

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

**КАЗАХСТАНСКО-АМЕРИКАНСКИЙ СВОБОДНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ**

**МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЦЕНТР МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ И ИННОВАЦИОННЫХ ПРОГРАММ ПРИ
ВОСТОЧНОМ ОТДЕЛЕНИИ КАЗАХСТАНСКОГО
ФИЛОСОФСКОГО КОНГРЕССА**

**РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО
«ДИАЛЕКТИКА И КУЛЬТУРА»**

***Современные проблемы развития
цивилизации и культуры***

Сборник научных статей

Усть-Каменогорск
2017

УДК 930.85
ББК 71.1
С 56

Рецензенты

Колчигин С.Ю. – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, Алматы, Республика Казахстан

Майданский А.Д. - доктор философских наук, профессор кафедры философии Белгородского национального исследовательского университета, Белгород, Российская Федерация

Исмагамбетова З.Н. - доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения и культурологии Казахского национального университета им. аль-Фараби. Алматы, Республика Казахстан

С 56 Современные проблемы развития цивилизации и культуры:
Сборник научных статей / Под общей ред. доктора философских наук, академика Акмеологической академии Гусевой Н.В. –
Усть-Каменогорск, 2017. – 225 с.

ISBN 978-601-7930-09-7

В данном сборнике научных материалов Международной научно-практической конференции представлены статьи, посвященные осмыслению достаточно большого круга современных тенденций и проблем общественного бытия и общественного сознания. В их числе проблемы нравственного развития человека в контексте цивилизационного бытия, проблема экологии культуры, перспективы общественного развития в условиях технологизации в планетарном масштабе, проблема состояния науки и культуры в контексте изменений смысло-жизненных ценностей. Специальное рассмотрение посвящено философии как форме самосознания культурно-исторического человека и связанного с ним понимания возможностей мышления, теоретических и социально-практических подходов и программ для оптимальных ориентаций человека и общества в современном мире и др.

Сборник может быть рекомендован научным работникам, занимающимся исследованиями в области социальных наук, докторантам, аспирантам, магистрантам, студентам профильных вузов и факультетов, а также всем, кто серьезно интересуется проблемами развития цивилизации и культуры.

*Утверждено и рекомендовано к изданию на заседании Ученого совета
Казахстанско-Американского свободного университета, протокол № 1 от
28.08.2017, вопрос № 2.*

ISBN 978-601-7930-09-7

© Казахстанско-Американский
свободный университет, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ.....	5
РОЛЬ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ В ФОРМИРОВАНИИ ЦЕЛОСТНОГО ЧЕЛОВЕКА (НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА Ч. АЙТМАТОВА) Абдильдин Ж.М., Абдильдина Р.Ж.	9
ПРОЦЕССЫ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И ПЛАНЕТАРНОЕ БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА Бейлин М.В.	17
ДЕЦЕНТРАЛИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНЫХ И КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ В ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ ПОСТМОДЕРНА Газнюк Л.М.	27
К ВОПРОСУ О СПЕЦИФИКЕ МЫСЛИТЕЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ВЫБОРА (ПОДХОДЫ, ТЕНДЕНЦИИ, ПРОГРАММЫ) Гусева Н.В.	38
СИНЕРГИЙНЫЕ МОТИВЫ В ОБЩЕСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКЕ КАЗАХСКОЙ КУЛЬТУРЫ Жумагулов М.Д., Сабит М.С.	57
ПРАВСТВЕННОСТЬ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНОГО И ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДА Карпова Н.И.	63
КУЛЬТУРА И НАУКА В КОНТЕКСТЕ НОВЕЙШИХ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ И СМЫСЛОЖИЗНЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ Косиченко А.Г.	74
ТЕНДЕНЦИИ СОВРЕМЕННОЙ СОЦИОДИНАМИКИ: КУЛЬТУРНО- ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ ИЗМЕРЕНИЕ Лазаревич А.А.	87
ФИЛОСОФИЯ КАК ФОРМА САМОСОЗНАНИЯ КУЛЬТУРНО- ИСТОРИЧЕСКОГО ЧЕЛОВЕКА Лобастов Г.В.	96
КРИТИКА О. ШПЕНГЛЕРОМ ЦИВИЛИЗАЦИИ: ФИЛОСОФИЯ-НАУКА- ИСКУССТВО Мареев С.Н.	106
ОТ ПРОЛЕТАРИАТА К ПРЕКАРИАТУ: АКТУАЛЬНОСТЬ КЛАССОВОГО ПОДХОДА Мареева Е.В.	114

ПРОСТРАНСТВО-ВРЕМЯ МУЗЫКИ КАК ВЫРАЖЕНИЕ ХАРАКТЕРИСТИК ОБЩЕСТВЕННОГО БЫТИЯ Мужчи́ль М.Д.	121
НЕОИНДУСТРИАЛИЗМ ДЛЯ РОССИИ И НОВОЕ НАУЧНОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА, ИЛИ КАК УПРАВЛЯТЬ БУДУЩИМ В XXI ВЕКЕ Некрасов С.Н.	130
ЦЕЛОСТНОСТЬ ЖИЗНИ КАК ДУХОВНАЯ ОСНОВА РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ И ОБРАЗ БУДУЩЕГО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА Сапов А.П.	154
ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЕ РИСКИ КАК УГРОЗА СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА Семёнова Ю.А.	168
ЭКОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ КАК КОНЦЕПЦИЯ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА Сенницкая Л.В.	179
ЦИФРОВОЕ ПИСЬМО И ВИЗУАЛЬНАЯ РИТОРИКА В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА Соина И.Ю.	184
НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ, ГЕГЕЛЬ, ЛЕНИН: РЕМИНИСЦЕНЦИИ СМЫСЛОВ Суханов В.Н.	191
МОДЕРНИЗАЦИЯ В СИСТЕМЕ МИРОВОГО ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ Тихонова В.А., Хугаев Б.М.	198
ОТ ПОЛИТИЧЕСКОГО АНТИПРОГРЕССА – К ЧЕЛОВЕЧЕСКОМУ РАЗВИТИЮ Ширман М.Б.	204
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ	219
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	222

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

Данный сборник научных статей составлен из материалов докладов, представленных на ежегодном (третьем) заседании Международной научно-практической конференции «Культура и проблема цивилизационного выбора», которое состоялось в г. Усть - Каменогорске 31 мая 2017 года. Третье заседание было посвящено подтеме «Современные проблемы развития цивилизации и культуры».

В современный период достаточно остро стоят вопросы, во-первых, понимания логики цивилизационных процессов и процессов развития культуры. Во-вторых, все больше актуализируются проблемы выживания человечества, способности его противостоять разрушительным тенденциям во всем многообразии сфер жизнедеятельности человека. Не остается ни одной области жизни человека и общества, в которой бы не выявлялись кризисные, острые состояния, требующие не просто какого-либо реагирования, а достижения изменений на основе понимания закономерностей происходящих процессов, серьезной и срочной коррекции.

Культура как процесс, существующая как творческая, созидательная, социально-значимая деятельность, является выражением основополагающих условий жизни и развития человечества. В то же время ведущей формой организации жизни современного общества и человека является форма цивилизационная. Ее определяют организационно-примененческие условия и факторы: тиражирования, использования, сохранения, передачи, распространения и т.п. того, что было создано в культуре и культурой. Эти условия и факторы имеют дело не с культурой как процессом, а всегда ориентированы на то, что выражает результат. Речь идет в этом случае о предметах культуры. Отношение к предметам культуры может быть двояким.

С одной стороны, предметы культуры в случае адекватного к ним отношения могут и должны быть распределены. С другой стороны, к ним может быть проявлено отношение как вещным объектам, то есть распределчивание здесь не подразумевается, но они при этом могут быть использованы, сохранены, переданы, распространены и т.п. именно как вещные объекты. Второй вариант характеризует цивилизационное отношение к объектам, включая объекты культуры, представленные в форме ее результатов. По каждому из этих вариантов отношения – отношения к *предметам культуры* существует своя линия определения стратегии и тактики.

Первая ориентирована на сохранение и развитие культуры, а вторая, напротив, ориентирует на потребление как принцип и на связанную с этим принципом позицию отказа от рассмотрения и решения проблемы сохранения и развития культуры.

Каждый из этих вариантов также по-своему ставит и проблему цивилизационного выбора. В первом варианте цивилизационный контекст существования современного общества все же предполагает выделение некоторых обязательных условий, направленных на сохранение и развитие культуры. Такое предвидение может быть связано с осознанием в обществе того обстоятельства, что культура – это реальное основоположение существования и самой цивилизации, что с ее гибелью цивилизация также будет обречена. Этот цивилизационный выбор прямо связан с готовностью институциональной сферы общественного устройства к созданию неких «оазисов», в которых сохранение культуры будет обеспечено, хотя бы в виде реликтового «краснокнижного» явления.

Во втором варианте цивилизационный выбор делается в пользу абсолютизации потребительского мироотношения, который ни в какой мере не готов учитывать возможность и необходимость сохранения и развития культуры. В этом варианте и стратегия, и тактика социальных изменений будет выражена в новых и новых витках обеспечения потребительского мироотношения. Институциональная сфера будет полностью ориентирована и на разворачивание новых форм, методов внедрения потребительства, на обеспечение соответствующей политики и идеологии.

Рассмотрение культуры и проблемы цивилизационного выбора имеет чрезвычайно много аспектов. Поэтому эта тема Международной конференции является для ее организаторов сквозной на протяжении ряда лет. Третье заседание, материалы которого помещены в данный сборник научных статей, посвящено, как мы отмечали выше, рассмотрению подтемы «Современные проблемы развития цивилизации и культуры». В этом сборнике читатель найдет статьи ученых Казахстана (Алматы, Астаны, Усть-Каменогорска), России (Москвы, Белгорода, Воронежа, Екатеринбурга), Украины (Харькова), Беларуси (Минска).

Ученые, авторы статей в сборнике представляют:

- научные Центры и Общественные организации - Российское философское общество «Диалектика и культура», г. Москва, Общественная Организация «Планета Семья», г. Москва, Научно - образовательный центр «Зондовая микроскопия и нанотехнология»

(НОЦ ЗМНТ), г. Москва, Научно-Исследовательский Центр «Алтайтану» и кафедра журналистики и социально-гуманитарных наук Восточно-Казахстанского государственного университета им. С. Аманжолова, г. Усть-Каменогорск и организатор данной конференции и данного сборника научных статей – Международный Центр Методологических Исследований и Инновационных Программ при Восточном Отделении Казахстанского Философского Конгресса, г. Усть-Каменогорск.

- Академическую науку представляют два академических института: Институт философии, политологии и религиоведения КН Министерства Образования и Науки Республики Казахстан и Институт философии Национальной Академии Наук Беларуси.

- Вузовскую науку. Вузовская наука представлена следующими университетами: Евразийским университетом им. Гумилева, Казахстанским филиалом Московского Государственного Университета имени М.В. Ломоносова, Алматинским университетом энергетики и связи, Казахским гуманитарно-юридическим инновационным университетом, университетом «Туран», Московской международной высшей школой бизнеса «МИРБИС» (Институтом), Московским государственным институтом культуры, Уральским федеральным университетом, Уральским государственным аграрным университетом, Белгородским государственным национальным исследовательским университетом, Институтом психологии им. Л.С. Выготского Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ), Национальным исследовательским университетом «Московский авиационный институт» (МАИ), Воронежским государственным архитектурно-строительным университетом, Харьковской государственной академией физической культуры, Восточно-Казахстанским государственным техническим университетом им. Д. Серикбаева (г. Усть-Каменогорск).

Круг рассматриваемых вопросов достаточно широк. От проблем мирового цивилизационного развития, проблем модернизации, децентрализации социальных и культурных связей плюралистической модели постмодерна, политического антипрогресса, эксплуатации в постиндустриальном обществе до проблем человеческого развития, целостности жизни. От проблем культуры, образа будущего человечества, мировоззренческих, смысложизненных ценностей, самосознания культурно-исторического человека до проблем специфики мышления в научных исследованиях и социальной практике и др.

При ближайшем рассмотрении становится очевидным, что данный круг вопросов не является случайным, что он достаточно адекватно выражает проблемность современного существования человека и общества. Анализ этих вопросов и возможных ответов на них является востребованным.

В сборнике представлена широкая палитра взглядов на современные цивилизационные процессы и процессы развития культуры, которые могут служить отправными точками для дальнейших исследований.

От имени Оргкомитета конференции и Научно-Редакционного Совета МЦМИИИП при ВО КФК выражаю надежду, что данный сборник научных статей послужит лучшему пониманию целей, задач, форм и методов познания современного социального пространства-времени, а также расширит круг заинтересованного отношения к проблематике развития современной культуры и проблемам цивилизационного выбора.

Гусева Н.В.

Руководитель Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ, Председатель Восточного Отделения Казахстанского Философского Конгресса, доктор философских наук, академик Акмеологической Академии

**РОЛЬ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ В ФОРМИРОВАНИИ
ЦЕЛОСТНОГО ЧЕЛОВЕКА
(НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА Ч. АЙТМАТОВА)**

Абдильдин Ж.М., Абдильдина Р.Ж.

Внимательный анализ истории философии и культуры показывает, что вопрос о целостном, подлинном человеке всегда интересовал философов и литераторов. На протяжении всей человеческой истории в культуре и искусстве ставился вопрос: «Как возможен целостный, настоящий человек?» «Как возможен творчески мыслящий человек, индивид, умеющий решать проблемы, всесторонне рассматривающий предмет осмысления, человек, который в процессе своей жизни смог освоить главные духовные ценности, выработанные человечеством?»

Этот вопрос не является праздным. Вопрос о конкретном, целостном человеке всегда был актуальным в истории философии и в истории духовной культуры потому, что наличие таких целостных, нравственных, творческих личностей и является залогом существования и развития человеческого общества. Дело в том, что любое государство, любой народ, мир в целом в своем существовании, в своем развитии опираются именно на такого человека.

