. 1. Процесс производства капитала. – М.: Политиздат, 1983. – 905 с.

8. Ильенков Э.В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. 2-е изд., доп. – М.: Политиздат, 1984. – 320 с.

**Шелепов В.М.**

## **ИДЕЯ КУЛЬТУРНОГО ПРОГРЕССА И КОНТРАКУЛЬТУРА КАК ФЕНОМЕН ПОСТМОДЕРНА**

Общая глобальная социокультурная ситуация, сложившаяся в XXI веке, обусловлена вхождением человечества в качественно новую объективно сложную и противоречивую стадию развития, позиционируемую как «информационное» или «постиндустриальное» общество.

Стремительно совершенствующиеся информационно - коммуникационные технологии увеличивают степень насыщенности социо - культурного пространства, меняют локальный и глобальный облик культуры. Мы становимся свидетелями зарождения и распространения принципиально новых форм культуры (медиакультуры, киберкультуры, информационной культуры, экранной культуры, виртуальной реальности). В связи с этим, необходимо проблематизировать саму идею культурного прогресса, не отбрасывать, а раскрывать ее одновременно и в аспектах, и в перспективах, с тем, чтобы установить в конечном счете соотношение между понятиями «субкультурный прогресс» и «контракультура». Прогнозируемое появление и распространение в информационном обществе «новой компьютерной контракультуры» или киберкультуры, содержащей сходные черты с контракультурой 60-70-х годов («великий отказ»), технологическое манипулирование посредством интернет-ресурсов еще более актуализирует идею культурного прогресса. В дискуссиях относительно идеи культурного прогресса возникают новые моменты, порожденные столкновением современных систем ценностей.

На протяжении почти всей истории развития философской мысли в ряду с другими фундаментальными идеями существенное место занимала идея прогресса. Большая часть человечества, прежде всего мыслители, верует в прогресс как в поступательное движение человечества к одной высшей разумной цели, к идеалу всеобщего блага, искупающего все жертвы, все страдания. Гегель определял всемирную историю как «прогресс в сознании свободы, прогресс, который мы можем познать в его необходимости».

Вопрос о прогрессе – это не просто вопрос умозрения, а жизненный вопрос о судьбе человека и всего человечества, а в еще более широком плане – и всего мирового бытия.

Идея прогресса лежала у истоков идеологии, обосновавшей образование современных государств. Дискуссия по поводу, что претерпевает ли кризис идея прогресса, оживившаяся в XX веке, оказалась незавершенной. Выявились два вывода:

а) не следует смешивать прогресс с реальным развитием общества;

б) магистральной линией истории является именно прогресс.

Кризис идеи прогресса – это не кризис самой идеи, а кризис носителей этой идеи.

Говоря о прогрессе, нельзя утверждать, что будущее человечество эффективнее и более рационально будет решать свои насущные проблемы. Ясно одно – невозможно предугадать и разгадать латентный смысл истории и ее конечную цель (если она, конечно, присутствует в историческом процессе). Фактор F (futurum) довлеет над настоящим, заставляет современников обращаться в первую очередь к культурным ценностям, что позволит разрешать противоречия прогрессивного пути развития человечества. Постулировать, что «будущее и смысл истории непознаваемы» - значит отвернуться от основных вопросов сознательной жизни. Современное разочарование в прогрессе связано, в первую очередь, с обманутыми надеждами (техногенные катастрофы, интернациональные конфликты, нарастание алармистского мировосприятия и т.п.).

Прогресс культуры отличается детерминизмом социокультурных процессов и, в то же время, неотделим от ценностей. Общество развивает культуру, составляет ее основу, а культура оказывает влияние на общество. Основные элементы культурных изменений – это изобретение и распространение. Изменения в культуре вызывают изменения в обществе и наоборот. Культурный прогресс связан с изобретениями, которые приводят к преобразованию в условиях жизни общества.

Культура реально существует как исторически сложившаяся разноуровневая система, обладающая своими вещными формами, своей символикой, традициями, идеалами, установками, ценностными ориентациями и, наконец, образом мысли и жизни – этой центрирующей силой, живой душой культуры. И в этом смысле бытие культуры обретает сверхиндивидуальный характер, существуя вместе с тем как глубоко личный опыт индивида.

Таким образом, если человек создает культуру, то и культура создает человека. А в более глобальном смысле это означает, что об-



щество осуществляет воспроизводство и совершенствует себя, только наследуя и творчески перерабатывая накопленные богатства культуры.

В сложной проблематике прогресса особое место занимает проблема критериев, позволяющих говорить о восходящем развитии социально-культурных явлений. Применение общих критериев прогресса должно осуществляться с учетом имеющегося разнообразия частных критериев социального прогресса, относящихся к отдельным сферам общественной жизни. Трудности проблемы критериев прогресса связана с тем, что каждая область общественной жизни имеет свои специфические критерии прогресса. Все эти области, находясь в сложном взаимодействии, обладают относительной самостоятельностью. Поэтому выделение и изучение частных критериев имеет решающее значение для понимания качественной специфики различных социальных подсистем.

Исследование идеи культурного прогресса как теоретической проблемы, установление демаркационной линии между понятиями «культура», «массовая культура», «постмодерн» требуют выявления социальных детерминантов и специфических объективных оснований возникновения контркультуры.

Что же сейчас имеют в виду, когда говорят о прогрессе и его издержках? Что вообще такое прогресс? По смыслу, это развитие к лучшему. Но что такое это лучшее, и как может развитие к лучшему принести плохое? Тут есть две стороны. Во-первых, говоря об издержках и бедах, привнесенных прогрессом цивилизации, в содержание этого понятия вкладывают то, что считалось прогрессом (особенно экономическим и технологическим) еще в XIX веке, вернее, современную экстраполяцию этих представлений. Ведь тогда в прогрессе действительно видели путь к лучшему для человечества.

Однако нельзя однозначно сказать, какой из критериев прогресса считать лучшим, какой худшим, какое направление в развитии прогрессивно, какое реакционно. Еще Ф. Достоевский говорил: «... все можно сказать о всемирной истории, все, что только самому расстроенному воображению в голову может прийти. Одного только нельзя сказать – что благоразумно». Но, во-вторых, все вышесказанное о противоречиях прогрессивного развития, их абсолютной неизбежности, свидетельствует о том, что плата за прогресс будет всегда, как бы хорошо мы не скорректировали это понятие. И это, пожалуй, более важная сторона проблемы. В рамках материального мира человек не может преодолеть трагичность бытия. Опрометчиво было бы рассчитывать на решение всех проблем в нашем мире, на бесконфликтный

ход прогресса (даже при самом верном его понимании).

Культурный прогресс необходим и даже неизбежен. Но нет культурного прогресса вообще, поскольку он всегда носит конкретно-исторический характер. В ходе прогрессивного развития общества, становится все более разнообразной культура, созданная человеком. Культурным, освоенным, очеловеченным постепенно становится все больше географической среды (природное, биологическое, космическое окружение человека). Культура - мера гуманизации жизни людей, но в культуре есть и антигуманистическое начало: власть догмы, ритуала, обычая и т.п. Прогресс, как и любой другой механизм развития диалектически противоречив (известны негативные последствия НТП; но это означает не отказ от временных инновационных технологий, а продолжение поиска преимуществ так называемой «зеленой экономики»). Прогресс, в том числе и культурный его аспект, несет за собой шлейф негатива, отрицательных последствий компьютерной революции, становления контркультуры как феномена постмодерна.

Как ни привлекательна идея повернуть вспять прогресс с его нежелательными плодами, затормозить его акселерацию, она не осуществима. Как отметил П. Флоренский, «это попытка замазать противоречие, вместо того, чтобы взглянуть ему в глаза».

Несомненно, объективным законом исторического прогресса является создание все более совершенного общества. В истории выживали и процветали сначала наиболее сильные, жизнеспособные, находчивые как личности, так и сообщества, потом общественные структуры более широкого национального и многонационального масштаба, и, наконец, наиболее солидарные, разумные и наиболее культурные. Солидарность объединяет народы и способствует их прогрессу: разумный смысл человечества не может заключаться в бесконечной вражде, соперничестве воюющих государств, использующих друг против друга все более смертоносное оружие.

Существует точка зрения, согласно которой невозможно решать проблему критериев прогресса вообще. Эту проблему нужно рассматривать применительно лишь к определенным системам, хоть и глобального масштаба.

Без сомнения, высшее мерило прогрессивности всех общественных явлений - человеческая личность. Исторический прогресс находит свое отражение в развитии и удовлетворении потребностей человека в научном, философском, эстетическом познании мира, в развитии и удовлетворении потребности жить по благородным нормам истинно человеческой морали – морали высокого уважения к себе и другим. Существенным мерилom исторического прогресса является

возрастание свободы в ее разумном употреблении.

Под культурой понимается творческая деятельность людей, в процессе которой производится, сохраняются и распространяются материальные и духовные ценности. Культура – личностный аспект истории как процесс творческой деятельности человека, познающего объективные законы развития бытия и сознания. Можно выделить три аспекта культуры: взаимоотношение человека и природы, ценности, отношения с другими людьми. Человек и культура – есть неразрывное целое. Исходным элементом в культуре является общество, в контексте которого личность выступает как субъективный аспект культуры. Хронологически общество предшествует культуре, культура следует за ним. Общество развивает культуру, а культура оказывает воздействие на общество.

У человеческой истории нет и не может быть «конечной цели» (теологическая концепция эсхатологии все еще несостоятельна), у нее есть лишь вечное творчество. Отсюда, идея культурного прогресса закономерно включает в себя многогранную творческую активность человека. Творческий потенциал человечества постоянно возрастает, что непременно сказывается на масштабах и темпах культурного прогресса. Культурный прогресс – это прежде всего процесс становления культуры во всех ее многоуровневых проявлениях, характеризующихся восходящим и необратимым переходом от низшего к высшему, становление нового более жизнеспособного. Однако прошлое всегда преследует настоящее, сохраняется в нем латентно, несет в себе «атомы» разрушения.

Суть культурно-исторического процесса состоит в выявлении и развитии творческого потенциала индивида, его сущностных сил. Характерная черта современных западных социальных теорий – либо неявный, либо открытый отказ от понятия «прогресс», замена его понятиями «изменение», «эволюция», «развитие», «рост» или «модернизация».

Дж. Сантаяна подвергает критике линейный прогрессизм в истории философии, «ибо произошел регресс в уровне понимания материального и природного мира и самой мировой субстанции, регресс, сопровождаемый ростом научно-теоретического знания о мире. Вера в прогресс, как и вера в судьбу – чистый предрассудок, безумное представление о том, что, если какая-то идея – поступательное изменение к лучшему была уже где-то осуществлена, поскольку эта идея была силой, которая осуществлялась там фатально, то она должна тайно осуществляться везде, даже если этому противоречат факты» [1].

Прогресс есть, оговаривается Дж. Сантаяна, если искомой целью

является постижение мира. В познании человечество идет к одной определенной и ясной цели – к истине, знание дает нам все больше возможности его практического применения во всех сферах нашего бытия. Распространяясь в массах, оно просвещает, возвышает, объединяет человечество, внося свой вклад в единую культуру. Однако в целом прогресс в истории философии сопровождается соскальзыванием назад и несовместимыми движениями в противоположных направлениях. В философии не было такого прогресса, чтобы новейшие философы считались лучшими по сравнению, например, с индийскими гимнософистами или китайскими мудрецами. «Чем дальше мы отстаем на временной шкале истории философии от ее начала, тем менее значительной становится философия и менее истинной в своих фундаментальных основах» [2].

Эссе «Прогресс в философии», изданное в 1967 году, конечно, не может быть актуально воспринятое в XXI веке, хотя позиция автора заслуживает уважительного отношения, с точки зрения анализа идеи культурного прогресса сквозь призму постмодерна.

Каким же образом разноликая человеческая масса укладывается в одну и ту же штампованную форму потребителя? Здесь встает проблема нивелировки личности, ставшая в XX веке ключевой в исследовании механизма воздействия «массовой культуры» на человека.

«Массовая культура» - порождение современного общества в условиях глобализма, претендует сыграть решающую роль в развитии духовной жизни современного человечества. Она пытается конституировать сознание масс на некоем «среднем уровне», сознательно делает ставку на инерцию определенных социальных слоев, насаждая конформизм потребителя по отношению к существующей действительности.

Термин «массовая культура» возник в американской социологии в 40-х годах XX века (Д. Макдональд). Под массовой культурой понимается совокупность культурных потребительских ценностей, представляемых в распоряжение широкой публики при помощи средств массовой коммуникации в условиях технической цивилизации. Массовая культура (феномен общества XX века) создается профессионалами, однако общедоступна и ориентирована широкой аудиторией. Потребление ее продуктов не требует специальной подготовки. Это кино, печать, поп-музыка и мода – распространяются, в основном, с помощью электронных носителей.

В 1960 году в США состоялся симпозиум по проблемам «массовой культуры, где определились пессимисты и оптимисты» во взглядах на перспективу ее развития.

1. Пессимисты (Г. Маркузе, Э. Фромм) - мощное развитие массовой культуры - угроза для человеческой индивидуальности, торжество пошлости (китча). Массовая культура выполняет в обществе наркотицизирующую функцию, приводит к деструкции личности, лишает человека полноты чувств. Она превращает людей в патентованных наблюдателей жизни, а окружающий мир в иллюзорную действительность.

В социальном бытии культуры прогресс отсутствует. Человек подчинен судьбе, фатальным обстоятельствам своей жизни. Исторический пессимизм покоится на неверии в возможность прогресса общества и культуры (самих людей). Как известно, Ницше говорил о «вечном возвращении к первоисточкам». В истории имеет место не культурный прогресс, а лишь чередование повторяющихся уже однажды пройденных состояний. История культуры – это как бы некое монотонное вращающееся «гигантское зубчатое колесо». Духовная деградация человечества дает повод полагать, что прогресс больше не существует (С.Л. Франк), а цивилизация погибнет («глобальный суицид»).

2. Оптимисты (Д. Белл, Э. Шилз) – развитие средств массовой коммуникации открывает новую эру в истории человечества, ведет к подъему культуры, развивает человеческую индивидуальность. Массовость культуры – это не обязательно ее низкий уровень для примитивно мыслящих. Ведь и широким массам можно и нужно давать нечто настоящее, стремясь поднимать их к духовно высокому. Судьба культуры – в руках человека. Идея противоречивости культурного прогресса стала популярной в XXI веке, когда человечество в своем развитии столкнулось с острыми глобальными проблемами, обнаружив драматизм всей человеческой жизни. Было бы неправильным считать, что исторический прогресс являет собой какое-то торжественное шествие человечества только прямо вперед и только непременно вверх, при этом во всех отношениях. Прогресс в его чисто логическом смысле есть лишь абстракция. Развитие культуры это особенно хорошо доказывает, ведь каждый элемент культуры есть великое творение. Вопрос только в том, что люди относят к явлениям культуры, а что – нет.

Культура – это универсальный способ творческой самореализации человека через полагание смысла, стремление вскрыть и утвердить смысл человеческой жизни в соотнесенности его со смыслом сущего. Культура – это универсальный способ творческой самореализации человека через полагание смысла, стремление вскрыть и утвердить смысл человеческой жизни в соотнесенности его со смыслом сущего. Культура предстает перед человеком как смысловой мир, ко-

торый вдохновляет людей и сплачивает их в некоторое сообщество (нацию, религиозную группу и т.д.). «Культура – это воплощение, осуществление человеческого духа» (А. Вебер). Несмотря на то, что социокоды задают структуру, масштаб, контур интеллектуального поля, внутри себя культура образует бесконечный смысловой горизонт вариаций. Однако современная культурная глобализация ведет к дальнейшему вытеснению высокой культуры и полному господству массовой культуры (коммерческая, медиативная, аудиовизуальное искусство, клиповое мышление); происходит размывание культурного многообразия, установление стандартизации и унификации. Голливуд и интернет празднуют победу по всей планете.

Еще в конце XIX века идеолог «русского византизма» К. Леонтьев заговорил о так называемом «эгалитарном прогрессе», как прогрессе уравнительном, смешивающим многоцветье жизни в монотонность, однообразие, усредненность вкусов, потребностей. «Приемы эгалитарного прогресса, - пишет он, - сложны, цель груба, проста по мысли, по идеалу, по влиянию и т.п. Цель всего – средний человек, спокойный среди миллионов точно таких же средних людей, тоже покойных» [3]. Отсюда К. Леонтьев делает, на наш взгляд, вполне адекватные для современной социокультурной ситуации выводы о том, что общеуравнительное движение к процветанию невозможно. Планету заливают «бесцветная вода всемирного сознания», однообразная, унифицированная культура, лишенная национальной индивидуальности, ибо культура, как великая целостность, живет разнообразием, а не номыслием. Становление глобальной цивилизации в XXI веке ставит под сомнение господствующие ранее культурные ценности, нормы и моральные устои, создаются свои собственные системы норм и ценностей, так называемая контркультура, имеющая свою парадигму, противопоставляющей себя прежде доминирующей культуре.