Проблему целостного, конкретного, истинного человека всесторонне разрабатывал и исследовал в своем творчестве выдающийся писатель и мыслитель Ч.Т. Айтматов. Согласно его пониманию, целостный, конкретный человек – это, прежде всего, мыслящий человек, способный рассмотреть проблему со всех сторон, нацеленный на ее решение. Цельный, подлинный человек имеет душу, это нравственно развитый человек, он любит людей, свой народ, свою землю. Настоящий, нравственный человек в понимании Ч. Айтматова имеет сердце, он неравнодушен к судьбе своего и других народов.

В советской литературе и до Ч. Айтматова многие писатели и поэты обращались к проблеме подлинного человека, разрабатывали образ положительного, настоящего героя. В качестве таковых в советской литературе выступали в основном герои Октябрьской революции и Гражданской войны, герои Великой Отечественной войны, строители социализма: Павел Власов, Василий Чапаев, Осип Левинсон, Павка Корчагин, Олег Кошевой и мн. др.

Подлинными людьми, положительными героями были те, кто боролся за установление Советской власти, сражался с классовыми врагами, участвовал в индустриализации и коллективизации, воевал с фашистами на фронте и в оккупации, восстанавливал советское хозяйство после войны и т.д. Такие люди не проявляли никаких слабо-

стей, ненавидели классовых врагов, им не были присущи сомнения, мягкотелость, они были непримиримы к своим идейным противникам, мало обращали внимание на духовно-нравственные искания, они ясно понимали, выражаясь словами В.И. Ленина, что все, что служит делу социализма и коммунизма – нравственно: «наша нравственность подчинена... интересам классовой борьбы пролетариата» [1, 309]. Это были идеальные герои, принципиальные, сильные личности, в действиях которых была четко выражена классовая, партийная позиция.

Но время не стояло на месте, и после «оттепели» 60-х годов в советской литературе стали появляться художники, по-новому осмысливавшие события и вехи советской истории, советскую жизнь, выдвинувшие новых художественных героев. Это Василь Быков, Виктор Астафьев, Юрий Трифонов, Владимир Тендряков, Валентин Распутин и мн. др. К этому новому периоду в развитии советской литературы относится и творчество Чингиза Айтматова.

В своих произведениях Ч. Айтматов открыл новое понимание целостного, конкретного, настоящего человека. В его романах и повестях целостными, конкретными, положительными героями являются не только революционеры, подходящие к решению любого вопроса с позиции пролетарского, классового сознания. Целостные люди так же не только те, кто беззаветно трудятся на благо советского государства – передовики социалистического производства, не только герои Отечественной войны, выдающиеся ученые, художники, артисты и т.д. Целостными, настоящими людьми, положительными героями, по мнению Ч. Айтматова, могут быть также и ничем особо не выдающиеся, обыкновенные, простые граждане, трудящиеся, которые и являются, собственно, опорой жизни народа и государства.

В творчестве Ч. Айтматова героями становятся обыкновенные люди, на первый взгляд ничем не отличающиеся ни силой, ни героизмом, они не совершают выдающихся подвигов, не разоблачают врагов. Это простые люди, ведущие обычную человеческую жизнь. Некоторые герои с виду совершенно неприметные, но писатель заостряет внимание на том, что на людей нельзя смотреть поверхностно, надо уметь распознать в них глубокие духовные качества – добро, любовь, нравственные ценности, разглядеть внутренний мир человека, его духовный стержень.

Внутренняя сущность человека, показывает писатель, необязательно проявляется во внешнем героизме, его внутренняя духовность, богатство души обнаруживаются в сострадании, милосердии, с которыми он готов прийти на помощь. И даже когда любишь – легко любить внешне ярко проявляемого героя, а распознать в обыкновенном с

виду человеку его богатую душу, тонкий внутренний мир нелегко, его душа не всегда внешне проявляется. Она обнаруживается в каких-то особых, экстремальных условиях, только в такой особый момент, убежден Ч. Айтматов, можно увидеть и распознать настоящего человека.

В понимании писателя, конкретный, цельный человек – это прежде всего человек думающий, мыслящий, имеющий душу, освоивший духовные ценности своего народа и человечества в целом. В произведениях Ч. Айтматова целостные люди – это те, кто умеет честно трудиться, кто неразрывно связан со своей землей, с жизнью народа, это люди неравнодушные, милосердные, это те, кто сумели вобрать в себя все универсальные духовные ценности народа, благодаря которым и существует любой народ, благодаря которым и выжило человечество. Эти люди внешне совершенно неприметны, о них не слагаются песни, об их существовании мало кто знает, они тихо и без шума делают свое дело, но на них всегда можно положиться, на них держится земля.

Целостные, конкретные люди – сильные, их сила, их нравственные установки, убеждения, их умение побеждать зиждется на том, что они кровно связаны с народом. Их судьба, счастье, ценности, любовь – неразрывно связаны с жизнью и судьбой своего народа. Они любят свою землю, свой народ, они любят труд, они крепки, потому что нераздельны со своим народом, они – настоящие патриоты. И если внешне они совершенно незаметны, просты, то духовно это очень богатые, цельные люди.

При этом писатель подчеркивает, что эти цельные, настоящие люди закалились в борьбе, они стали такими, потому что преодолевали тяжелейшие трудности, они свой характер выработали в схватках с серьезными испытаниями. Но никакие трудности и невзгоды, никакие самые страшные и тяжелейшие условия жизни, даже ужасы пережитой войны не сломали их, они живут, творят, любят, борются за свои мечты, за свою жизнь и достигают реализации своих мыслей и идеалов в жизнь.

Ценность трудов Ч. Айтматова состоит в том, что художник рассказал своим читателям о самых разных людях, живущих в самых разных уголках страны, ведущих самый разнообразный образ жизни. В своих произведениях он хотел показать, что такие люди вовсе не уникальны, они есть, они существуют, и только благодаря им общество живо, именно им – простым и честным людям – общество обязано своим благополучием, своей жизнью.

Таким образом, новизна постановки проблемы целостного, конкретного, истинного человека Ч. Айтматовым заключается в том, что

он впервые в советской литературе поставил вопрос о духовном в человеке, о человеке с душой, о нравственном человеке, раскрыл, что духовно-нравственное начало – есть самое главное в человеке, тогда как на эти вопросы до него в советской литературе мало обращали внимания, люди с нравственными исканиями казались слабыми, не принципиальными.

Ч. Айтматов в своих произведениях показывает, что когда в человеке нет высокой нравственной сущности, когда в людях отсутствует духовная культура, то настоящего толка в деле не будет. Все работы писателя, все его творчество с первых и до последних произведений пронизаны этой идеей. Ч. Айтматов усложняет, разворачивает, развивает эту тему, показывает различные ее проявления, но лейтмотив один: духовная культура, человеческая душа, духовная сущность – главное в человеке, что и делает его человеком цельным, конкретным, подлинным.

Что является общим, что объединяет всех целостных людей, айтматовских положительных героев – хлебобобов Толгонай и ее мужа Суванкула из повести «Материнское поле», первых строителей колхозов Чоро и Танабая из «Прощай, Гульсары», путевых рабочих Едигея, Казангапа, Абуталипа из романа «И дольше века длится день», чабана Бостона Уркунчиева и недоучившегося семинариста Авдия Каллистратова из «Плахи», космического монаха Филофея и ученого-футуролога Роберта Борка из «Тавра Кассандры» и многих других? Это то, что они все имеют высокую, чистую душу, обладают глубокой духовностью, они знают, что такое долг, они – высоконравственные люди. Положительные герои Ч. Айтматова любят человека, людей, они – люди с сердцем, желающие помочь другому человеку, они способны жертвовать собой ради других, ради тех, кого любят, они борются за жизнь, не жалея себя борются с теми, кто идет против жизни. Эти люди по-своему очень крепки, и крепкими их делает не физическое здоровье, не физические силы, а духовное, душевное здоровье, душевные силы.

Действительно, каждый народ в ходе своей жизни, в ходе своей истории накапливал духовные ценности, помогавшие ему выжить, давшие ему возможность жить, творить, надеяться на будущее, отбрасывая все отрицательное. И тот человек, кто осваивает все эти духовные ценности, овладевает опытом духовной культуры своего народа, впитывает в свою душу его поэзию, музыку, эпосы, традиции, тот обладает совестью, нравственностью, умеет любить, жить, бороться за себя, за свой народ и надеяться на будущее.

Ч. Айтматов показывает, что нравственность, наряду с трудом,

мышлением, – это первичное определение человека, его первичный универсальный атрибут. Нравственность является всеобщим условием человеческого бытия. Человек оторвался от животных, создал человеческое общество не только потому, что умел трудиться, имел разум, а также потому, что сумел выработать нравственные императивы, этические принципы, сумел выработать понятие долга, милосердия, сострадания, и именно благодаря этим нравственным императивам и существует человеческое общество.

В человеческом обществе с самого начала его существования все основывалось на соблюдении нравственных принципов. Потому развитие человеческого общества – это есть развитие его нравственности, его души, духовных ценностей. И. Кант был абсолютно прав, когда называл нравственность самым первичным человеческим определением, служащим «законом для нас как разумных существ» [2, с. 226].

Человеческая жизнь невозможна без нравственности, как она невозможна без труда и мышления. Эти три определения, включая чувственность, являются самыми универсальными, самыми первичными определениями человека, существующими везде и повсюду, в любом человеческом обществе.

В противоположность целостным, истинным людям всех абстрактных, частичных, бездуховных героев произведений Ч. Айтматова можно подвести под емкое определение – «манкурты», не случайно это слово стало нарицательным для обозначения бездушных, бессердечных, безнравственных людей, для которых нравственные, духовные ценности стали чем-то ненужным и бессмысленным. Писатель убежден, что причиной «манкуртизма» стало царящее в обществе равнодушие, поверхностное отношение к своим корням, к нравственным ценностям, выработанным человечеством на протяжении всей истории развития его культуры.

Вот как определяет Ч. Айтматов это явление: «Манкурт не знал, кто он, откуда родом-племенем, не ведал своего имени, не помнил детства, отца и матери – одним словом, манкурт не осознавал себя человеческим существом. Лишенный понимания собственного „Я“...» [3, с. 106-107].

Главное, что отличает манкурта – это лишенность памяти, духовных ценностей, культурной истории, но с ним такое зверство было сотворено насильно. Современные же манкурты – это люди, не сумевшие сформировать в себе душу, человеческие душевные качества, это бездушные, бессердечные люди, равнодушные к духовным, нравственным ценностям, лишенные богатой человеческой сущности, сконцентрированные лишь на материальных ценностях. Потому они, как

предупреждает писатель, очень опасны своим равнодушием, лицемерием, жадной наживы, власти, они готовы переступить через все – через самое святое, что было выработано всей историей человеческой культуры, что сделало человека человеком, что помогло выжить человечеству. Превратившись в «манкурта», предупреждает Ч. Айтматов, человек перестает быть человеком, предает свою человеческую сущность – и это крайне опасно!

С первого взгляда современного «манкурта» не различишь – в отличие от физического калеки, увечья которого видны издали, духовно ущербный человек распознается не сразу. Он может быть крепким физически, привлекательным внешне, материально состоятельным, успешным в карьере, но в нем нет души, он не вобрал в себя духовные, человеческие ценности, это духовный калека. Такой человек не может искренне любить, не может быть настоящим другом, он не имеет совести, чести, он может предать и не только свою семью, любимых людей, но и свою страну. Ради денег, славы, должности, сиюминутных благ такой человек может предать все и всех.

В понимании Ч. Айтматова «манкурты многолики», они могут быть простыми людьми – забулдыгой-пьяницей, вором, наркоманом, а могут занимать и высокие должности. Но их объединяет одно – бездушие, бездуховность, отсутствие совести и чести. Сущность человека, утверждает писатель, определяют не образование или социальный статус, а духовные ценности, которые он должен освоить, сделать атрибутами своей души.

Таким образом, идеалом Ч. Айтматова является цельный нравственный человек, имеющий совесть, честь, сострадание, сомневающийся, думающий, и таких людей он видит не только среди интеллигенции, но среди самых простых людей. Потому главные положительные герои писателя – это обыкновенные люди, они могут быть не очень образованными, но они приобщены к духовной культуре своего народа. В общении с замечательными, нравственными людьми, с прекрасной природой, они в своей семье, с молоком матери впитали духовные ценности человечества.

Писатель доказывает, что в человеческом обществе всегда существуют, как его стержень, соль, цельные и конкретные личности, вобравшие в себя, в свою духовную структуру основные нравственные принципы своего народа, всего человечества. Их цельность, конкретность проявляется и обнаруживается, когда мы углубляемся в суть их жизни, познаем их мысли, чувства, поступки. В ходе реальных взаимоотношений с людьми они выступают как творческие личности, унаследовавшие лучшие качества своего народа, всего человечества.

Писатель в своих произведениях убедительно обосновывает, что существование человека конкретного, истинного, цельного, возможно только в его включенности в духовную культуру своего народа, при глубоком освоении и постижении духовно-нравственных ценностей. Ч. Айтматов подчеркивает, что именно эта включенность в духовную культуру человечества и делает человека конкретным, только на этом пути можно формировать целостного человека, способного сострадать и сопереживать трудностям и горю своего ближнего.

Художник рассматривает этих людей в различных проблемных ситуациях, но из сложных обстоятельств жизни они всегда выходят с честью, так как глубоко понимают роль таких всеобщих принципов нравственности, как долг, честь, совесть, сострадание, любовь, истина и т.п. В простых человеческих отношениях, жизненных ситуациях проявляется их внутренняя сущность – духовность, нравственность, цельность.