Контркультура – явление примечательное по масштабу его влияния и критической направленности. Она взяла под прицел критики все стороны жизни общества (политику, мораль, экономику, религию, СМИ, образование, семью и т.д.). Контркультура – это используемое в современной социологии и культурологии понятие для обозначения комплекса социально-культурных установок, ориентаций и ценностей, оппозиционных традиционной культуре.

Термин контркультуры, как считается, ввел в научный оборот американский социолог Т. Роззак. Роззак с помощью этого термина дал либеральную оценку молодежных движений хиппи и битников, которые выступили с протестом против господствующей культуры. «То, что предлагает нам контркультура, - пишет Т. Роззак, - есть при-

мечательное отступление от давно установившихся традиций скептической светской интеллектуальности, которая служила двигателем научной и технической работы на Западе в течение трех столетий» [4].

В 60-70-е годы, понятие контркультуры получило специфическую трактовку как наименование идеологии «мятежных» социальных групп студентов и молодежи. Некоторые вульгарные проявления контркультуры выглядели как неприятие культуры вообще, т.е. как антикультура, разрушение культуры. Но в целом контркультура этого периода отразила стихийный бунт молодежи против ценностей и ориентации «массового общества» и «массовой культуры». Контркультура обычно бывает вызвана кризисным состоянием общества, дегуманизацией общественных отношений. Эта дегуманизация проявляется в принижении значимости отдельной личности, бюрократизации, отчуждении человека от общества (от политики, труда, культуры), кризисом и потерей авторитета системы образования и воспитания.

Понятие контркультуры рассматривали многие мыслители. Так, К. Мангейм связывал термин контркультуры с ситуацией переходных исторических эпох, когда происходило своего рода наложение (конstellация) стилей, нравов, приоритетов в культуре. Мангейм называл термином контркультуры тот романтизм, который сложился в конце эпохи Просвещения в Европе. Он писал о констелляции различных социальных процессов, когда возникали новые стили в искусстве, в мышлении, строилась новая логика осознания объективных социальных явлений, новые мыслительные композиции, порой совершенно неожиданные по отношению к устоявшимся принципам миропонимания.

Контркультура, согласно Г. Маркузе - это «великий отказ» («Great Refusal») от ценностей буржуазного мира, от того типа сознания, который находится в плену объективности, рациональности, секюлярности, конформизма.

Контркультура стремится к созданию «нерепрессивного» общества, которое открывало бы перед человеком возможности спонтанной (т.е. вызванной не внешним воздействием, а внутренними устремлениями) самореализации и установления свободных от диктата и меркантильного интереса отношения с другими людьми и природой.

Контркультура – это целый комплекс социально-культурных установок, ориентаций, противопоставляемых традиционной культуре. Контркультура, конечно же - тоже культура. Но она направлена против, так сказать, социального «болота» (выражение Ницше), того привычного и уже давно устаревшего, которое следует изменить. Контркультура во все времена направляла свои усилия против безразличия и

успокоенности, лицемерия, «буржуазности» и социального конформизма (приспособленчества, единомыслия).

Методы и образ действия контркультуры – это психоделие, «живой театр», massmedia, экзотическая религиозность, иррационализм. В то же время, контркультура не имеет общего манифеста, у нее нет единой идеологии, нет религиозной теории и формальной культовой практики. Презирая авторитет разума, рациональное мышление, контркультура предлагала уважать «святое безумие», «самосозерцание», интуитивное постижение, «видение» сути в непосредственном созерцании истины. Контркультура развивается под лозунгом необходимости культурных трансформаций, способных преобразовать современное «технократическое» общество.

Контркультура отворачивается от научных принципов исследования реальности, поскольку им повинуется технократический порядок жизни и исповедует антисциентизм». Контркультура выступает реакцией на бессмысленную, алогичную действительность, противопоставляет безумию безумие и абсурду – абсурд.

Контркультура охватывает не только идеологизированные и стихийные формы критического оппозиционного сознания, но и сферу практических взаимоотношений, культурных установлений, художественного творчества. Кроме того, сам термин «контркультура» используется в научном обиходе в широком значении:

- формирование новых отношений между людьми;
- формирование и принятие новых ценностей, выработку новых социальных норм, принципов, идеалов, этических и эстетических критериев;
- воспитание нового типа личности с новыми формами ее сознания и действия.

Эволюция идеалов нового радикализма нашла экспрессивное выражение в контркультуре, как средстве разрушения системы сложившихся ценностей и потребления. Контркультура – явление примечательное по масштабу его влияния и критической направленности, которое можно рассматривать как феномен постмодерна.

Программа движения контркультуры имеет много точек соприкосновения с постмодернизмом. Это радикальный плюрализм как основная структура общества, непризнание любой власти и любых нормативов – религиозных, нравственных, социальных, т.е. анархическая свобода личности. Сюда следует отнести и признание в постмодерне равноправия различных форм знания, образов жизни, образов поведения. Истина, справедливость и человечность существуют во множественном числе («больше хаоса»). Постмодерн охватывает все сферы



жизни: от искусства и культуры до экономики и политики. В качестве иллюстрации можно обратиться к манифесту русских кубофутуристов начала XX века (А. Крученых, Б. Лифшиц, Н. Бурлюк). Постмодерн – это распад единых уз знания: целое – это заблуждение.

Провозглашая себя «новыми людьми новой жизни», а искусство – средством пересоздания жизни и человека «без моралина» (морали – В.Ш.) и чертяковщины», футуристы принялись создавать «новоязыческую концепцию человека» (В. Хлебников). «Словотворчество» обращается у них установкой на создание заумного языка» как некоего последнего откровения поэтического искусства; антиэстетизм начинает граничить с грубостью и цинизмом. Проблема «зауми» - важнейшая в эстетике кубфутуризма, ибо художник, как Адам, дает всему свои имена («адамизм»). Как заявлял А. Крученых - «футуристический иезуит слова»: «Заумь - самое краткое искусство»; «заумные творения могут дать всемирный поэтический язык, рожденный органически, а не искусственно как эсперанто» [5].

Футуристическая заумь – возвращение мира и человека к их первоисточникам. «Заумь пробуждает и дает свободу творческой фантазии, не оскорбляя ее ничем конкретным». Довод в защиту «зауми»: «Ничто тут не стесняет человека и никаких сделок с художественной совестью не нужно» [6].

От смысла, затаенным в слове, оно каменеет, «заумь» же всегда нечто дикое, пламенеющее, взрывное. «Заумный язык, - поясняет В. Хлебников, - значит находящийся за пределами разума». «Слово живет двойной жизнью. То оно просто растет как растение «... и тогда начало звука живет самовитой жизнью, а доля разума, названная словом, стоит в тени, или же слово идет на службу разуму, звук перестает быть «всевеликим» и самодержавным: звук становится именем и покорно выполняет приказы разума» [7].

Ядро постмодерна - это мода, «театрализация политической жизни», «империя эфемерного» (шоу, игра, зрелище). Мироощущением постмодерного человека становится неофатализм, «гипертрофия средств и атрофия целей» (П. Рикер). Вместо этики – эстетика гедонизма, нигилизм и цинизм. Постмодернизм представляет собой своеобразный взгляд на мир, взгляд сегодняшнего человека, он занимает место отошедших в прошлое идей гегелевской диалектики, просвещения, прогресса. Выглядит это как расщепление традиционной системы текстов с четкой структурой.

Характерные черты и радикализм в постмодерне проявляются в следующем: отказ от власти всякой закономерности, распад упорядоченности, господство культурной случайности, калейдоскопичность

социального («ризомна»), распыление, рассеивание («дифференциация»). Открытость современного культурного пространства приводит к ослаблению социального прессинга и империи знаков. Срединные пограничные полосы (дизайн, реклама, медиа) усиливают гиперпривлекательность социальных образов.

Постмодернизм как новая парадигма философского мышления отталкивает от своей собственной стратегии, которая включает в себя деконструктивизм, аналитику перверсивного, принцип нонииерархии, примат интерконтекстуальности, отказ от автономии.

Отсюда, вместо традиционного понимания прогресса – «растущая сложность» (Ж. Лиотар), сконцентрированное пространство гиперреального, фантомного, игра, видимость. Мир представляется как множество фрагментов, между которыми отсутствуют устойчивые связи. Постмодерн – это ситуация безвременья, это не эпоха, стадия или фаза, а некое культурное состояние неопределенности, зыбкости, подвешенности, отложенности «на потом», когда последние основания культуры, бытия, общества уходят в тень, становятся невидимыми и исчезают вовне.

Человек в условиях постмодерна не имеет достаточно прочной внутренней духовной опоры, потому что все формы идеологии выглядят размытыми и неопределенными. Постмодерн развенчал престиж и авторитет науки, усложнив человеку проблему ориентации в мире. Постмодерный человек уже не воспринимает себя в качестве хозяина своей судьбы (неофатализм). Он вполне понимает, что слишком многое в его жизни зависит от игры случая или везения. Переживание и сопротивление субъекта социального действия как «актора» непосредственного жизнеосуществления есть свидетельство случайности.

И получается, что человек постмодерна – это существо бунтующее в поисках возвышенного, стремящееся любыми средствами избавиться от удушающих объятий одномерного, однообразного, тоталитарного мира. Человек лишь в том случае может понять существующие общественные нормы, если он постоянно от них отодвигается. Или, как предполагает Ж. Деррида, «деконструирует» их. В то же время современное «информационное общество» зарождает социокультурные предпосылки для возникновения иной «компьютерной» контркультуры, которая содержит в себе нигилистические тенденции к традиционно устоявшейся культуре XX века.

На основании изложенного, можно сделать следующие выводы:

- культурный прогресс есть создание разнообразных культур, «разноликих народов» (А. Блок) во всех ее проявлениях;
- увеличение числа культурных альтернатив, т.е. возможностей

выбора людьми вариантов своей деятельности и поведения;  
- появление все большего количества инноваций в общественном развитии;  
- ускорение темпов исторического развития;  
- позитивные изменения в самом человеке (строй и содержание его мыслей, рост творческого потенциала, характер установок, целей и идеалов.

#### Литература

1. Сантаяна Дж. Прогресс в философии. – Вопросы философии, 1992. № 4. - С. 124.
2. Там же. С. 125.
3. Леонтьев К. Византизм и славянство. – Собр.соч. т. 5. - М, 1912. - С. 226.
4. Roszak Th. The making of a Culture – Culture. - London, 1971. - P. 41.
5. Крученых А. Апокалипсис в русской литературе. - М, 1923. - С. 18, 46.
6. Там же. С. 38.
7. Хлебников В. Творения. М, 1986. - С. 632, 633.

**Кодар З.М.**

### **ГЕНДЕРНЫЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ В ДРЕВНИХ ГОСУДАРСТВАХ**

Гендерные взаимоотношения, существовавшие в древних государствах, не всегда регулировались обычаями, иногда в силу вступало государственное право. Так, например, вавилонский царь Хаммурапи разработал целый свод законов, в котором, в частности, сказано: «Если человек взял жену и не заключил с ней договора, [то] эта женщина – не жена» [1, С. 162].

Законы Хаммурапи учитывали имущественные, демографические и даже сексуальные аспекты семьи и брака. Женщине предоставлялась определённая свобода. Например: «Если женщина не согласна жить в доме своего мужа, [то] он должен возместить ей её приданое, которое она принесла из дома своего отца, и она может уйти» [1, С. 164]. И так далее. Правда, древнегреческий историк Геродот описывает (и одновременно негативно оценивает) имевший место в Вавилонии обычай. Он пишет: «Самый же позорный обычай у вавилонян вот

какой. Каждая вавилонянка однажды в жизни должна садиться в святилище Афродиты и отдаваться за деньги чужестранцу» [2, С. 6].

Данный обычай объясняется следующим обстоятельством. На рубеже архаического и постархаического обществ усиливалась роль религии, оттеснявшей мифологию и её ритуалы. Начинают строиться храмы, в которых служат жрецы и их помощники. Храм можно посещать не только во время религиозных празднеств, но и помимо них. В ряде архаических религий, наряду с мужскими божествами, сосуществовали и женские. В их честь также строились святилища, совершались культовые действия и т.п. Некоторые из этих богинь считались покровительницами женщин, дарующими счастливую семейную жизнь, излечивали от бесплодия и т.д. В таких храмах нередко содержался специальный контингент женщин, «жриц любви», которые во славу богини вступали в половые связи с паломниками. Позже, уже в постархаическую эпоху, когда появились деньги как средство обмена и платежа, за подобные услуги бралась плата, которая шла в казну храма.

Постпервобытные общественно-государственные образования своей основой имели сформировавшуюся в Архаике и несколько модифицированную общину. Эти образования базировались, как отмечено, на системе отношений личной зависимости, которые из непосредственных (какими они были в первобытную эпоху) превратились в отношения господства и подчинения. Простейшей их формой было рабовладение. Но не только первобытные общества были, как отметил Маркс, разными по типу, разными по типу стали и постпервобытные общественно-государственные образования, так как вырастали из конкретных типов общин. Общим для всех этих образований было то, что в них общество и государство, возвышающееся над обществом, стояли над индивидами. Но форма и степень этого доминирования была различной. В Древней Греции и даже в Древнем Риме соотношение общественно-государственного целого и индивидов было намного менее жёстким, чем в Древней Индии или в Древнем Китае. Не случайно же в Древней Греции была выработана первая в европейской истории форма демократии. Однако эта демократия не распространялась на женщин (справедливости ради можно добавить, что она не распространялась на рабов, на свободнорождённых мужчин до двадцати лет и на метеков – переселенцев из других областей Греции, хотя и свободных, но не имеющих гражданства).

В то же время положение женщины в Древней Греции было более демократичным, чем в восточных деспотических государствах. Женщина здесь, разумеется, занимала подчинённое положение и во

всём обязана была подчиняться мужу. «Муж, – отмечает П. Гиро, – становился кúрюс, т.е. господином своей жены, потому что всякая женщина должна была иметь кúрюс, и потому что в брачном состоянии это право могло принадлежать только мужу. Без него она не могла отчуждать имущества; она могла входить в долги только на сумму, не превышающую стоимости  $\frac{1}{2}$  гектолитра ячменя; если она становилась вдовой, то её кúрюс делался её сын, а за неимением его – её ближайший родственник. Муж даже имел право выбирать ей, перед своей смертью, мужа. Словом, она, в течение всей своей жизни, считалась как бы несовершеннолетней» [3, С. 29].

В доме мужа женщинам были отведены специальные помещения, именовавшиеся гинекеем, куда запрещалось входить посторонним. Однако полное затворничество распространялось лишь на молодых девушек. И если жена богатого гражданина могла без труда соблюдать обычай не показываться гостям мужа из гинекея, то жёны более бедных мужей и вовсе его не соблюдали, так как им по хозяйственным нуждам приходилось постоянно выходить из дома.

Но внутри своего дома власть женщины была огромной. «Внутри своего дома, – отмечает П. Гиро, – женщины были полновластными хозяйками. Они наблюдали за невольниками и распоряжались работами своих служанок. На них лежали также все подробности по управлению и по расходам хозяйства» [3, С. 30]. У такого распределения гендерных занятий были свои минусы, о чём догадывались и сами греки. «Главный недостаток эллинской семьи, – пишет П. Гиро, – заключался в том, что женщина в ней не была достаточно тесно связана с жизнью своего мужа. ... Афинянин слишком привык делить своё существование на две части. Возвращаясь в свой дом, он забывал, или, скорее, затаивал в себе всё, что занимало его вне дома. Он был на публичной площади, заседал в собрании или в судах, вёл разговоры с софистами или риторам, обсуждал государственные вопросы или устраивал свои коммерческие дела; но он не говорил своей жене ничего из того, что он видел или слышал. Эти мысли принадлежали ему, и он хотел их хранить про себя» [3, С. 31, 32].

Несколько иное положение было в Спарте. «В Спарте, – пишет П. Гиро, – женщины пользовались бóльшим уважением, чем в остальной Греции. Их воспитание больше сближало их с мужчинами; они привыкли с детства сознавать себя гражданками и принимать живо к сердцу общественные интересы. По отношению к мужеству, патриотизму и самоотречению они ни в чём не уступали мужчинам: отсюда вытекало и то уважение, которым их окружали. Похвалам или порицаниям женщин придавалось в Спарте большое значение; их мнения

принимались во внимание даже в вопросах, выходящих из их компетенции. Их влияние было так велико, что в остальной Греции делали вид, что считают спартанское правительство правлением женщин» [3, С. 37]. Данная гендерная «раскладка» была задана Ликургом – первым законодателем Спарты. В остальной Греции были как сторонники ликурговских законов (например, Аристотель), так и их противники (например, Ксенофонт) [4, С. 44 – 62].