Только по-настоящему нравственный, духовный человек может любить, сострадать, творчески мыслить, потому что он наследник своего народа, всего человечества. Многие имеют человеческий опыт, но при этом сами являются роботами, потому что лишены человеческой души. Главари группы «гонцов» Гришан, глава «Хунты» Обер-Кандалов и пьяница Базарбай из «Плахи», лесничий Орозкул из «Белого парохода», секретарь райкома Кашкатаев, председатель колхоза Алданов, уполномоченный Сегизбаев из «Прощай, Гульсары», майор Тансыкбаев и «всезнающий» Сабитжан из «Буранного полустанка», секретарь ЦК Конюханов и политик Оливер Ордок – отрицательные герои произведений Ч.Т. Айтматова – это настоящие роботы, «манкурты». Это духовные калеки, лишенные этических ценностей человечества. Такие люди опасны для общества, для человечества вообще.

Писатель в своих произведениях предупреждает, бьет тревогу, что в современном обществе, наряду с ростом научно-технического прогресса, с геометрической прогрессией увеличивается число абстрактных людей, разрабатывающих и культивирующих свои нормы, свою идеологию и культуру, пропагандирующих культ потребления, потребностно - полезностного отношения, наслаждения, имитации деятельности. В обществе возник серьезный дефицит нравственности.

Ч. Айтматов приходит к выводу, что в отличие от конкретного, подлинного человека абстрактный, частичный человек – это феномен, извращающий и искажающий сущность понятия человека. Подобно тому, как «манкурт» является человеком только по названию, номинально, так и отчужденный человек, абстрактный, частичный индивид является человеком только по форме. Абстрактный человек многолик

– это бездушный сын, формальный руководитель, бездумный разрушитель окружающей среды, это безжалостный завистник успешного человека, то есть это духовно-нравственные уроды и калеки, способные безответственно уничтожить все человеческое.

Следует понимать и ни в коей мере не забывать, что такие люди и результаты их деятельности представляют серьезную опасность для человечества, поскольку они уничтожают подлинную человеческую культуру, причиной многих катаклизмов и катастроф сегодняшнего дня является именно их разрушительная деятельность.

Однако Ч. Айтматов – оптимист, потому он верит и знает, что человечество на своем пути преодолевало много разных трудностей и сложностей. Писатель верит в человека, человечество и потому в своих произведениях непрерывно взывает к уму и совести людей. Гениальный художник в своем творчестве неустанно повторяет – человечество не должно забывать, что его будущее может быть обеспечено, может состояться только тогда, когда в человеческом обществе начнут преобладать люди конкретные, цельные, люди с душой.

Следует подчеркнуть, что проблема духовной сущности человека очень актуальна для нашего народа именно сегодня, потому как в настоящее время в условиях рыночной системы, где все стремятся быть конкурентоспособными, все должно приносить прибыль, где богатство, деньги становятся главными показателями успешности человека, проблемы нравственности, добра, духовности остаются в тени. Поэтому сама жизнь требует вновь и вновь обращаться к творчеству Ч. Айтматова и по-новому осмысливать то, что происходит в современной жизни. В нашей жизни снова актуальными, востребованными становятся вопросы нравственности и духовности как центр существования и сущности человека. И в понимании того, что по-настоящему важно в человеке и для человека, что является в нем коренным, бесценную помощь оказывают произведения Ч.Т. Айтматова.

Литература

1. Ленин В.И. Задачи союзов молодежи (Речь на III Всероссийском съезде Российского Коммунистического Союза Молодежи 2 октября 1920 г.) // Полн. собр. соч. Т. 41 – М.: «Политиздат», 1981.
2. Кант И. Основы метафизики нравственности // Сочинения: в 6 т. Т.4. Ч.1. – М.: «Мысль», 1965.
3. Айтматов Ч.Т. И дольше века длится день... («Буранный полустанок»). – М.: «Молодая гвардия», 1980.

ПРОЦЕССЫ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И ПЛАНЕТАРНОЕ БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА

Бейлин М.В.

Динамическая сложность морфологии современного человечества связана с тем, что в XXI веке впервые за всю мировую историю возникла ситуация, когда у народов планеты появились общие интересы, морально санкционированные в новой, кросскультурной по происхождению, универсальной по характеру системе ценностей. Обострение глобальных проблем, наличие совместных рисков и угроз усиливает необходимость обоснования политики мирового порядка; удовлетворение этой потребности лежит в основе роста требований относительно глобализации управления, упорядочения глобальной рыночной и социальной стихии. То, о чём писал О. Тоффлер в книге «Футурошок», сегодня нужно понимать и учитывать как законы нестационарного развития, поскольку за время жизни только одного поколения происходят значительные социальные изменения и совершаются значимые открытия. Необходимо давать правильную оценку этим динамично изменяющимся процессам, важную роль в которых играет режим с обострением. В системе угроз планетарного сообщества особое место занимают «мировоззренческие срывы», которые поражают общество в целом или значительные его части. Современный антропологический кризис, поразивший человечество, имеет свои аксиологические, этико-гуманистические, экологические, институциональные измерения. Детальное их исследование выходит на повестку дня и является своеобразным вызовом, который неравновесная и несбалансированная социальная реальность бросает теоретическому Разуму. Духовное пространство планетарной цивилизации формируется на новом уровне интегрального синтеза и превосходит существующие формы цивилизационного развития. «Глобальный мир необходимо создавать в диалоге цивилизаций как общее пространство многогранной духовности – всегда открытое и такое вечно совершенствующееся в процессе понимания другого» [2, с. 18]. Важнейшей задачей человечества является поиск и реализация духовной составляющей процесса объединения, то есть синтез ценностей разных народов, наций, этносов и интеграция их в нечто единственное цельное, планетарное сознание человечества в целом и каждого человека в отдельности. Ведь если высокие духовные идеалы не освещают жизнь людей, то человечество неизбежно упадет во тьму и энтропию. «Нужно, чтобы все поняли, – писал русский мыслитель П. Новгородцев, – что не механические любые выборы и не внешние формы власти вы-

ведут наш народ из наибольшей бездны его падения, а лишь новый поворот общественного сознания» [7, с. 580]. Такой поворот необходим сегодня и на глобальном уровне. Процесс этот чрезвычайно сложный и длительный, но он уже начался, и именно этот факт вселяет надежду на его успешное завершение. Все существовавшие до сих пор цивилизации имели локальный характер, планетарная же цивилизация может стать первой общечеловеческой цивилизацией. Главными предпосылками её возникновения, на наш взгляд, является, с одной стороны, единство биологической природы всех людей, с другой – социокультурная целостность человечества. Иными словами, фундаментальная идея планетарной цивилизации заключается в признании того факта, что человек и человечество внутренне едины и являются взаимным отражением друг друга. Настоящее значение планетарной цивилизации заключается в том, что она гуманизирует процесс глобализации и глобализирует человеческую природу. Планетарная цивилизация действует в интересах глубинной природы человека, и в этом смысле она выступает как действительно гуманистическая цивилизация. Если сейчас творческая природа человека в определённой степени ограничена сравнительно узкими рамками национальных традиций, религиозных ограничений и государственных границ, то планетарная цивилизация призвана снять эти ограничения. Развитие человека, независимо от национальной или религиозной принадлежности, становится главным приоритетом общества, стоит выше любых родоплеменных и государственных интересов. Об этом писал К. Ясперс сразу же после окончания Второй мировой войны, указывая на то, что новая ситуация представляет собой реальное единство людей на Земле. Благодаря техническим возможностям современных средств сообщения наша планета стала доступной человечеству целостностью, в определённой степени «меньшей», чем когда-то была Римская империя. «С этой точки зрения вся предыдущая история кажется рядом разбросанных, независимых друг от друга попыток, множеством различных истоков человеческих возможностей. Теперь проблемой и задачей является весь мир в целом» [13, с. 141]. Как заметил по этому поводу Г. Померанц, «атомная энергия и экологический кризис навязывают нам глобальную солидарность» [8]. Если исходить из того, что глобальная человеческая общепланетарная цивилизация является объективной неизбежностью и необходимостью, то возникает вопрос о глобальной подготовке её становления.

Переход человека в состояние планетарной личности должно быть обеспечено тремя факторами, а именно: качественно новой общенаучной картиной мира; космополитизмом, понимаемым как миро-

воззрение, как идеология, как принцип развития нового мироустройства; формированием нового мышления человека. При этом потенциальное состояние существования социального субъекта и мира в целом зависит от социально-философского определения понятия «образ будущего», которое следует рассматривать как темпоральный срез мировоззрения и картины мира социального субъекта, играющий важную роль в социальном предвидении организационного бытия мир-системы. На формирование планетарной личности влияет мировоззрение и общенаучная картина мира, которой придерживается человек. Как субъективированная ценностно-смысловая матрица он удерживает весь когнитивный потенциал личности и внимательно реагирует на новые всплески его сознания и подсознания. В начале XXI века после социального кризиса, общенаучная картина мира стала принципиально другой. Социальная реальность приобрела значительную динамику, основательность алгоритмов самоорганизации и саморегуляции. В связи с этим в настоящее время идёт поиск не общефилософских, как это было раньше, а универсально-общенаучных законов и тенденций развития (универсалий), причем не всякого вида развития и эволюции, а лишь тех из них, которые не прерываются, а непрерывно существуют на протяжении всего темпорального бытия Вселенной.

Общенаучная картина мира начала XXI века привлекает уже тем, что в ней всё более весомое место занимает идея Космоса, что означает порядок, организованность, гармонию, совершенство, красоту. Первоначально его использовали, как известно, в социально - политическом аспекте применительно к характеристике государственного устройства (Аристотель, Геродот, Горгий, Демокрит, Протагор), в эстетическом аспекте – к внешней красоте вещей и внешнему виду человека («привести себя в порядок» – орфики, Парменид, Демокрит, Платон) [1], а также в этическом аспекте, рассуждая о приличии и порядочности индивидов (Гераклит, Демокрит). Описывая природу космоса, П. Тейяр де Шарден обращается к «неуязвимой целостности его ансамбля», а именно: системы (космос – со своей множественностью), целого (космос – со своим единством) и кванта (космос – со своей энергией), который разворачивается «в середине неограниченного контура». Вселенная представляется определённой массой, которая находится в процессе преобразования [11].

Планетарная личность должна найти свое место в этих преобразованиях Космоса хотя бы для того, чтобы избежать экологических коллизий, планетарное сообщество должно выработать бережное отношение к первой природе – богатству земных недр, лесов, морей и

океанов. Другим фактором, как мы отмечали выше, является космополитизм в трёх его ипостасях. В пользу такого выбора срабатывают и идеи глобализма и глобализации управления социальными системами. Среди характерных признаков космополитизма следует остановить внимание на том, что: во-первых, мировое сообщество представляет собой функционально взаимосвязанную целостную систему, состоящую из множества подсистем различного уровня и конфигурации; во-вторых, у человечества в XX веке, особенно со вступлением в ядерную эру, появились общие интересы, которые должны быть поставлены выше любых частных интересов; в-третьих, общие интересы получают моральную санкцию в новой универсальной системе таких ценностей, как мир, экономическое благополучие, социальная и политическая справедливость, экологическая безопасность, самореализация личности; в-четвертых, эти интересы и ценности могут быть выражены как общие цели человечества, осознание которых, прежде всего, политической элитой, является необходимым условием разумного вмешательства в стихийные процессы общественного развития. Главное противоречие организационного бытия планетарной общности заключается в разорванности социальных потребностей и интересов мир-системы. Поэтому не удивительно, что именно конец XX века ознаменован новым всплеском космополитического универсализма. Идея космополитизма не является новой, поскольку она возникла ещё в Древние времена. Сократ, Диоген Синопский, Зенон из Китиона, Антифонт, Гиппий были первопроходцами в создании идеи единого социального мироустройства. Киники, стоики, киренаики и софисты продолжали поиски своих идейных лидеров и сформировали представление о космополитическом мировоззрении. Философ – стоик Гиерокл во II-м веке нашей эры описал стоический космополитизм в модели концентрических кругов, заложив тем самым основы механизма реализации исследуемого принципа. Признанный идеолог космополитизма классической немецкой философии И. Кант в трактате «О вечном мире» отразил основы существования государств, которые в своей реализации создадут единый космополитический мир. В «Критике практического разума» И. Кант декларирует основы совместного сосуществования, а в работе «Идеи всеобщей истории во всемирно гражданском праве» раскрывает механизм реализации исследуемого принципа. Идея вечного мира также развивалась в творчестве таких мыслителей, как Э. Роттердамский, Я.А. Коменский, Ж.-Ж. Руссо, И. Фихте, И. Гердер, Б. Малиновский, Л. Толстой и др.

Необходимо признать обогащение планетарного устройства ноосферой, порождаемое биосферой Земли на основе принципа коэволю-

ции в соотношении между планетарным сообществом, биосферой и ноосферой. «Сегодня, когда люди, создавая ноосферу, невероятно расширяют границы, масштабы искусственно создаваемой среды обитания, меняют окружающую среду биосферной действительности так и до такой степени, что последняя в своей адаптационной функции «не успевает» за эволюцией, осознание принципа ко эволюции как высшей ценности является жизненно важным для человечества и превращается в его основной вектор и главную стратегию жизнедеятельности. Ноосфера может существовать только по принципу ко эволюции с биосферой» [9, с. 101]. Планетарное сообщество настроено на социальные коммуникации, расположенные в ноосфере и выводящие его в Космос. Планетарной личности для освоения ноосферного пространства необходимо несколько условий: во-первых, она должна научиться по-настоящему мыслить глобально; во-вторых, философия должна обеспечить её мировоззрение соответствующими модусами и символами; в-третьих, наука должна накопить научные знания о бытии человека в ноосферном пространстве, а культура и образование направлять их в интеллектуальное поле планетарной личности. Поэтому вопрос изменения мышления сначала обычного человека, а затем и планетарного сообщества, как целостности, является наиболее сложным и проблемным. Планетарное мышление необходимо личности для того, чтобы со временем она смогла подняться до стадии ноосферной личности и ноосферного мышления. Индийский представитель социального глобализма – Р. Амара – считает, например, что драматические технологические изменения, рост населения и быстрое индустриальное развитие ставят человека перед необходимостью думать систематически о долгосрочных последствиях человеческого выбора в различных ситуациях, то есть мыслить глобально. Человек вынужден мыслить глобально, потому что последствия удовлетворения его потребностей становятся всё более опасными для всей планеты. Имеется в виду общая атрибутивная возможность человека творчески мыслить, то есть производить принципиально новое решение проблемы, приходить к новым идеям, открытиям и решениям, то есть продуцировать то, что соответствует новым реалиям бытия планетарного сообщества в ноосфере.