Но иногда, правда, очень редко женщины не только обретали самостоятельность, но и добивались известности. Причём, не только скандальной, как, например, жена Сократа Ксантиппа, но и положительной. Такими женщинами были прославленные гетеры Лаида, Фрина, Таис Афинская и другие. Это были высокообразованные женщины, умевшими вести беседы на политические, философские и иные темы, искусные танцовщицы и т.д. Но были и такие, как знаменитая поэтесса с острова Лесбос Саффо Сафо и философ-киник Гиппархия из Маронеи, сестра Метрокла и супруга Кратета, ученика Диогена Синопского. Но она не была простым приложением к своему мужу - кинику. Она славилась остроумием и не уступала мужчинам в сочинении софизмов.

Если обратиться к Древнему Риму, то сразу же бросается в глаза, что цивилизация латинян является более суровой, чем культура эллинов. Соответственно, и гендерная стратификация здесь более жёсткая. По крайней мере, здесь у мужчин больше свободы и привилегий, чем у женщин. Конечно, Б.С. Ляпустин прав, когда он пишет: «Женщины в древнеримском государстве, при всех особенностях и своеобразии их положения, также неизбежно включались в различные коллективы или группы античного общества. Однако их место и роль в этой микромножественной структуре не были однозначными и постоянными, они менялись вместе с развитием древнеримского общества, вызывая и изменение морально-психологического климата вокруг их положения» [5, С. 69–70].

Но подобное можно сказать о любом общественно - государственном целом, вне зависимости от стадии его развития, господствующего в нём политического режима и т.д. Следующие слова Б.С. Ляпустина конкретизируют именно особенность положения женщины в Древнем Риме. Он пишет: «В древнеримской традиции женщина не мыслилась вне замкнутых рамок фамилии, где протекала вся её жизнь. Внутри фамилии, основной хозяйственной ячейки общества, жизнь мужчины и женщины существенно различалась по роду занятий, объекту трудовой деятельности, формам времяпрепровождения, нормам поведения» [5, С. 69–70].

Но ещё более демократичными, чем в Древней Греции, были гендерные отношения в Древнем Египте. Так обстояло дело ещё во времена Геродота (484 – 425 гг. до н.э.). Л. Котрелл пишет: «Одна из наиболее гуманных и привлекательных сторон жизни Древнего Египта, приближающая её к нам, – семейная жизнь. В образованной среде женщину почитали и уважали. Многие надписи на стенах гробниц и многие дошедшие до нас письма свидетельствуют о любви и уважении к женщинам» [6, С. 395].

А. Эрман также пишет: «Насколько мы можем судить, отношения между мужем и женой во все эпохи были основаны на верности и привязанности. Когда супругов изображают вместе, мы часто видим, что жена нежно обвивает своей рукой шею мужа, дети стоят возле своих родителей, а самая младшая дочь сидит, согнувшись, под стулом своей матери. Жена помогает мужу управлять домашним хозяйством, она и дети любят, как он ловит птиц сетью, или жена сопровождает мужа в охотничьих поездках на лодке по болотам» [7, С. 395].

Во время правления Эхнатона (Аменхотепа IV) вошли в норму изображения проявления нежных чувств между ним и его супругой Нефертити.

В Лейдене (Голландия) хранится папирус, содержащий письмо вдовца своей умершей жене. Дело в том, что после её смерти он заболел и обратился к жрецу или магу. Последний заявил ему, что это – расплата за его плохое отношение к ней при её жизни. Опечаленный вдовец пишет: «Какое зло я причинил тебе, что очутился в столь плачевном положении? Что я тебе сделал, зачем ты наложила свою руку на меня, если я не причинил тебе никакого зла? Ты стала моей женой, когда я был молод, и я был с тобой. Меня назначали на различные должности, но я оставался с тобой. Я не бросал тебя и не огорчал твоё сердце... Помнишь, когда я командовал пехотинцами фараона и отрядом колесниц, я велел прийти тебе, чтобы они пали ниц перед тобой и одарили тебя всевозможными подношениями... Когда ты заболела, и болезнь причиняла тебе большие страдания, я пошёл к главному врачу, и он лечил тебя. Он делал всё, что ты ему говорила. Когда же мне пришлось сопровождать фараона в его походе на юг, я мысленно был с тобой. Я провёл эти восемь месяцев, не думая о еде и питье. Когда я вернулся в Мемфис, то упросил фараона, чтобы он отпустил меня к тебе, и я неутешно оплакивал тебя вместе со всем моим домом» [6, С. 69 – 70].

Подобное отношение к женщине характерно не только для привилегированных кругов. Г. Масперо отмечает: «Египтянка из просто-

народья и средних классов пользуется уважением и независимостью больше, чем где бы то ни было. Как дочь, она наследует от родителей долю, равную доле своих братьев; как жена, она истинная госпожа дома, набит ти, чей муж является не более чем любимым гостем. Она уходит и возвращается, когда вздумается, разговаривает, с кем хочет, и никто в это не вмешивается; она показывается перед мужчинами с непокрытым лицом, в противоположность сирийкам, всегда закутанным более или менее плотной фатой» [6, С. 407].

Нелишним будет отметить, что именно в Древнем Египте среди фараонов были и женщины (например, знаменитая Хатшепсут).

Конечно, не следует думать, что тут не царили патриархальные обычаи. Но они были мягче, чем где бы то ни было в древнем мире. Главой семьи был муж. Как правило, у него была одна законная жена и хозяйка дома, но если его состояние позволяло, он мог держать при себе и других женщин. При этом рабыни не шли в счёт, так как являлись полной собственностью своего господина. У фараона и у приближенных к нему сановников имелись гаремы.

В заключение следует отметить, что и в Древней Греции в эпоху эллинизма наметилась тенденция женской эмансипации. Эту эмансипацию идейно поддержали греческие стоики, в том числе и основатель данного направления Зенон из Китиона. Е.Е. Вардиман отмечает: «В эпоху эллинизма, то есть за 300 лет до начала нашего летоисчисления, эмансипация женщины достигла уровня, какого не знала древность и какого долго ещё не могло достичь общество христианской эпохи. Высвободившись из строго отгороженного мирка, женщина получила возможность приобщиться к открытому для неё теперь образованию» [8, С. 89]. Женщины стали заниматься делами, до того бывшими прерогативой мужчин – философией (известны представительницы пифагореизма Феано и Гипатия), политикой (широко известны царицы Арсиноя II (316 – 270 гг. до н. э.) и особенно Клеопатра VII (69 – 30 гг. до н. э.)).

#### Литература

1. Законы вавилонского царя Хаммурапи // В кн.: Хрестоматия по истории Древнего востока. Хрестоматия. В 2-х ч. – М.: Высшая школа, 1980. – Ч. 1.
2. Геродот. История // В кн.: Историки античности. – Древняя Греция. – М.: Правда, 1989. – Т. 1.
3. Гиро П. Частная и общественная жизнь греков. – СПб.: Изд. Л. Ф. Пантелеева, 1897.
4. Андреев Ю. В. Спартанская гинекократия // В кн.: Женщина в ан-



- тичном мире. Сборник статей. – М.: Наука, 1995.
5. Ляпустин Б. С. Женщины в ремесленных мастерских Помпей // В кн.: Быт и история в античности. – М.: Наука, 1988.
  6. Котрелл Л. Египетские женщины // В кн.: Египет. – М.: Изд-во Царёва В.П., 2004.
  7. Масперо Г. Женщина и её хозяйство. Дети // В кн.: Египет. – М.: Изд-во Царёва В.П., 2004.
  8. Вардиман Е. Женщина в древнем мире. – М.: Наука, 1990.

**Кошербаев Ж., Рау И.**

## **К ИНТЕРПРЕТАЦИИ НИЦШЕ В ЯПОНСКОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА**

К. Нишида (Nishida, 1870 - 1945), основатель современной философии в Киотской (Кyo`to`) школе Японии. Он писал, со ссылкой на Хайдеггера, что мир, как её мыслит западная философия, всё ещё рассматривается как мир, на который мызираем снаружи, а не как мир, в котором мы находимся [1].

Мышление Нишиды базируется на двух "столпах": на цзен - буддистской традиции и западноевропейской философии. Типичным для мышления этого японского философа является сомнение в строгом разделении **субъекта и объекта** в человеческом восприятии. В японском языке имеются определённые трудности в соблюдении этого разделения. "Японец в повседневности говорит очень часто без субъекта и объекта, прежде всего если это личные местоимения. С этим связаны большие недостатки, логические противоречия часто не вызывают внимания, с другой стороны имеются и преимущества, а именно - интеллектуально-духовно ухватить целое как целое" [2].

Существуют даже утверждения, согласно которым японский язык вообще алогичен. В изданном тюбингенском профессором П. Пёртнером (Pörtner) сборнике научных статей японский учёный К. Ецава показывает несостоятельность таких утверждений [3].