Мышление как познавательный психический процесс обобщённого и опосредованного отражения связей и отношений между предметами объективной действительности связано с обработкой информации, поступающей извне или полученной через ощущения, или сохранённой в памяти в результате личного опыта с тем, чтобы быть в состоянии реагировать в новой ситуации. Планетарное мышление яв-

ляется ступенькой в развитии ноосферы [3] и способно взаимодействовать со всеми великими религиями, но явно планетарный аспект просматривается в трёх из них: даосизме, дзен-буддизме и христианстве. Даосизм как религиозно-философское учение сводится к поиску срединного пути развития природы и человека. Здесь в неявном виде поставлен вопрос о естественной системе координат, о корреляции между всеми природными процессами и их уровнями – онтологическими, гносеологическими, аксиологическими и т.п. Христианство довело до логического совершенства тройной взгляд на природу, развивая гибкую и всеобъемлющую идею личностного Бога. Наиболее просто она интерпретируется через постоянное взаимодействие между равновесным человеком и фундаментальными равновесиями природы, хорошо коррелируя и с планетарным мышлением.

Планетарное мышление является первым уровнем мышления ноосферного, на котором начинаются процессы самоорганизации ноосферогенеза, но его значение, по мере углубления знания о нём, ослабевать не будет [3]. Ноосферное мышление характеризуется убежденностью в способности человека управлять природой, верой в безграничные возможности человеческого разума и ориентацией на человека будущего, способного преобразовать природу в соответствии с требованиями своего разума (позиция космизма), а планетарное мышление определяет способность человека связывать образы, представления, понятия с помощью естественного сочетания относительных равновесий, сформировавшиеся в философских системах, религиях, естественнонаучных концепциях, произведениях литературы и искусства, в которых эти равновесия взаимно дополняют друг друга, образуя единое, с точки зрения планетарного масштаба, мировоззрение [3]. Подобный синтез имеет много разных граней, среди которых основными являются: анализ взаимодействий человека и окружающей его природной и социальной среды; анализ планетарного мышления через призму равновесных взаимодействий в науке и религиях; исследования взаимосвязи литературы и искусства с философией [3, с. 28]. Поэтому планетарное воспитание основную свою задачу видит в формировании у будущей интеллектуальной элиты качеств интеллигентности, понимаемой как мера ответственности за окружающий мир, мера культурности и воспитанности человека, мера ответственности за своих ближних, за их этическое и духовное состояние, за их материальное благополучие. При этом считается, что интеллигентность – это высшая степень всех упомянутых качеств. Именно эти качества, на наш взгляд, и составляют ядро содержания планетарного воспитания. Таким образом, планетарное воспитание – это воспитание интелли-

гентности, начало формирования планетарного, а впоследствии и ноосферного мышления в планетарном сообществе, и чтобы это стало возможным, необходимо, чтобы современная философия и наука не акцентировались на разработке апокалиптических сценариев и экологических эсхатологических сентенций, а предлагали более оптимистичные сценарии будущего планетарной цивилизации. Сформировать новое мышление планетарной личности на практике возможно тремя путями: 1) планетарным образованием [9] (обучением в космополитической парадигме), 2) планетарным воспитанием в обществе; 3) практической повседневной деятельностью в сфере организации взаимодействия планетарного сообщества.

Ноосферное образование, основываясь на высоких достижениях науки начала XXI века, обосновывает и предлагает инструментарий для овладения нейросоматическими возможностями головного мозга, который позволяет личности реализовать свои положительные задатки. Целью ноосферного образования является мотивация гармоничного, целостного, экологически здорового типа мышления, основанного на осознанном синтезе логического и образного мышления. Это тот тип мышления, который может дать человеку целостную картину мира и способен стать инструментом решения глобальных проблем в период перехода к устойчивому развитию общества [5].

Внедрение идей ноосферного образования в учебный процесс помогает развивать планетарное мышление. Сущностью и целью таких инновационных подходов к образованию является поиск образа человека будущего, где подходы и аргументация – разные, а цель – одна. Образ совершенного человека в философии всеединства был определён В. Соловьёвым: «Истинная индивидуальность есть некоторый определённый образ всеединства... Утверждая себя вне всех остальных, человек тем самым лишает смысла своё собственное существование, отнимает у себя истинный смысл жизни и превращает свою индивидуальность в пустую форму» [10, с. 506]. И, более того, «как божественные силы образуют один цельный, безусловно универсальный и безусловно индивидуальный организм живого Логоса, так и все человеческие элементы образуют такой же цельный, универсальный и индивидуальный организм... общечеловеческий, как вечное тело Бога и вечную душу мира» [10, с. 149]. Лев Карсавин, говоря о личности, также подчёркивает её направленность к единству и неизбежное опустошение вне существующей целостности мира: «Индивидуальное тело существует не само по себе, но – в момент социального и симфонического тела. Само по себе оно – абстракция» [4]. Коллективные субъекты Л. Карсавин называет, как известно, «симфоническими лич-

ностями». Анализируя ряд похожих по смыслу антропологических положений в религиозно-философских учениях, можно выделить определённую последовательность в развитии идей, связанных с идеалом совершенного человека. Эти идеи не возникают спонтанно, они являются необходимым следствием метафизического поиска. Идеал целостности, единство всех элементов космического, природного и божественного мира с необходимостью включает и мир человеческий, что, в конце концов, задаёт все основные антропологические характеристики. Таким образом, идеал совершенного человеческого бытия есть не что иное, как его целостность и завершённость, что отражает общую гармонию миропорядка.

Космополитизм как мировоззрение представляет собой идентификацию себя как уникальной единицы живой материи в совокупности и единстве с другими равноправными, но отличными индивидами и оценку объективной реальности как целостной системы взаимозависимости и взаимосвязей в контексте (все) единства (все) различий. М. Эпштейн определяет универсализм как мировоззрение, основанное на универсальных общечеловеческих ценностях, поэтому он критически относится к идеям расово-этнической, классовой, гендерной, сексуальной и любой другой замкнутости культур [12]. Отметим, что в этом космополитизм и универсализм совпадают. Но в универсализме единичное / индивидуальное выводится из целого (Платон, Аристотель, Аквинский, Гегель), а в некоторых концепциях выступает против индивидуализма в целом, в то время как основной сущностной чертой космополитизма выступает тот факт, что он «впитывает» в себя различное / индивидуальное, и из этого индивидуального формируется единое целое. Принцип космополитизма – это система взаимосвязанных между собой элементов, которая разворачивается в единую социальную концепцию и мировоззрение человека, упорядочивает бытие социальной системы и каждого отдельного индивида; космополитизм как принцип – это закон бытия и движущая сила организации живой материи; космополитизм – это внутренние убеждения человека, которые лежат в основе его поведения и объясняют его участие в интересующих связях. Фактически, космополитизм предстаёт как мировоззрение, как система взглядов на мир и место человека, общества и человечества в нём, отношение человека к миру и к самому себе, а также соответствующие этим взглядам основные жизненные позиции людей, их идеалы, принципы деятельности, ценностные ориентации. Здесь представлен ещё один аспект мировоззрения, а именно: самоидентификация себя в мире и видение мира как такового. Космополитом может и должен быть человек, который свой долг перед оте-

чеством рассматривает как обязанность перед всем человечеством [6]. Космополитизм в таком понимании – это не «политический промискуитет», а вполне рациональный и разумный союз в рамках всего человечества [6].

Второй путь – формирование планетарной личности путем планетарного воспитания в обществе. Для этого космополитизм используется как идеология, основанная на признании единства планетарного общества на базе общечеловеческих ценностей и построении такой системы взаимосвязей, которые бы обеспечили обществу адекватное существование и функционирование. Итак, планетарное воспитание является другим магистральным направлением формирования планетарной личности. Планетарное воспитание – это самоорганизованный педагогический процесс культурной идентификации, социализации, духовного развития личности, имеющий экологический, креативный, диалектический, интегральный характер и направленный на воспитание интеллигентной, ноосферной, духовной личности, специалиста, способного к принятию ответственных решений с учётом интересов всего человечества на основе нелинейного, синергетического мышления. Кроме того, это создание условий для самовоспитания, самосовершенствования личности, осознания человеком себя как части человечества и восприятия проблем человечества как своих собственных.

Таким образом, планетарный социальный организм следует рассматривать как специфическую форму жизни, возникшую в пределах нашей планетарной системы. Питает планетарный социальный организм информационный поток, состоящий из генотипической и фенотипической информации. Жизнедеятельность человечества заключается в органическом взаимодействии генотипа и фенотипа: генотипа – как интеграции отдельных личностей в планетарную личность, а фенотипа в виде информационной сферы планеты, которая подвигает мировое сообщество к использованию семантического потенциала ноосферы и Вселенной. Механизмом жизнеобеспечения является социальный метаболизм, в структуре которого выделены информационный обмен или информационный метаболизм, реализующийся в двух плоскостях: горизонтальной и вертикальной. Информационный обмен в горизонтальной плоскости получил в литературе название социального взаимодействия, и к его содержанию отнесены труд и общение. Взаимодействие в вертикальной плоскости имеет организационный характер и основывается на обмене смыслами и ценностями на основе норм общества.

Литература

1. Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории [Электронный ресурс] / С.С. Аверинцев. – Режим доступа : <http://www.nsu.ru/filf/rpha/lib/aver-poriadok-kosmosa.pdf>.
2. Бюргер // Энциклопедия Брокгауз. – 21-е изд. – Мангейм, 2006. – Т. 5. – С. 129–130.
3. Данилова В.С. Планетарное мышление и его основные характеристики / В.С. Данилова, Н.Н. Кожевников // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2001. – № 3. – С. 28–39.
4. Карсавин Л.П. О личности / Л.П. Карсавин // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. – М.: «Ренессанс», 1992. – Т. I. – С. 3–35.
5. Маслова Н.В. Ноосферное образование [Электронный ресурс] / Н.В. Маслова. – М., 2002. – 340 с. – Режим доступа: <http://noosfera.papod.ru/business2.html>.
6. Межуев Б. Сотворение космополиса [Электронный ресурс] / Б. Межуев // Политические исследования. – Режим доступа: <http://www.politstudies.ru/universum/esse/10mej.htm>.
7. Новгородцев П.И. Об общественном идеале / П.И. Новгородцев. – М.: «Пресса», 1991. – 638 с.
8. Померанц Г. Диалог культурных миров / Г. Померанц // Общественные науки и современность. – 1994. – № 5. – С. 170–174.
9. Образование как планетарное образование: монография / Л.А. Алексеева, Р.А. Додонов, Д.Е. Муза, Ф.В. Лазарев, В.М. Таланов и др. – Донецк: ДонНГУ, Технопарк ДонНГУ УНИТЕХ, 2011. – 270 с.
10. Соловьев В.С. Смысл любви / В.С. Соловьев. // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – 822 с.
11. Шепелєв М.А. Глобалізація управління як мегатенденція сучасного світового розвитку : монографія / М.А. Шепелєв. – К.: «Генеза», 2004. – 512 с.
12. Эпштейн М. Критический универсализм [Электронный ресурс] / М. Эпштейн. – Режим доступа: http://www.emory.edu/INTELNET/fs_universalism.html.
13. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: «Политиздат», 1991. – 527 с.

ДЕЦЕНТРАЛИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНЫХ И КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ В ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ ПОСТМОДЕРНА

Газнюк Л.М.

В отличие от мировоззренческих установок Модерна, глобальное мировоззрение Постмодерна отличает стремление к приоритету общечеловеческих ценностей, направленность на решение проблем планетарного характера во всех видах их взаимосвязей и взаимозависимостей. Глобальные модели мышления, формирующиеся в современном социуме, призваны определять как мировоззренческие установки, так и особенности различных культур. Этому в значительной степени способствует формирование всемирного информационного пространства, обеспечивающего эффективное информационно - коммуникационное взаимодействие между людьми. Э. Тоффлер справедливо отмечает, что связь между средствами коммуникации и сознанием является сложной и неразрывной, ведь мы не можем изменить средства коммуникации, не изменившись при этом сами. Поэтому, по мнению ученого, революция в средствах массовой информации непременно приводит к революции в психике человека, вызывая изменение образа человека и «конфигуративного «я» [14, с. 614], – ключевых установок сознания. На фоне бурного развития современных коммуникационных систем происходит коренное изменение многих социальных процессов, трансформируются социокультурные практики, тем самым сближая и объединяя отдельные, не связанные между собой социальные структуры, упрощается доступ к мировым информационным ресурсам. Это позволяет людям удовлетворять личные и социальные потребности в информационных продуктах.