С точки зрения японского языка, объективно регистрируемые феномены сознания и субъективное "я это осознаю" ("sich dessen Bewußt-Seins") считаются идентичными. Истинная реальность не знает, с точки зрения непосредственного опыта Нишиды, "различения субъекта и объекта, духа и материи... внутренним и внешним" [4].

Все феномены сознания возникают через унификацию. Что со-

общает представлениям и восприятиям статус конкретной реальности? Это сила единой самости, которую японцы воспринимают как творческую, свободную и бесконечную деятельность. Эта единая функция является, согласно Нишида, не идеей и не восприятием - она есть часть воли непосредственного опыта [5].

Понимание подобных высказываний заметно затрудняется своеобразной для японцев грамматикой и семантикой большинства европейских языков и особенностями способа мышления, связанного с этими языками. Своеобразны для европейцев соответствующие грамматика, семантика японского языка и связанные с ним особенности японского мышления. Непосредственного перевода философского выражения с японского на немецкий и наоборот не получается. А получается такая же, примерно, ситуация, как с переводом поэтических сочинений на иностранный язык [6].

Здесь уместно напомнить один из фрагментов анализа "Я" у Ницше. В 1886 году он во фрагменте "Суеверие логиков" критиковал положение о том, что определённая мысль приходит, когда "я" этого хочу ("wenn `ich` will"). Это, пишет далее Ницше, заблуждение утверждать, что субъект "я" есть условие предиката "мыслить". "Оно мыслит: но что это "оно" есть давно знакомое "я" - лишь, мягко говоря, предположение..., но не непосредственное знание" [7].

В не-философской философии Х. Танабе (1885-1962), который рассматривал свои воззрения как метаноэтику [8], особую значимость занимает анализ понятий, известных в философии Западной Европы, но со специфическим "японским" содержанием. Танабе - ученик и последователь Нишиды, занявший место заведующего кафедрой университета в Киото после ухода своего учителя [9]. Именно с начала его заведования кафедрой члены её стала характеризовать ещё одна усиливавшаяся особенность. Такие понятия, как "самость", "абсолютное ничто", "Бог", "любовь", "действие" имеют у представителей киотской школы как схожие, так и существенно различающиеся трактовки. На это обратил внимание немецкий исследователь Иоганн Лаубе, который указывает на следующие общие моменты двух главных философов (Нишида и Танабе) киотской школы.

1. Философия абсолютного ничто. Это означает: абсолютное может мыслиться только как **абсолютное** (японск.: цеттай, му), но не как абсолютное **бытие**.

2. Существо философии состоит в самосознании религиозного акта, который одновременно является действием, поступком, Action (engl.). Различие между этими двумя философами по данному вопросу состоит в том, как они интерпретируют этот акт. Нишида понимает

его как непосредственное усмотрение разумом (интуиция), Танабе понимает этот акт - как сверхсозерцание (Über-Anschauung) или вера-доверие (Faith).

### Различия

1. Нишида подчёркивает деятельность и всматривание (акт - интуиция). Танабе подчёркивает деятельность и веру (акт - вера - доверие) в религиозном существовании (Existenz), которое есть центр философствования.

2. Формула Нишиды "деятельность и всматривание" предполагает человеческое существование как креативный элемент креативного исторического мира... Танабе напротив рассматривает креативный элемент в истории как последствие Абсолютной диалектики. Путь человеческого существования в историческом мире в каждой точке этого пути является тупиком, который должен быть преодолен смертельной решительностью ("mit Todesentschlossenheit")... Танабе подчёркивает инфинитезимальный ("infinitesimalen") характер опосредованного Абсолютным Ничто релятивного. Под "infinitesimal" Танабе имеет в виду граничное значение объекта, становящегося бесконечно малым. Согласно Нишида, релятивное есть "выражение" ("Ausdruck /hyo`gen/) Абсолютного Ничто. Согласно Танабе, релятивное есть "символ" ("Symbol" /sho`cho`/) Абсолютного Ничто...

3. У Танабе господствует этический и этико-социальный подход. На основе этико-социального подхода Танабе пытается соединить истины цзен-буддизма с истинами христианства. В основании философии религии Танабе лежит так называемая "Абсолютная самокритика" разума. Он имеет в виду как теоретический, так и практический разум в духе Канта. Если сформулировать предельно кратко, то можно сказать, что Нишида пришёл от религии к философии, а Танабе - от философии к религии" [10].

Как и молодой Ницше, Танабе в молодости занимался естествознанием. После этих исследований, служивших, как он полагал, обоснованию научного знания и морали в духе "Критик" Канта, он намеревался посвятить себя исследованиям вопросам философии религии и человеческого существования ("Menschenexistenz"). Танабе различает повседневную самость ("das Selbst") от истинной самости ("das Wahre Selbst /jikaaku/"). Истинная самость является отрицанием ("Negation") повседневной, феноменологической самости и обозначает поэтому и "ничто". Самосознание означает у него не самоотражение ("Selbstbespiegelung"), а экзистенциальные размышления о вопросе, каким бытием видит себя человек перед ликом Абсолютного [11].

**Абсолютное** не является субстанцией в том смысле, как это имеется у Аристотеля или Спинозы; не является какого либо рода бытием; и не богом спекулятивной теологии; мышление в буддизме не знает субстанциальной основы существующего. Существующее индивидуальное, включая человеческие индивиды зависят, согласно Танабе, друг от друга в смысле абсолютного опосредования; отношения человеческих индивидов есть диалектически опосредованное существование между мной и другим. Существующее есть реальность, обусловленная связностью. Абсолютное в этой связности заключается в относительности к единичным относительностям (индивидам) в их взаимных отрицаниях ("in ihren gegenseitigen Negationen") [12].

"Абсолютное не есть идеал ("Wunschbild") или цель, которая вышше, в конечном счёте, релятивное; напротив оно есть принцип, который поддерживает нас, индивидов, постоянно и везде, делает возможным нашу внутреннюю склонность к верным для нас действиям. Оно не есть место, находящееся раз и навсегда вне пределов нашей достижимости, а та подлинная сила, которая движет нами здесь и сейчас. Где бы не существовало относительное, имеется абсолютное как его соответствие. В области бытия опосредующим началом является ничто и само ничто постоянно опосредуется. Абсолютное сосуществует с относительным и проявляется через встречу с относительным" [13].

Отрицание ("Negation") понимается как диалектический оборот речи, который описывает напряжённое единство ("Spannungseinheit") "я" с другими в смене взаимного отрицания и двустороннего самоотрицания [14]. Самосознательная, диалектическая внедрённость в это напряжённое единство означает не что иное, что внутри относительного имеется абсолютное, нечто определённое ("etwas Bestimmtes") [15].

Такое понимание, полагает Лаубе, не обосновывает ни позитивную науку, ни философию в классическом смысле её понимания, т.е. философии, строящейся на самосознании (Кант, Гегель, Кьеркегор, Хайдеггер и др.). То, что обосновывается у Танабе, есть "нефилософская философия", опосредованная силой других и другого ("derunddes Anderen"). Структура этой "нефилософской философии" состоит из Деятельности - Веры-Овнутрения /"Innewerden"/ (gyo`-shin-sho`) и является поэтому религиозно обоснованной социальной философией [16]. Восточное Ничто не завершает человека в его нигистическом отрицании или в его страхе перед бездной ("dem Leerem Nichts) его конца. Восточное Ничто ведёт человека через **"отрицание самоотрицания"** к преодолению "Ничто = Ничто существования" и помогает

просветлению, в свете которого уже невозможно различить единичное [17]. В философии "диалектики абсолютного опосредования" Танабе абсолютное Ничто (отрицание отрицания повседневной самости человека) возникает в самосознании человека не исключительно как объективизация некоторой "чужой-/иной-силы". Оно возникает в диалектическом единстве Иной-Силы и Собственной-Силы, представляющие моменты абсолютного [18].

Это бесконечное и повсюду происходящее исполнение между относительно существующим проявляется в практике деятельной любви и солидарности. Это значит, что для Танабе философия возможна лишь как приближение и отдаление от абсолютного в диалектическом кругообразном движении мысли ("als dialektisches Kreislaufdenken von "Hinweg" qua "Rückweg"). У Танабе неясно, кто или что является субъектом философии? Если придерживаться кантовского понимания философии, к чему склонялся Танабе, то исходным местом философии остаётся человеческий индивид с его самосознанием [19].