Теоретические основы глобального мышления составляют несколько концепций, которые в той или иной степени подчёркивают растущую роль знаний и информации во всех сферах общественной жизни. В то же время, теоретические конструкты постмодернистского общества, представляя проективный способ и основанный на нём западно-сциентистский образ мира, представляют собой разнообразные программы одной – капиталистической – модели развития. Дж. Ваттимо справедливо отмечал, что основаниями современного мышления являются образы мира, которые «созданы и верифицированы науками, функционируют или в плане экспериментальной манипуляции, или в применении научных результатов к технике. Эти результаты концентрируются... в информационной науке и в технологии ... Итак, сказать, что современное общество – это, по сути, общество коммуника-

ции и социальных наук, не означает взять в кавычки ту роль естественных наук и основанных на них технологий, которая принадлежит им в формировании структуры общества; скорее, это означает констатацию того, что: а) «направлением» и «содержанием» развития техники является не столько машинное господство над природой, сколько специфическое развитие информации и конструирование мира как «образа»; б) общество, где технология достигает своей кульминации в виде «информации», является, прежде всего, обществом гуманитарных наук – в двойном смысле объективного и субъективного значений родительного падежа: общество, которое определено гуманитарными науками и одновременно сконструировано как их адекватный, истинный объект» [3, с. 23, 24].

В эпоху постмодерна проблема прогнозирования и проектирования перекочевала как в современные социологические теории, так и в информационные технологии, став их основополагающими положениями. Характерной чертой Постмодерна является уход неклассической науки от принципа линейности в сторону энтропии, ведь, как отмечали И. Пригожин и И. Стенгерс, «флуктуация заставляет систему выбрать ту ветвь, по которой будет происходить дальнейшая эволюция системы» [12, с. 236-237]. Сам нелинейный подход является свидетельством того, что поиск человеком направления развития среди многих переменных будет продолжаться и в период постсовременности. На то, что современный социологизм поступательного развития нашёл продолжение в теориях «информационного общества», справедливо указывал Ф. Уэбстер. Исследуя различные взгляды на информацию в современном мире, ученый пришел к выводу, что ряд социологических концепций, в частности постиндустриального и информационного общества, представляют собой неозволюционистские теории. В частности, по мнению ученого, Д. Белл в теории постиндустриального общества следует концепции рационализации социальных действий М. Вебера, приводя «аргументы, которые сами по себе подчёркивают не разрыв с прошлым, а, скорее, преемственность» [16, с. 61], в значительной мере нивелирует тезис самого Д. Белла о качественном характере радикальных изменений индустриального и постиндустриального общества. С другой стороны, нельзя игнорировать возрастание роли информационно-коммуникационных технологий в жизни общества и тенденций социального влияния сети Интернет на людей, которая даже инспирирует волатильность фондовой биржи и формирует собственную культуру.

Об интернет-культуре и сетевом социальном движении XXI века, которые трансформируют социальные ценности и институты, а также

моделируют виртуальный социокультурный онтос, пишет М. Кастельс, отмечая, что в современном мире даже в политической сфере сетевой принцип организации выходит на первый план, ведь «власть структуры является сильнее структуры власти» [19, с. 494]. В работе «Интернет-галактика. Соображения относительно Интернета, бизнеса и общества» он указывает на то, что в современных условиях сетевые социальные движения по образу и примеру профсоюзов выполняют роль рабочего движения, «изменяя себя на основании социальных ценностей и расширяя значения этих социальных ценностей, таких как социальная справедливость для всех, а не только защиту классовых интересов» [5, с. 140].

Социальные и культурные трансформации, вызванные развитием информационно-коммуникационных систем, затрагивают в большей степени развитые страны, ведь различие возможностей доступа к цифровым и интернет-технологиям для обществ и индивидуумов, поставленных в прямую зависимость от уровня развития ИКТ, позволяет говорить и о таком новом феномене, как цифровое неравенство. Современная международная политика в сфере производства, распространения и потребления информации определяется Окинавской хартией глобального информационного общества (2000 г.). Согласно этому документу, национальные государства при осуществлении внутренней и внешней политики по развитию и формированию информационного общества обязаны содействовать развитию рыночной конкуренции и открытости, защищать право интеллектуальной собственности, развивать услуги, связанные с телекоммуникациями, транспортом и свободным обращением технологий и вещей, развивать трансграничную электронную торговлю, практику электронных переводов, рыночные стандарты функционального соответствия, повышать доверие потребителя к электронным рынкам, ... обеспечивая при этом свободный поток информации и т.д. [10].

П. Козловски, исследуя постмодернистский символ эпохи, рассматривает период Постмодерна как таковой, что сохраняет определённые импульсы эпохи Модерна, в частности правового государства и прав человека, который способен «одновременно развить их дальше в новый синтез субстанциональности и модернизации» [6, с. 21]. В целом такой подход коррелирует с экстравертной традицией западноевропейского сознания, его аналитической направленностью и всё большей рациональной дифференцированностью. П. Козловски отмечает, что мы живём в момент всемирно-исторических эпохальных изменений, указывающих на изменение ключевых установок современного сознания, которое переориентировало деятельность обществ от

роста выработки энергии к её экономии, от оценки развития на основе показателя экономического роста к качественным показателям; привело к пересмотру авангардистской направленности проекта Модерна, возвращению к духовным традициям и отказу от убеждения о человеческом разуме как Абсолюте. Последнее породило две опасности, угрожающие современности – опасность сверхчеловечества и безосновательный тезис о том, что природа представляет собой не более чем кладовую минеральных ресурсов, ведь если исчезнет природа, то исчезнем и мы. В постмодерне сознание является имманентно ориентированным на формирование жизненного пространства, в котором утверждается примат свободы во всём. При этом свобода, как и свобода выбора, в культуре постмодерна априори поставлена в зависимость от обстоятельств и определённых идеологических влияний, оказываемых в каждом конкретном случае и в каждой социальной среде; допускается, что индивид, как субъект конкретного социокультурного поля, не способен оказывать влияние вне господствующей дискурсивной системы. Следовательно, в постмодерне повышается вероятность разногласий индивидуальных и групповых аксиологических паттернов, столкновений социокультурных и ментальных образований различных культур при одновременном «постмодернистском» размывании логоцентристских ценностных ориентиров и установок. В. Стёпин отмечает по этому поводу: «В постмодернизме есть определённая установка, или лучше сказать, скрытая идея, что состояние динамического хаоса и нестабильности можно воспринимать как идеал нового типа человеческого бытия, где любая ценность относительна, где ирония и постоянное переосмысление текста становятся нормой жизни» [13, с. 5]. Такая особенность восприятия мира в тотальных условиях ослабления ценностей и целостности детерминирует морально-правовой релятивизм, размывая аксиологические основы правосознания. Отрицая любого рода нормы, традиции, нравственной парадигмы Модерна, сознание развенчивает авторитеты любого ранга, в частности – политико-правовые идеалы Модерна, ставя под сомнение природу человеческого существования как мыслящей реальности, отказывая тем самым мнению в истинности, а реальности – в существовании. Это внутреннее неприятие однозначности, борьба с тотальностью знаков и значений происходят в постмодерне на всех уровнях бытия, в том числе и в науке.

Ж.-Ф. Лиотар справедливо отмечал, что релятивистская направленность научного аппарата, которая является внутренне присущей легитимирующей процедуре, вызывает возможность эрозии и может проявляться не в меньшей степени, чем работа эрозии в спекулятив-

ном дискурсе. По его мнению, отличительная черта этого процесса кроется в том, что он «закладывает основы легитимации науки и истины в автономии собеседников, привлечённых к этической, социальной и политической практике ... [но] с этой формой легитимации связаны неотложные проблемы: различие между денотативным тезисом с когнитивным значением и приписываемым тезисом о практическом значении той самой релевантности и, следовательно, компетентности» [8, с. 30-31]. Если доминирующим тезисом в науке Модерна была секуляризация сознания и «расколдовывание» мира путём поиска и обнаружения абсолютного знания на принципах логоцентризма, то в эпоху постмодерна задачей науки стала деконструкция культуры и, как следствие, – десакрализация высоких материй и развенчание всех абсолютов. Понятие «истины» и связанное с ней соотношение явлений, наблюдаемых с любым рациональным обоснованием в постсовременный период, приобретает догматическое значение. Постмодернистский мир – это мир, где исчезает центр, вокруг которого иерархически организовывался весь категориальный аппарат традиционной философии. Эта участь постигла все современные императивы. Если этика модерна эмансипировала человека, прививала ему способность к осмысленной деятельности, не поучая, что надо делать, а только указывая, как это правильно сделать, то постмодернистский меркантилист, который стремится «переописать» существующий канон под свои «одноразовые» цели и меркантильные интересы, вместе со всеобщим императивом нивелирует и сам инструментальный разум.

Нормой в современной науке становится индетерминизм с его многозначностью и нелинейностью, что вполне допускается научной когнитивной моделью, вписываясь в современную картину мира. Такая многогранность, эклектичность и бесконечная альтернативность современной научной мысли корреспондируется с культурой постмодерна. Ещё в 30-е годы XX века А. Уайтхед утверждал, «что представление о «знании» является наивысшей степенью абстракции, которую мы должны выгонять из своего сознания. Знание всегда сопровождается эмоциями и целями. Мы должны помнить, что это так на всех уровнях обобщения идей» [15, с. 40]. Такие установки со временем сказались на постмодернистской атомизации, смещении различных форм в пределах общей картины мировоззрений, что вместе с усилением эзотеричности привело к сознательно культивируемой закрытости. Это свидетельствует, по словам Ю. Хабермаса, о новой «непрозрачности» мира, ведь «в то время как континент основных понятий, несущий на себе западный рационализм в понимании Макса Вебера, исчезает, тонет, ум открывает свое истинное лицо – сказыва-

ется [его] покоряющая и одновременно порабощённая субъективность, желание инструментального господства над миром» [18, с. 10]. Такое нивелирование идеи сциентичной ориентации в современном социуме и, вместе с тем, осознание двойной детерминированности научного знания, является, с одной стороны, сферой научной практики, с другой – активной волей и желаниями действующего субъекта – учёного, который ставит опыт или собирает факты, не способствуя «прозрачности» понимания общих процессов и выработке универсально-четких и предельно общих правил.

Идею о том, что научный концепт является предметом относительным и в значительной степени результатом риторических убеждений, развивал французский философ Б. Латур. Он утверждал, что в процессе формирования любого утверждения как научного факта в статусе элемента объективной реальности имеет место лабораторное конструирование, касающееся как объекта физического явления, так и контекста социального, как, в нашем случае, знания. Он отмечал: «Ни одна наука не может выйти из сети, образованной собственной практикой» [7, с. 88].

В эпоху Постмодерна рамки самой науки, как и собственно мыслящий субъект, перестают быть факторами легитимации явлений объективной реальности, выпадая вместе с риторико-метафизическим основанием психологизма из структуры фундаментального знания. М. Липовецкий отмечает, что «на практике постмодернизм перестраивает бинарные и иерархические порядки традиционной культуры в более сложные, но менее стойкие формы символической организации, порождая динамические, неиерархические, небинарные, неустойчивые, гибридные, открыто противоречивые и авторефлексивные «порядки», построенные на игре с значимым и объединённые отказом от «трансцендентальных значимых» как неизбежного источника репрессии» [9, с. 25]. И если в период модерна правила и нормы, которые были выражены текстуально, регулировали или существующие отношения, или хотя бы стремились к идеальному, то в контексте постмодернистской рефлексии они не обращаются ни к человеку, ни к действительности, а существуют сами по себе. Даже автор в философии постструктурализма лишается творчески личностных притязаний на произведение, ведь провозглашается, что индивидуальное сознание является растворённым в предыдущих текстах и речевых практиках, сформировавшихся в определённых культурных средах. В этом контексте М. Фуко отмечал: «Способ циркуляции, установки и поддержания значимости, способ предоставления атрибутивности и способ присвоения дискурсов меняется с каждой культурой и модифицирует-

ся в каждой культуре. Способ их артикуляции, в зависимости от социальных связей, можно легче обнаружить в активности авторской функции и её модификациях, чем в положениях и концепциях, которые устанавливают дискурсы в процессе своего движения. Автор не является неисчерпаемым источником значений, которыми наполнено произведение, автор не идёт впереди произведения, он является определённым функциональным принципом, который в современной культуре позволяет ограничить, удалить и изменить или, иначе говоря, который препятствует свободной циркуляции, свободному манипулированию, свободной композиции, декомпозиции или рекомпозиции воображения» [17, с. 454].

Постструктуралистской философией пространство текста задаётся как таковое, где субъект и объект растворяются друг в друге, а человек как носитель семиотических кодов культурных языков погружен в культурно-текстуальную среду. Поскольку авторы могут творить только в рамках своей культурно-семиотической системы, соответственно, и их тексты могут осмысливаться не в терминах, которыми говорит автор, а исключительно в их взаимосвязях с другими текстами, то есть в интертекстуальности. В этих условиях нивелируются гипотезы норм, размываются пределы регулятивного воздействия их диспозиции и формализуется императивный характер санкций.

Язык строится как система знаков, каждый из которых является следствием отношений, традиционно возникших и сложившихся между словом и значением, между означаемым и означающим в определённой социокультурной среде, благодаря чему конститутивная способность общественной реальности и знания обуславливают дееспособность дискурса как знаковой системы. Но в рамках постмодернистской процессуальности вербального продукта рефлексии над процессуальностью языка определены и теряют свою неизменную фиксированность. В связи с этим Р. Барт отмечал, что в современном «мета-языке» знаке-мифе между означаемым и означающим происходят постоянные взаимопереходы, поэтому «означающее в мифе предстаёт в двойном виде, являясь одновременно содержанием и формой, с одной стороны, полным, с другой – пустым ... [итак], в смысле уже заложено некоторое значение, и оно вполне могло бы отяготить собою, если бы им не овладел миф и не превратил внезапно в пустую паразитарную форму. Смысл уже завершён, им постулируется некое знание, как прошлое, как память – целый ряд сопоставимых между собой фактов, идей, решений. При преобразовании смысла в форму из него удаляется все случайное; он опустошается, обедняется, из него испаряется любая история, остаётся только голая буквальность» [1, с. 274-275].