### **Предварительные выводы о философии Танабе**

Танабе нельзя определить ни как идеалиста, ни как мистика. Ведь в мистике человеческий индивидуум стремится подняться до для трансцендентного, существующего первоначально вне его. Для Танабе индивидуум выступает как субъективная самость, являющаяся моментом диалектического становления индивидов друг в друга ("Ineinanderwerdens"), из себя в другого и от другого к самому себе. Это и означает у Танабе: существование и трансценденция являются моментами так называемого Абсолютного Ничто. Лаубе замечает по этому поводу: Танабе называет свою философию Абсолютного Ничто и философией Абсолютной Действительности [20]. Философствующая, индивидуальная самость должна по терминологии Танабе «пройти через практику умирания и воскресения» ("durch die Praxis von Tod-und-Auferstehung"). Это означает: индивидуальная самость должна себя отрицать (формально - умереть) и приходит через «отрицание этого отрицания» (= Абсолютное Ничто) снова к существованию (к возрождению). Понятийная пара "смерть - возрождение" имеет у Танабе формально-диалектическое, а не религиозное значение [21].

С точки зрения Абсолютного Опосредования, действующая самость, так или иначе находящаяся в диалектическом единстве с Абсолютным, посредством осуществленной в общественном наличном бытии своей "актуальности", становится искомым субъектом философии или, как пишет Танабе, существованием, воплощающим "умирание и воскресение" ("Tod-Auferstehungs-Existenz") [22].

Лишь в деятельности (действии) порождается вера, из которой вырастает знание. Мысль, не чуждая и Ницше, который говорит о появлении научного знания после религиозного, мифологического и художественного освоения мира.

К пониманию этим выдающимся японским философом понятия судьбы у Ницше мы ещё вернёмся в другом месте.

### **Общие черты первоначальной интерпретации философии Ницше в Японии**

Ницше упоминался в Японии, в тамошних журналах во конце 80-х годов 19-го столетия, т.е. ещё во времена его жизни. Дискутировать его идеи здесь оживлённо начались после так называемой "Дискуссии по Ницше" ("Nietzsche-Disputation /Niche-ronso`/) в 1901 году [23].

Когда семьдесят лет спустя в Германии Р. Окоши расспрашивали, почему он - "не европеец и не христианин", так интересовался Ницше, японский философ отвечал так. Ему стало и самому ясно, что Ницше неразрывно связан с **новым** европейским **нигилизмом** и является его наиболее крупным представителем. Ницше "жил европейским нигилизмом", распространял его всеми силами и в то же время с большой гордостью называл себя "хорошим европейцем" [24].

Ницше, полагал Окоши в 1972 году - чисто европейское явление, немыслимое вне Европы. "Такая Европа нам, японцам, была едва ли известна, оставалась чуждой, каковой она остаётся и сегодня ещё. Мы жили, живём и сегодня в совершенно другом, чем европейский, духовном климате. Зачем Ницше? Для меня - японца?" [25]. И Окоши приходит к следующим выводам: развитие цивилизации Европы опиралось на природоведческие знания и производные от них технику и технологию, поддерживалось большей частью философии и художественной литературы, равно как и значительной частью искусства в целом. Это развитие европейской цивилизации, всесторонне рассмотренное Ницше, привело в следующем веке и в Японии к схожим во многом последствиям: подчинение природы и самой человеческой жизни разуму (рассудок и разум), которое перестало быть духом, нигилистические настроения у молодого поколения, потеря ими смысла жизни в процессе нарастающего процесса эталонизации и усреднения всех и вся, другие признаки декаденса ("Decadence - Erscheinungen"), обнаруженные Ницше в современной ему Европе и проявляющиеся в "европоизирующейся" Японии. Ницше актуален в Японии [26].

Окоши называет и ещё основание, делающее Ницше привлекательным для японцев. Это "вид и способы ницшевского мышления, ни то, что он мыслит, а как он мыслит". Его "менее логическое, но зато

более страстное, чувственное ("verleiblichtes") мышление... соответствует неким образом способу мышления японца или азиату, которые не доросли ещё до чрезмерно строго логического мышления. Для японца мышление не является делом спекуляции, иногда и не делом рассудка или разума. Он скорее склонен к интуитивно-чувственному, чем к аналитически-критическому мышлению" [22].

Примерно таков же ход мысли другого японского философа (философини) К. Оиши в своих исследованиях по "кризису легитимации японского духа и социальных наук" в Японии. Она пишет о "проблеме сциентистски отчуждённого обхождения с прошлым как проблеме соотношения наук о духе ("Geisteswissenschaften") и реальным культурным сознанием общества" [23]. Оиши ссылается при этом на авторитет К. Мишима, исследовавшего критику науки и отношение к исторической науке у молодого Ницше [24]. Кенносукэ Эцава комментирует "серьёзную духовную проблему" современных японских интеллектуалов, писателей и поэтов в докладе "Самопонимание современных японских людей и японская технократия" и видит, как Мишима, нарастающее духовное расхождение между этими интеллектуалами и реальной культурой общества [25].

Заметная дискуссия проходила в Японии по «преодолению самим Ницше нигилизма через нигилизм». Исследователи при этом опирались на идеи, нередко противоречивые, самого Ницше. Он писал о "Противодвижении..., которое в каком то будущем заменит совершенный нигилизм (т.е. нигилизм самого Ницше - авт.)» [26].

"Экспериментальная философия" Ницше предвосхищала нигилизм, но без того, чтобы на нём, как на окончательном решении, остановиться. Наоборот, эта философия ведёт к "дионисийскому `да` миру, миру как он есть, без исключения: моя формула к этому (к `да` - авт.) amorfati" [27].

### ***Благодарность***

Авторы сердечно благодарят профессора Ганс-Ёахима Коха за предоставленную возможность ознакомиться с редкими изданиями по обсуждаемой теме.

### **Литература и примечания**

1. См.: Elmar Weinmayr. Denken im Übergang. In: Japan und Heidegger. Gedankenschrift der Stadt Weiskirch zum 100. Geburtstags. M. Heideggers. Sigmaringen 1984, S. 41-42.
2. R. Oko`chi. Nietzsches Amor fati. In: NSt. 1972, N.1, S. 39. NSt.= Nirtzsche Studien, Jahrgang, N, Seiten.

3. Japan. Ein Lesebuch. Hg. P. Pörtner. Tübingen 1986, S. 98, 170 ff.
4. Nishida Kitaro`. Über das Gute (1911). Eine Philosophie der Reinen Erahrung., Frankfurt M. 1989, S. 84, 112; J. Laube. Religion in fremder Sprache. In: Religion in fremder Kultur. Saarbrücken-Schneid 1887. Verlag Dadder, S. 215- 231.
5. Nishida Kitaro`. Über das Gute (1911). Eine Philosophie der Reinen Erfahrung., Frankfurt M. 1989, S. 116.
6. См.: Masao Naka. Ich-Darstellung im Deutschen und Japanischen. Urachhaus Stuttgart 1988; Japan und Westen. Frankfurt M. 1986. Fischer Taschenbuchverlag, S. 21 -37, Bericht Iwao Munakata 38 - 55.
7. KSA, Bd 5, S. 30 f. In: Jenseits von Gut und Böse, Aphorismus 17. KSA = Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. 15 Bände. Berlin - New York, 1980, Band, Seite.
8. Этика, опирающаяся на сверхмыслительные возможности. От греч. meta /позади/ и poëtikos /преодолеть, превзойти мышление/.
9. См.: Рецензия Иоганна Лаубе (Laube) к немецко-английскому изданию "TANABE Hajme, Philosophy As Metanoethics". Berkeley/ Los Angeles/ London 1986. In: ORIENS EXTREMUS, 32. Jahrgang. Wiesbaden 1989, S. 270.
- 10.J. Laube. Westliches und östliches Erbe in der Philosophie Hayime Tanabe`s. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 1970, Heft 1, S. 4f.
- 11.J. Laube: Die Dialektik der absoluten Vermittlung. Hajime Tanabes Religionsphilosophie als Beitrag zum "Wettstreit der Liebe" zwischen Buddhismus und Christentum. Freiburg 1984, S. 27. Это издание далее обозначается как DaV.
- 12.DaV, S. 125 - 127. 13. DaV, S. 117a.
- 13.DaV, S. 214. 15. DaV, S. 100.
- 14.DaV, S. 268-274. 17. DaV, S. 292.
- 15.DaV, S. 294. 19. DaV, S. 300f.
- 16.DaV, S. 309. 21. DaV, S. 218.
- 17.DaV, S. 313.
- 18.См.: Докторская диссертация: Н.-J. Becker. Die frühe Nietzsche-Rezeption in Japan 1893 - 1903. Wiesbaden 1983; R.S. Petralia. Nietzsche in Meiji-Japan: Culture criticism, Individualism and Reaction in the Aesthetic Life-Debate of 1901-1903. Philos. Diss. Washington Universität 1981; Kiichiro Oishi. Nietzsche als philologe in Japan. In: NSt. 1988, N. 17, S. 315 - 335; Muneto Sonoda. Zwischen Denken und Dichten. Über die Weltstruktur des Zarathustra. In: NSt. 1972, N 1, S. 234-236.
- 19.Fröliche Wissenschaft, Aphorismus 377. In: KSA, Bd 3, S. 631; Wille