Постмодернизм разрушает природные и неотчуждаемые основы и ценности человека с позиции права, а именно право претерпевает такие изменения, которые влияют на его восприятие, которое, благодаря «постмодернистской чувствительности» (Ж.Ф. Лиотар), основывается уже не на разуме, а на чувствах. И если благодаря информатизации в обществе постмодерна существует определённая осведомлённость о своих правах, то в то же время прослеживается угрожающее легкомыслие и пренебрежение своими обязанностями.

Ж. Бодрийяр рассматривает социальную систему как производную от знаковой системы, единицей которой является «симулякр». По его мнению, симуляция опасна, «так как позволяет в любой момент сделать предположение, вне своего предмета, что порядок и закон сами могут же быть всего-навсего симуляцией» [2, с. 32]. Речь идёт о постмодерне власти знаков и продуцирующих их систем. По мнению философа, господство с помощью знаковых систем преобразует стратегические цели Модерна из производства и получения прибыли в постмодернистские манипуляции знаками, смыслами и сознанием. В процессе симуляции знаки, отрываясь от своих референтов, превращаются в «симулякры», которые воспроизводят и транслируют смыслы, но не являются адекватными социальным событиям и ситуациям. Происходит разрыв между знаком и реальностью, культура постмодерна продуцирует в глобальном измерении ряд гибридных социокультурных форм: структурированный социальными нормами и либеральной идеологией капитализм; формально декларируемые права человека, которые не имеют онтологического измерения и не обеспечены механизмами исполнения и контроля; заложенное на системном уровне бескомпромиссное требование компромисса, который воплощается как релятивистский универсальный и надисторический глобальный порядок. Эти формы были отрефлексированы постмодернистской философией, которая проповедует беззаботный плюрализм, убеждает во взаимной непроизводительности и «непереводимости» различных форм жизни; призывает к спору, а не к согласию; настаивает на фиктивном характере любой реальности, фактически осуществляя деонтологизацию мира.

Плюралистическая модель постмодерна вызывает децентрализацию социальных и культурных связей и проявляется во многих сферах социальной жизни. Э. Тоффлер в работе «Третья волна» отмечал, что власть меньшинства может оказаться одним из коренных принципов будущих правительств, ведь чем дальше мы уходим за пределы индустриального массового общества, тем в большей степени массы и классы теряют свое значение. В результате «мы конфигуративное об-

щество – общество, где тысячи меньшинств, многие из которых являются временными, кружатся в водовороте и формируют совершенно новые переходные модели ... ослабляя же легитимность многих существующих правительств» [14, с. 661-662]. Поэтому учёный предлагал модернизировать всю политико-правовую систему, чтобы усилить роль меньшинств и позволить им формировать большинство. Указанные факторы возникают и как системообразующие конструкты, и как аксиологические факторы, которые формируют сознание постмодерна. Кроме того, при всей своей неоднозначности они позиционируются как ключевые интеграционные проекты глобализации, основания, становясь объектом критики со стороны сообществ, имеющих устоявшиеся взгляды и традиционные социокультурные установки. Поэтому возникает несколько внутренних противоречий, сопровождающих формирование постмодернистского сознания: потеря человеком ценностно-смысловых жизненных ориентиров при одновременном росте роли индивидуалистических установок; нивелирование в глобальной практике повседневных отношений традиционных норм и ценностей, выработанных в рамках локальных культур; распад синкретического мировосприятия на множество слабо связанных между собой фрагментов; скептицизм относительно человека как субъекта целерационального действия и познания, и, как следствие, – отрицание современного антропоцентризма и гуманизма; разочарование в рационализме, а также в разработанных на его основе идеалах и ценностях сциентизма.

Х. Ортега-и-Гассет, полагая, что причиной кризиса культуры Модерна была массовизация общества, утверждал, что либерализация в конце концов вызвала к жизни гипердемократии [11, с. 20], приведя к политическому господству масс. Действительно, общества, становясь буржуазными, перестают быть элитарными в аристократическом смысле и теряют свою светскость. Что же касается постмодернистской эпохи, то в настоящее время мы являемся свидетелями продолжения формирования капиталистического общества, но в масштабах всего человечества. Так же, как когда-то формировались гражданские общества на этнической почве национальных образований, которые становились государствами, в период глобализации разные по укладу и культуре страны через международные институты и неправительственные организации вовлекаются в систему унифицирующего надгосударственного регулирования. Глобальный дискурс вводился для построения социально-экономического и общественно-политического капиталистического строя в общемировом измерении. Релятивизм и ризомность постмодерна, его процессуальность и спонтанность субъ-

ект-субъектных отношений являются интегративными инструментами глобализации.

Постмодернистские ценности и принципы в определённом смысле универсальны, а потому могут распространяться на всё человечество. Возникает вопрос: какие субъект-субъектные отношения могут сложиться в мире, в котором индустриализм и капитализация отношений являются для одних обществ эпифеноменами и порождениями внутренних процессов, а для других – только факторами внешнего воздействия? Предложенный в эпоху постмодерна отказ от логоцентризма и современной презумпции бинаризма влечет за собой и радикальные интерпретационные трансформации глобального культурного пространства, включая новое понимание теологической и семантической проблематики. Г-Г. Гадамер в этой связи справедливо отмечал: «Проблема понимания приобретает в последние годы всё большую актуальность, что, очевидно, связано с обострением геополитической и общественно-политической ситуации и с усилением противоречий, пронизывающих нашу эпоху. Она возникает каждый раз, когда терпят крах попытки установить взаимопонимание между регионами, нациями, блоками и поколениями, когда обнаруживается отсутствие общего языка и ключевые понятия, вошедшие в привычку, начинают действовать как раздражители, только укрепляя и усиливая противоположности и напряжения, на преодоление которых направлялись бы общие усилия. Достаточно вспомнить хотя бы такие слова, как «демократия» или «свобода» [4, с. 43].

Нахождению общего языка между культурами и обществами, которые находятся на разных этапах общественного развития, не способствует также и релятивистская направленность современного политико-правового дискурса, поскольку даёт возможность традиционалистским обществам отторгать либерально-демократические ценности толерантности, уважение к правам личности и собственности, используя как инструмент плюрализм, согласно которому, прежде всего, должно обеспечиваться многообразие форм и субъектов экономической, политической и культурной жизни.

Литература

1. Барт Р. Мифологии / Р. Барт; [пер. с фр., вступ. ст. и комментариев С. Зенкина]. – М.: «Академический Проект», 2010. – 351 с.
2. Бодрийяр Ж. Симулякри і симуляції / Ж. Бодрийяр; [пер с фр. В. Ховхун]. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. – 230 с.
3. Ваттимо Дж. Прозрачное общество / Дж. Ваттимо; [пер. с ит. Д. Новикова]. – М.: Издательство «Логос», 2002. – 128 с.

4. Гадамер Г. Актуальность прекрасного / Г. Гадамер; [пер. с нем.]. – М.: «Искусство», 1991. – С. 266-323.
5. Кастельс М. Интернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства / М. Кастельс; [пер. с англ.]. – К.: Видавництво «Ваклер» у формі ТОВ, 2007. – 304 с.
6. Козловски П. Культура посмодерна: Общественно-культурные последствия техн. развития / П. Козловски. [пер. с нем.]. – М.: «Республика», 1997. – 240 с. – (Философия на пороге нового тысячелетия).
7. Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Б. Латур; [пер. с фр. Д. Я. Калугина] ; науч. ред. О. В. Хархордин. – СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. – 240 с. (Прагматический поворот; Вып. 1).
8. Ліотар Ж.-Ф. Ситуація постмодерну / Ж.-Ф. Ліотар // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 5-6. – С. 15-38.
9. Липовецкий М. Паралогии : Трансформации (пост)модернистского дискурса в русской культуре 1920-2000-х годов / М. Липовецкий. – М.: Новое литературное обозрение, 2008. – xxix + 848 с.
10. Окинавская хартия глобального информационного общества. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/998_163. – Название с экрана.
11. Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас / Х. Ортега-і-Гасет // Вибрані твори ; [перекл. з іспанської В. Бургардта, В. Сахна, О. Товстенко]. – К. : Основи, 1994. – 420 с.
12. Пригожин И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс; [пер. с англ.]; общ. ред. В.И. Аршинова, Ю.Л. Климонтовича и Ю.В. Сачкова. – М.: «Прогресс», 1986. – 432 с.
13. Стёпин В.С. Высокие технологии и проблема ценностей / В.С. Стёпин // Высокие технологии и современная цивилизация. – М.: ИФ РАН, 1999. – 131 с.
14. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – 784 с. – (Классическая философская мысль).
15. Уайтхед А. Приключения идей [Текст] / А. Уайтхед; [пер. с англ. Л.Б. Тумановой]; примеч. и науч. ред. С.С. Неретиной. – М.: ИФ РАН, 2009. – 383 с.
16. Уэбстер Ф. Теории информационного общества / Ф. Уэбстер; [пер. с англ. М.В. Арапова, Н.В. Малыхиной]; под ред. Е.Л. Вартановой. – М.: «Аспект Пресс», 2004. – 400 с.
17. Фуко М. Що таке автор? / М. Фуко // Слово. Знак. Дискурс: Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.; за ред. М.

- Зубрицької. – Львів: «Літопис», 1996. – С. 442-456.
- 18.Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас; [пер. с нем]. – М.: Издательство «Весь Мир», 2003. – 416 с.
- 19.Castells M. The rise of the network society / M. Castells. – Malden, Mass: Blackwell Publishers, 1996. – 556 p.

**К ВОПРОСУ О СПЕЦИФИКЕ МЫСЛИТЕЛЬНЫХ
ПРОЦЕССОВ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ И
ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ВЫБОРА
(ПОДХОДЫ, ТЕНДЕНЦИИ, ПРОГРАММЫ)**

Гусева Н.В.

Линия развития культуры и линия цивилизационного выбора

Проблематика развития культуры, цивилизации и связанные с этим вопросы выбора ориентаций в условиях современного состояния общества являются актуальными для решения многих задач и в науке, и в социальной практике. Если процессы развития культуры выражаются творческой, созидательной, социально-значимой деятельностью людей, то определения цивилизационной организации общественной жизни выражаются процессами применения, употребления, тиражирования, сохранения, передачи, использования и т.п. того что, что создано в культуре и культурой. Сказанное означает, что имеется существенное отличие между тем, что задается в качестве основания социального бытия или бытия отдельных людей, с одной стороны, культурой и, с другой стороны, цивилизационными параметрами бытия. Сравнение собственно культурных и цивилизационных процессов – процессов созидания, с одной стороны, и, с другой стороны, процессами применения (использования, употребления, тиражирования и т.п.) показывает с очевидностью, что они качественно отличаются друг от друга. *Созидание* не является ограниченным той или иной ситуацией, определенным «здесь и сейчас», в то время как *применение* всегда ограничено ими. *Созидание* всегда имеет творческий характер, то есть в нем всегда присутствует «логика развития», в то время как *применение* всегда ориентировано на выбор из ограниченного количества заданных, готовых вариантов, обусловленных определениями предмета как *результата* той или иной деятельности, но уже не ею как собственно *процессом*.

Содержательно соотношение этих вариантов понимания полностью лежит в рамках глобального отличия цивилизации и культуры. В

контексте этого отличия любые способы и формы мышления получают соответствующую коррекцию, которая затем транслируется на всех возможных объектах и актах понимания в осмыслении любых процессов как цивилизационного, так и собственно культурного характера.

Ориентация на линию развития культуры предполагает, что осуществляемые процессы должны быть личностными, созидательными, социально-значимыми и творческими. И, наоборот, ориентация на цивилизационный выбор – это всегда, во-первых, преднахождение в условиях потребительски-использовательского мироотношения. Во-вторых, – это выбор между тем, что уже имеется, задано внешними условиями и другими факторами. Выбор линии развития культуры предполагает определенную работу людей лично, субъектно и субъективно в качестве жизненного, ценностного ориентира и приоритета имеющего социальную значимость и нравственную позицию. Цивилизационный же выбор означает социально пассивное отношение людей к происходящему, к социальному смыслу собственного дела. Главным ориентиром и ценностью их выступает прибыль, удобство, функционирование по заведенному образцу, соответствие внешним требованиям морали, стандартам и нормам сферы потребления в лице заказчиков, вышестоящих в социальной иерархии и т.д.

Названные отличия линии развития культуры и линии цивилизационного выбора пронизывают всю ткань человеческого мироотношения. В итоге жестко разделяются позиции, с одной стороны субъекта деятельности, творчества, созидания важного для всех, и с другой, - функционера, исполнителя, ведомого, преследующего лишь своекорыстные цели. Единства этих позиций не существует.

Линия культуры и линия цивилизационного выбора в понимании мышления и специфики научных исследований

Отличия позиций линии культуры и линии цивилизационного выбора в рафинированной форме проявляются в мыслительной сфере, включая понимание мыслительных феноменов, присутствующих в научных процессах и их следствия для развития самой науки и для осуществления отдельных научных исследований.

Различение типов понимания мышления, в достижении возможного уровня и перспектив осмысления задач, стоящих перед человеком и обществом, имеют не только теоретическое, но и практическое значение. Поэтому это как область специального философского исследования является сегодня актуальной.

Понимание мышления, исходящее из феномена культуры, то есть

из процессуальности самой культуры как деятельности, в которой во все времена исторически создается человеческая, социальная действительность, которая субстанционализирует возникновение и развитие человеческого мышления, способного схватывать и воспроизводить процессуальность мира, общества, человека, их изменения и развитие. Такое понимание культуры требует также иного, не цивилизационного, понимания мышления и тех его феноменов, в которых человечество и отдельные люди оказываются способными адекватно осмысливать прошлые и происходящие процессы в реальном социальном бытии.

Такое понимание и культуры, и мышления исторически вызревало в развитии человечества. Главным отличием здесь является то, что и само общество, и пути решения проблем его развития не рассматриваются как механические, требующие внешних воздействий, ситуативные, а потому и абстрактные, - явления, требующие использования именно инструментально - рационального действия в границах описанных состояний. *Иное* понимание прямо связано с необходимостью видения процессов, то есть внутренне обусловленных изменений и развития, происходящих в обществе, которые не ограничены внешне заданными ситуациями, положением «здесь и сейчас», но которые проистекают из прошлого и через настоящее формируют будущее, и выражают общественное и человеческое саморазвитие.

Обращаясь к уровням мышления, которые могут приводить к различному пониманию всей человеческой реальности, а не только *подходов, тенденций и программ*, надо отметить, что в истории классической философии такие уровни мышления были выделены, исследовались и в современной диалектической философии они известны как уровни *рассудка и разума*. Истоки различения *рассудка и разума* лежат в осознании их существенной нетождественности друг другу. Они отражают, с одной стороны, деятельностно-культурные способы миропонимания, порождающие и воспроизводящие *разумное* отношение к миру, и, с другой стороны, отражают воспроизведение в мышлении рассудочной логики цивилизационной формы организации общественной жизни, для которой характерна картина мира и образы любых фактов из происходящих процессов, построенные как конгломераты, запечатлеваемые через системы конечных, ситуативных действий и манипуляций ими, а также характерна рационализация и инструментальность в качестве форм и способов понимания и решения социально-значимых задач.

Реальный статус и соответствующее ему понимание разума как собственно-культурного явления и рассудка, как явления цивилизаци-

онного, требуют рассмотрения способов проведения исследований через «призму» их различия. Это необходимо постольку, поскольку в любом исследовании осуществляемый способ мышления обуславливает и процесс самого исследования, и его результат.

Линия культуры в мышлении - уровень разума - выражается в науке в виде направленности исследований на выявление способа формирования, сущности, целостности, всеобщности, конкретности, характеризующих и объект исследования, и саму способность мышления. Такая направленность определяет необходимость *погружения* исследовательской мысли и деятельности в объект исследования. Этому же подчиняются способы организации исследования и мера самого погружения. Направленность исследования в линии культуры существенно отличается от той, которая характерна для линии цивилизационного выбора, выражаемого рассудочным мироотношением. Статус разума как высшего уровня мышления характеризует возможности всякого познания. Так, например, на уровне разума раскрывается очевидность ограниченности, узости, неадекватности рассудочных форм познания.

Ведь именно на уровне разума речь идет о раскрытии сущности, способов формирования того, что исследуется. В то же время именно разум обеспечивает понимание допустимости и рассудочных форм, когда речь идет о познании частных, ситуативных аспектов бытия объекта, то есть таких, когда речь идет не столько о его познании, сколько об описании и фиксации его отдельных или совокупных черт и свойств. Именно рассудочное мироотношение в сфере научного исследования с необходимостью проектирует в качестве целей выявление свойств объекта, их подробное описание, систематизацию, классификацию и интерпретацию сложеного из них совокупного образа объекта исследования.

В истории классической философии проблемы мыслительной деятельности и ее уровней (разума и рассудка) всегда становились предметом исследований в связи с их связью с глубинным анализом процессов познания. Так, например, в «Метафизике» Аристотель задается вопросом о разуме. «Если он ничего не мыслит, тогда в чем его достоинство? Он [в таком случае] подобен спящему. А может быть, он мыслит, но эта деятельность мысли зависит от [чего-то] другого (ибо то, что составляет его сущность, - это не мысль, но способность [к мысли])»¹. Рассмотрение разума и наилучшего в нем, по Аристотелю,

¹ Аристотель. Метафизика // Цит. по: Антология мировой философии, Т.1, Часть 1, М.: Мысль, 1969, с., 422; См. также: Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, 2-изд. М: Госполитиздат, 1954; Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х томах. М.: Мысль,

есть мышление им самого себя, а мысль его есть мышление о мышлении. Здесь важно подчеркнуть, что речь идет не о предмете познания как таковом, не о способе мышления, а о том, что есть разум как таковой, входящий в сферу познания. По этому поводу Аристотель писал: «Между тем и знание, и чувственное восприятие, и мнение, и рассудок всегда... направлены на другое, а сами на себя [лишь] побочным образом». Судьба же познания другого в первую очередь зависит от того, какая основа его познания имеет место.

Линия цивилизационного выбора, обозначенная в мышлении уровнем рассудка, соотносится как с обыденным, так и с научным сознанием. В обыденном сознании рассудочный уровень выражен ситуативно-значимыми решениями, различными формами адаптации к налично данным ситуациям, к различным вариантам решения задач, возникающих «здесь и сейчас». Они не имеют серьезной культурно-исторической перспективы и круг их распространения и влияния ограничен вариативными изменениями в той или иной конечно заданной, ставшей, уже лишенной развивающей процессуальности области человеческого существования.

В сфере научного сознания уровень рассудка представлен логикой традиционно трактуемого эмпирического исследования. Традиционность здесь проявляется в признании познавательного пути от чувственного опыта к совокупным сведениям об объекте познания, получаемым через этот чувственный опыт, и их дальнейшей обработке с помощью рациональной способности человека к систематизации, выявлению общего и различного, соотносимого или несоотносимого, к выявлению или не выявлению субординации и т.д. Эмпирический уровень требует исходить из ставки на частности, на отдельные свойства объекта исследования и лишь через процедуру обобщения их отдельных характеристик складывать совокупный образ «целого». В эмпирическом исследовании «целое» всегда оказывается сложным из частей и частных, которые преобладают над ним, его обуславливают. То есть «целое» как таковое, по сути, вообще не выступает предметом исследования. Здесь не учитывается, что целое – это всегда качественно иное, чем совокупность его частей, так как в нем присутствует закон связи частей, который не обнаруживается в качестве предмета исследования при признании целого лишь совокупностью его частей.

Основными этапами исследования на эмпирическом уровне, как известно, являются сбор данных об исследуемом объекте, их обработ-

1970-1972; Гегель Г.В.Ф. Феноменология Духа. М.: Изд. Соц.-эк. литературы, 1959. – 440 с.; Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. М.: Мысль, 1979-1980; и др.

ка, систематизация и классификация обработанных данных и интерпретация того, что получено в результате этих этапов. Каждый из этапов представлен совокупностями систем действий. Эти действия должны иметь рациональный характер, то есть подчиняться задачам исследования. Задачи каждого из этапов отличаются друг от друга: сбор, обработка, систематизация, классификация, интерпретация. При этом подразумевается, что эти задачи совместно и компилятивно являются выражением задачи изучения некоего данного объекта. То есть задача изучения объекта приравнивается совокупности задач отмеченных этапов эмпирического исследования. Иначе говоря, массивы данных о свойствах, характеристиках объекта после обработки, систематизации и классификации начинают «претендовать» на, якобы, адекватное выражение объекта как целого. Однако, эмпирическое исследование в этом виде, хотя и включает в себя большое количество рациональных процедур, действий и выводов, не является тем уровнем познания, на котором открывается возможность познания объекта как целого, то есть познания, в котором открывается его сущность, способ формирования, то есть его закономерности.

Подходы, тенденции, программы в науке и научных исследованиях

К числу разумных или рассудочных мыслительных феноменов может относиться логика понимания *подходов, тенденций, программ*, создаваемых «в системах координат» линии культуры или линии цивилизационного выбора.

Подходы, тенденции, программы в науке и научных исследованиях относятся к той части мыслительного арсенала, в которой выражается фиксация будущих процессов. В них присутствует своего рода предпосылание, в котором определенным образом задается конфигурация движения мысли исследователя, этапы и способы его деятельности. Однако, мыслительные процессы, посвященные рассмотрению *подходов, тенденций, программ*, могут осуществляться по-разному. В числе различий и следствий понимания могут быть такие, которые значительно облегчат исследование и сделают его эффективным, но могут быть и такие, которые существенно сузят его возможности или, напротив, даже приведут к негативным следствиям. Сказанное означает, что для ученого чрезвычайно важным является не просто случайным образом определить наличие тенденций, осуществить выбор подходов и создать какие-либо программы, но важно осуществить анализ того, насколько они сами выступают искомой мыслительной основой и не способны завести исследование в тупик, сделать его

формой потерянного времени и средств.

Такой анализ является методологическим. В его процессе оказывается возможным выявление того, насколько те или иные *подходы и программы*, а также формулируемые *тенденции* действительно ориентированы на основания, способные поднимать уровень исследования и качественные параметры решения стоящих задач. Глубокое рассмотрение различных уровней мышления получили в классических философских исследованиях¹.

Если на рассудочном уровне в сфере научного исследования (эмпирическом) понимание *подходов, тенденций и программ* будет отличаться инструментально - пользовательскими характеристиками, то на теоретическом уровне, который соотносим с уровнем разума, их понимание будет наполнено процессуальными характеристиками, ориентирующими исследование на «стратегию и тактику» выявления сущности исследуемого объекта, его способа формирования, его целостности, конкретности, противоречивого единства.

Определение тенденций как мыслительный процесс

Вычленение тенденций как мыслительный процесс выражает определение направленности состояний, изменений, процессов, присутствующих объекту исследования, который может выступать в дальнейшем исследовании основой необходимой корректировки реализации подхода. В то же время они характеризуют направленность, выходящую за рамки уже совершающихся и исследуемых процессов. Она выявляется либо на основе раскрытия логики этих процессов, либо как определение продолжения траектории статичных и статистических точек, обозначенных в определенной системе координат по тем или иным признакам или свойствам, принадлежащим этим процессам.

Раскрытие логики исследуемых объектов как форма определения тенденции - это сфера мыслительного процесса, совершаемого на уровне разума. Если же тенденция определяется как траектория, построенная через соединение статичных и статистических точек, данные о которых получены в эмпирическом исследовании, то в этом случае мыслительный процесс совершается на уровне рассудка. Такой

¹См.: Аристотель. Сочинения в 4-х томах. – М.: Мысль, 1976 – 1984; Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, 2-изд. М: Госполитиздат, 1954; Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х томах. М.: Мысль, 1970-1972; Гегель Г.В.Ф. Феноменология Духа. М.: Изд. Соц.-эк. литературы, 1959. – 440 с.; Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. М.: Мысль, 1979-1980; А также см.: Наследие Гегеля и его современные прочтения. В 2-х частях. - Усть-Каменогорск: Восточное Отделение Казахстанского Философского Конгресса (КФК), 2014; и др.

мыслительный процесс отличается манипулятивным характером. Он не приближает к пониманию сущности того, что исследуется. Определяемая при этом тенденция носит формальный характер. Формальность ее обусловлена тем, что все точки траектории в виде графика, совокупно, якобы, выражающие процесс в определенной системе координат, результатом которого должен быть образ предполагаемой тенденции, - на самом деле в этом виде не выражают исследуемый процесс. Каждая точка в этом графике характеризует *статичный* момент, принадлежащий процессу. В качестве *статичного* момента фиксированная точка, даже если она принадлежит процессу, процесс не выражает. Массивы таких точек также не выражают содержательно процесс, в котором вызревает (или не вызревает) тенденция. Подготовка графиков для формального определения «тенденций» имеет частный, процедурный характер и статус и вполне укладывается в определения систем действий ситуативного, конечного характера.

Неформальное отношение к определению тенденций в том или ином процессе требует проведения всего спектра исследовательской деятельности, начиная от выделения объекта исследования, контекста его существования, рассмотрения процессов, которые в нем происходят, и заканчивая выявлением закономерностей ему присущих. Все это только и может послужить основанием для глубокого определения тенденций, то есть перспективы реального разворачивания его противоречий, оснований и закономерностей.

Подходы как мыслительные феномены в контексте современной цивилизации

Исследование особенностей *подходов* как мыслительных явлений есть уже сфера мышления о мышлении. Все другие варианты понимания подхода, а также и осмысление тенденций, создание программ, включая и рационально-инструментарное их понимание, - означает лишь обращение к частностям, которые не составляют основу познания.

Развитие современной цивилизации, все более ориентированной на быструю и эффективную реализацию рациональных основоположений, порождает интерес к тому, что может составить не только определение пути, но и выявление инструментов достижения поставленных целей.

В свою очередь, такое усмотрение необходимо для осознания масштаба и значимости принимаемых относительно них решений. Ведь если, например, определенный подход с самого начала ориентирует на ситуативность, то обращение к нему будет совершенно неце-

лесообразным при поиске и принятии стратегических решений. Хотя, например, его простота и присутствие в нем предусмотренных рационально-инструментарных действий будет вызывать желание избегать сложности и решать сложные (стратегические) задачи как простые.

Последствиями такого выбора подхода будет, как правило, неудачная стратегия и ее провал в реальных воплощениях. Почему мы пишем «как правило»? Потому что помимо осознанного выбора стратегии, часто имеют место непрописанные решения, принимаемые в качестве стратегии, независимо от того, какой сознательный и утвержденный официально выбор относительно ее принятия был сделан. Речь здесь идет о некоем интуитивном замещении официально принятого и прописанного тем, что на самом деле реализуется. Такое расхождение может свидетельствовать лишь о мудрости тех, кто способен осуществить такое замещение, вопреки неправильно принятой ориентации на рационально-инструментарное отношение в определении стратегии. В то же время сама, интуитивно определенная необходимость замещения, свидетельствует о недостаточности исходной позиции относительно того, что связано с пониманием сущности социальных процессов, с пониманием сущности человека, процессов развития, а также с сутью понимания подходов, тенденций и программ, в которых могут отразиться долгосрочные и ситуативные социальные коллизии, требующие осознанного вмешательства.