- zur Macht, Aphorismen 117 und 132. In: KTA, Band 78, S. 85 und 94.  
KTA = Kröner Taschenausgabe, Band, Seite).
20. Ryo`gi Okochi. Nietzsches amor fati im Lichte von Karma des Buddhismus. In: NSt. 1972, N 1, S. 36 f.
21. См.: там же
22. Ryo`gi Oko`chi. Nitzsches Amor fati. In: NSt. 1972, N1, S. 111.
23. Kiichiro Oishi. Nietzsche als Philologe in Japan. In: NSt. 1988, N17, S. 315 - 335.
24. См.: Ken`ichi Mishima. Über die Wissenschaftskritik beim frühen Nietzsche - Nietzsche und die klassische Philologie. In: Festschrift für Hidehiro Hikami zum 60. Geburtstag. Nietzsche und seine Umgebung. To`kyo` 1972.
25. См.: Japan. Ein Lesebuch. Hrsg. von P. Pörtner. Tübingen 1986, S.170 ff.
26. Friedrich Nietzsche. Nachlaß. Werke in drei Bände. Bd. III, S. 634-635.
27. Здесь же, стр. 834.

## АВТОРЫ

### РАЗДЕЛ 1. КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ: ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ И ВЫБОРА ОРИЕНТАЦИИ

**Хамидов Александр Александрович** – доктор философских наук, профессор, г. Алматы, Республика Казахстан

**Возняк Владимир Степанович** - доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии имени профессора Валерия Григорьевича Скотного Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко, г. Дрогобыч, Украина

**Лобастов Геннадий Васильевич** - президент Философского общества "Диалектика и культура", доктор философских наук, профессор кафедры теории и истории психологии Института психологии им. Л.С. Выготского Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ), г. Москва, Российская Федерация

**Гончаров Сергей Захарович** - доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Российского государственного профессионально-педагогического университета, г. Екатеринбург, Российская Федерация

**Некрасов Станислав Николаевич** - доктор философских наук, профессор, Уральский государственный аграрный университет, г. Екатеринбург, Российская Федерация

**Ширман Михаил Борисович** – Общественная Организация «Планета Семья», г. Москва, Российская Федерация

### РАЗДЕЛ 2. ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ И КУЛЬТУРЫ

**Возняк Владимир Степанович** - доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии имени профессора Валерия Григорьевича Скотного Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко, г. Дрогобыч, Республика Украина

**Гончаров Сергей Захарович** - доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Российского государственного профессионально-педагогического университета, г. Екатеринбург, Российская Федерация

**Карпова Наталья Ивановна** - кандидат философских наук, доцент Представительства учреждения образования «Казахский Гуманитарно – Юридический Инновационный Университет», г. Усть-Каменогорск,

Республика Казахстан

**Карачева Татьяна Валерьевна** - магистр педагогических наук, старший преподаватель Представительства учреждения образования «Казахский Гуманитарно – Юридический Инновационный Университет», г. Усть-Каменогорск, Республика Казахстан; аспирант Алтайского государственного университета, г. Барнаул, Российская Федерация

**Рахова Елена Эдуардовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, культурологии и искусствоведения факультета искусств Российского государственного профессионально - педагогического университета, г. Екатеринбург, Российская Федерация

**Булавина Елена Николаевна** – магистрант кафедры социально - гуманитарных наук и Ассамблеи народа Казахстана Восточно-Казахстанского государственного университета им. Д. Серикбаева; заведующая лабораторией химических и биологических исследований Института судебной экспертизы по Восточно-Казахстанской Области, юрист 1 класса, г. Усть-Каменогорск, Республика Казахстан

### РАЗДЕЛ 3. МОДЕРНИЗАЦИЯ КАК ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ФЕНОМЕН И КУЛЬТУРА

**Гусева Нина Васильевна** - доктор философских наук, председатель Восточного Отделения Казахстанского общества философов «Казахстанский философский Конгресс», профессор кафедры социально - гуманитарных наук и Ассамблеи народа Казахстана, г. Усть - Каменогорск, Республика Казахстан

**Исмагамбетова Зухра Нурлановна** - доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения и культурологии Казахского Национального Университета им. Аль-Фараби, г. Алматы, Республика Казахстан

**Карабаева Алия Гайратовна** - доктор философских наук, профессор кафедры философии Казахского Национального Университета им. Аль-Фараби, г. Алматы, Республика Казахстан

**Майданская Ирина Александровна** - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Белгородского национального исследовательского университета, г. Белгород, Российская Федерация

**Майданский Андрей Дмитриевич** - доктор философских наук, профессор кафедры философии Белгородского национального исследовательского университета, г. Белгород, Российская Федерация

#### **РАЗДЕЛ 4. СТАТУС ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ В ОБЩЕСТВЕ: ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ИЛИ СОБСТВЕННО КУЛЬТУРНЫЙ?**

**Ешпанова Дина Далабаевна** - кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, г. Алматы, Республика Казахстан

**Мужчиль Савелий Александрович** – магистр юридических наук, преподаватель Представительства учреждения образования «Казахский Гуманитарно – Юридический Инновационный Университет», г. Усть-Каменогорск, Республика Казахстан

**Мужчиль Марина Дмитриевна** - кандидат философских наук, доцент, Восточно-Казахстанский государственный университет им. Аманжолова, г. Усть-Каменогорск, Республика Казахстан

**Жук Галина Владимировна** – старший преподаватель Восточно - Казахстанского государственного технического университета им. Д. Серикбаева, г. Усть-Каменогорск, Республика Казахстан

**Мареев Сергей Николаевич** - доктор философских наук, профессор, зав.кафедрой философии НАЧОУ ВПО «Современная гуманитарная академия», г. Москва, Российская Федерация

**Мареева Елена Владимировна** - доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой социально-гуманитарных дисциплин НОУ «Московская международная высшая школа бизнеса МИРБИС (Институт)», г. Москва, Российская Федерация

**Гусева Нина Васильевна** - доктор философских наук, председатель Восточного Отделения Казахстанского общества философов «Казахстанский философский Конгресс», профессор кафедры социально-гуманитарных наук и Ассамблеи народа Казахстана, г. Усть - Каменогорск, Республика Казахстан

#### **РАЗДЕЛ 5. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ПОНИМАНИЯ ПРОЯВЛЕНИЙ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ**

**Крыкпаев Мырзахан Курмашевич** - кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных наук и Ассамблеи народа Казахстана Восточно-Казахстанского государственного технического университета им. Д. Серикбаева, г. Усть-Каменогорск, Республика Казахстан

**Суханов Валерий Николаевич** - кандидат технических наук, старший научный сотрудник МИЭТ, Научно-образовательный центр «Зондовая

микроскопия и нанотехнология», г. Москва, Российская Федерация

**Шелепов Виктор Михайлович** - кандидат философских наук, доцент, кафедра социально-гуманитарных наук и Ассамблеи народа Казахстана на Восточно-Казахстанского государственного технического университета им. Д. Серикбаева, г. Усть-Каменогорск, Республика Казахстан

**Кодар Замза Муташовна** - доктор философских наук, директор научно-исследовательского института социальных и гендерных исследований Казахского государственного женского педагогического университета, г. Алматы, Республика Казахстан

**Кошербаев Жанболат** - докторант Казахского Национального университета им. Аль-Фараби, г. Алматы, Республика Казахстан

**Рау Иоганн Александрович** – доктор философских наук, профессор; Научный форум по международной безопасности при Академии штабных офицеров Бундесвера, г. Гамбург, Германия

Научное издание

**КУЛЬТУРА И ПРОБЛЕМА ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО  
ВЫБОРА.  
СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ВАРИАНТЫ  
ОСМЫСЛЕНИЯ**

Монография

Отпечатано в Казахстанско-Американском свободном университете

Дизайн обложки К.Н. Хаукка  
Технический редактор Т.В. Левина

---

Подписано в печать 29.06.2016  
12,6 уч.-изд.л

Формат 60x84/16  
Тираж 1000 экз.

Объем 17,4 усл.печ.л.  
Цена договорная

---