Подход как способ мышления и понимания выражает определенную «конфигурацию» движения мысли, обращенной к исследуемому объекту или явлению. В истории науки можно обнаружить множество различных вариантов таких конфигураций. В современный период наиболее известными и востребованными являются подходы, ориентированные на *рационально - инструментальное* отношение к исследованию и исследуемому объекту (линия цивилизационного выбора) и те, которые ориентированы на *иное* отношение (линия культуры), противоположное *рационально-инструментарному* отношению. К числу первых, как правило, относят группу следующих подходов: системный, комплексный, аналитический, абстрактный, структурный, функциональный, сравнительный и т.п. Эти подходы широко используются в эмпирических исследованиях, а также в тех случаях, когда полученные эмпирические данные подлежат определенной рациональной обработке. Рациональная обработка как путь получения выводного знания, как правило, состоит в проведении операций: систематизации, сравнения, поиска совпадающих характеристик (общего), операции подведения под общее основание и т.п. Такие операции состоят в создании различных сочетаний и соотношений данных, полу-

ченных в эмпирическом исследовании.

Эмпирические исследования не обходятся без применения этих подходов. Так, структурный подход предполагает, что в объекте исследования (в качестве цели) должны быть выявлены все элементы, присутствующие в нем. Функциональный подход предполагает (опять же в качестве цели) выявление того, что и как объект может проявлять, прежде всего, во вне себя. Целью системного подхода выступает определение *соотношения* структуры и функций, принадлежащих исследуемому объекту и обнаруживаемых в нем, которое должно быть выражено в знании. Комплексный подход является разновидностью структурно-функционального подхода. В соответствии с ним в качестве цели исследования или рассмотрения должны быть выявлены крупные структурно-функциональные содержательные блоки, принадлежащие объекту исследования, каждый из которых имеет некоторое автономное бытие. Аналитический подход предполагает разложение на отдельные единицы того, что составляет структуру объекта исследования. Его продолжением является подход синтетический, который состоит в процедурах объединения единиц, полученных в результате аналитического подхода. Синтез, как правило, ведет к получению *общего* знания. Общее знание при этом достигается через процедуры выявления в частных структурных единицах принадлежащих им совпадающих свойств, которые затем и получают «статус» общих, то есть одинаковых по внешним признакам и принадлежности к различным частям исследуемого. Такое общее является столь же формальным, сколько и абстрактным. Знание такого общего не приближает познание к пониманию сущности познаваемого. Абстрактный подход состоит в вычленении из объекта исследования некоей его стороны, которая затем при абсолютизации этого подхода рассматривается как самостоятельный объект. Сравнительный подход предполагает, что объект исследования берется не сам по себе, а на рассмотрение берутся два или более объектов. При этом подвергается выяснению то, насколько они совпадают друг с другом или, напротив, не совпадают по обобщенному образу или по тем или иным частностям. В том или другом случае сравнительный подход не выводит исследование из поверхностного отношения к объекту или объектам исследования. Так, если, например, выясняется, что сравниваемые объекты похожи друг на друга, то это совсем не значит, что познание каждого из них сколько-нибудь продвинулось к истинному, глубокому знанию.

Каждый из подходов имеет свой потенциал в процессе познания, который определяется условиями его реализации или применения. Условия пользовательского толка (контекст цивилизационного вы-

бора) трансформируют любой подход в такую мыслительную конструкцию, в которой первостепенными и определяющими выступают *рационально-инструментарные* типы понимания их смысла. Если же имеют место деятельностно-творческие условия (линия культуры), то соответственно меняется и понимание смысла подходов. Они обретают новый смысл и возможности для научного исследования или для решения социально-практических задач. Это необходимо подчеркнуть не только в связи с обращением к вышеназванным подходам, которые мы отнесли к сфере эмпирического познания и линии цивилизационного выбора.

Это необходимо подчеркнуть и в связи с обращением к рассмотрению подходов, методов и принципов уровня разумного мышления (линии культуры). Речь идет о подходах, методах и принципах восхождения от абстрактного к конкретному, исторического и логического, противоречия, всеобщности, целостности и др.¹ То есть речь идет о подходах, методах и принципах, которые сформировались в процессах культурно-исторического становления человеческой деятельности и мышления и которые получили свое отражение и развитие в историческом становлении диалектики как теории развития, логики, теории познания и методологии.

То, как осмыслены подходы зависят и путь, и результаты познания, осуществляемые на их основе. *Подходы* как мыслительные явления, по сути, могут рассматриваться и как методы, и как принципы исследования. В то же время подходы в известном смысле надо отличать от методов и принципов. Отличия между подходами и методами возникают тогда, когда подходу отводится сфера стратегического оп-

¹ См.: Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. 2-ое издание. М.: Политиздат, 1984, 319 с.; Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М.: РОССПЭН, 1997, 462 с.; Диалектическая логика. В 4-х томах. Алма-Ата: Изд. «Наука» Казахская ССР, 1986 – 1988; Принцип противоречия в социальном познании. Алма-Ата: изд. «Наука» Казахской ССР, 1982; Батищев Г.С. Избранные произведения. Алматы: Институт философии, политологии, религиоведения, 2015; Возняк В.С., Гусева Н.В. Диалектика духовной реальности. Методологические исследования и воспоминания как точки духовных перспектив. - Усть-Каменогорск: Международный Центр Методологических Исследований и Инновационных Программ (МЦМИИИП) при КФК, 2016, 372 с.; Абдильдин Ж.М. Логика творческого мышления. - Усть-Каменогорск: МЦМИИИП при КФК, 2017, 265 с.; Культура и проблема цивилизационного выбора. Современные проблемы и варианты осмысления. – Усть - Каменогорск: МЦМИИИП при КФК, 2016, 281 с.; Диалектическое мышление и феномен методологических исследований в развитии науки. - Усть-Каменогорск: МЦМИИИП при КФК, 2017, 274 с.; Судьбы диалектики в современном мире. – Алматы: Институт философии, политологии, религиоведения, 2012, 241 с. и др.

ределения в исследовании, а методу – сфера инструментально-прикладного. Если феномену метода в рассмотрении задается также стратегический или всеобщий характер, определяющий весь ход будущего исследования, то в этом случае метод и подход оказываются, практически, синонимами. Такой вариант имеет место относительно методов диалектики, имеющих всеобщий характер: метод восхождения от абстрактного к конкретному, метод исторического и логического и др. Всеобщие методы диалектики проявляются как всеобщие подходы, при этом они выступают как мыслительные формы и способы, принадлежащие уровню разума.

Отличия между подходами и принципами надо усматривать в понимании специфики принципов. Принципы выступают способами объективации возможности реализации идеи, в то время как подход характеризует сам путь этой объективации. Если же под подходом понимают указание на некоторое исходное основоположение, а не сам путь реализации идеи, то в этом случае подход и принцип также становятся явлениями одного ряда, то есть явлениями синонимичными. Аналогично, если под принципом понимается не только некоторое исходное основоположение, но и путь его реализации, то в этом случае синонимичность подхода и принципа также имеет место, хотя и открывается во встречном виде.

Понимание подходов (методов, принципов) и уровень их реализации в контексте линии культуры зависит от того, насколько адекватным будет отношение к ним как разумным, а не рассудочным мыслительным формам. Так, например, если принцип противоречия (метод, подход) подвергнуть рассудочному толкованию, то в этом случае, он не поможет сориентировать учёного на выявление *источника развития* исследуемого. Но принцип противоречия как разумная мыслительная форма как раз и требует погружения в исследуемый объект для выявления *источника развития*. Рассудочное же понимание противоречия приведет лишь к выводам об ошибках в исследовании, раз в нем – исследовании – обнаружены противоречия. Если же все же будет учтен статус подхода или принципа, то в этом случае рассудочный анализ приведет к выводу о наличии внешне противоположаемых противоположных параметрах объекта, которые никак не свидетельствуют о пути познания *источника развития* исследуемого.

При обращении к подходу (принципу, методу), скажем, исторического и логического рассудочное понимание приведет к разведению того, что будут относить к области исторического, и того, что будут относить к области логического. В частности, историческое будет сведено к описанию, а логическое – к абстрактной схеме историческо-

го процесса, которая никоим образом не будет ориентировать мышление исследователя к адекватному пониманию исторических процессов как процессов глобальных и имеющих свои *закономерности*. Вопрос о закономерностях исторического процесса будет полностью отторгнут. Вместе с этим история как наука реально теряет свой статус науки.

В то же время диалектико-логическое понимание принципа (подхода, метода) исторического и логического, напротив, прямо ориентирует мысль ученого и развитие исторической науки на понимание развития общества как процесса, имеющего закономерности и не совпадающего лишь произвольными описаниями его со стороны «заинтересованных» лиц, которые в итоге лишают историю статуса науки. Рассмотрение соотношения рассудочного или разумного понимания того или иного подхода может быть продолжено. Такое рассмотрение показывает необходимость строгой ориентации мышления ученых на уровень разума для достижения адекватного пути и результатов познания в исследовательской деятельности.

Анализ соотношения рассудочного (линия цивилизационного выбора) и разумного (линия культуры) понимания подходов дает возможность утверждать прямую перспективность разумного их понимания для решения проблем познания. И не только познания.

Диалектические подходы (принципы, методы), прямо выражающие культурно-историческое восхождение человеческого миропонимания в развитии диалектики к разумному уровню как мыслительный ориентир и методология научных исследований не имеют альтернативы. Учитывая, что развитие культуры не совпадает с формальными, институционально-цивилизационными процессами в обществе, что оно происходит вне и за их пределами, - учитывая это необходимо первостепенным образом осуществлять развитие диалектического мышления, независимо и вопреки тому, что диктует цивилизационная форма организации современной жизни в обществе.

Программы как мыслительные феномены

Программы характеризуют обоснование целей исследований, выделяемых и проектируемых этапов их достижения, а также задают все элементы «арсенала» средств, которые могут быть или должны быть включены в исследовательский или социальный процесс. Кроме того, программы включают в себя образ ожидаемого результата исследования или социального реформирования как выражения достигнутой цели.

Всякая программа возникает в обществе, поэтому не является

свободной от его характеристик. Анализировать и оценивать любую программу нельзя без выявления, конкретизации того социального контекста, в котором она возникла. Например, программу реформирования научно-исследовательского обеспечения в Республике Казахстан или в Российской Федерации 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 возникшего противоречия, разрешение которого становится целью создания и реализации программы, 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 и обоснованием 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, скажем, 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 процесс обнаружения проблемы и постановка ее в качестве цели программы, а также и то, что обусловит возможность ее решения. Поэтому, якобы, отдаленность социального контекста от фундаментальных научных программ нельзя рассматривать как результат адекватного анализа самих программ фундаментальных исследований. В отношении собственно 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 вычленить и сделали их проблемой исследования, ориентированной на разрешение этих противоречий.

Всякая социальная программа, как правило, предполагает социальное же внедрение. Возможности внедрения обуславливаются тем,

насколько адекватно, полноценно 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, которой посвящена программа, от анализа социального контекста. В противном случае, порождается 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.

Что требует создание программ

При создании программ стандартом является определение целевых установок исследования, которые конкретизируются в некие совокупности сформулированных задач. Постановка цели и выявление задач должно подчиняться необходимости решения возникающих трудностей в развитии науки и социальной практике. Установление трудностей как отправной точки составления программ представляет собой установление противоречивости развития исследуемой сферы. Это значит, что нельзя начать составление программы, не выявив базового исходного противоречия, характеризующего ситуацию в науке, либо в социальной практике. Это базовое противоречие выступает для осмысления основополагающим, исходным принципом программы.

Следующим шагом должно быть определение направления или ориентации программ, которое не должно быть узко ситуационным, даже, если программа с самого начала посвящена решению какой-либо точечной задачи. Определение актуальной ориентации - тенденции, выходящей за пределы частных состояний, легко определяемых на поверхности рассматриваемых явлений, должно являться самой замечательной частью программ, если же этого нет, то это означает, что ее автор не видит противоречий и процессов, в которых эти частные состояния порождаются, и, таким образом, не видит перспектив в той сфере, в которой работает. Программа, которая строится на данных о частных состояниях, в результате не будет востребованной, так как она не отразит запрос на разрешение выявленных противоречий, по-

сколькo сами противоречия не будут в ней представлены в виде задач, которые необходимо решать.

Для программ необходимо следующее. Это наличие их обоснованности существующими культурно-историческими, смылосодержащими характеристиками реальности; определение меры адекватности программы налично данному состоянию исследуемого объекта и содержащимся в нем противоречиям; определение последовательности этапов программы в логике разворачивания целевой установки. Конкретизация этих моментов зависит от уровня программы, который, в свою очередь, коррелируется уровнем мышления, на котором формируется понимание целей и задач программ. Можно выделить уровни программ в соответствии с уровнями мышления: обыденный, эмпирический и теоретический (относящиеся к сфере науки), философский.

Уровни программ и их особенности

Мышление на обыденном уровне не подразумевает осознание истоков, логики развития того, что исследуется, что стало бы основой программы. Этот уровень отличается поверхностностью, представлением о возможности достижения изменений ситуаций в направлении исходной цели предполагаемой программы через те или иные простые манипуляции. Такие программы в обществе, как правило, возникают в результате неувязок, недостаточности развития или незрелости социальных отношений и институтов.

Эмпирический уровень научных программ имеет свои особые черты, которые, с одной стороны, могут совпадать с характеристиками обыденного уровня, а с другой стороны, могут совпадать с характеристиками теоретического уровня. Совпадение с характеристиками обыденного уровня может быть обусловлено *внешним* характером целеполагания, заложенного в ней, ориентацией на сугубо пользовательские или потребительские цели, на абстрактное, вырванное из контекста, бессистемное представление о том, что будет являться предметом исследования данной программы и т.п.

Совпадение с характеристиками теоретического уровня может обнаруживаться в связи с тем, что сам эмпирический уровень не может существовать без наличия объединяющей идеи. Однако, на эмпирическом уровне факт ее присутствия не означает возможности ее адекватного программного выражения. На этом уровне ее реализация проектируется через системы действий, то есть имеющие ситуационный статус. Такие программы отличаются большой противоречивостью. С одной стороны, имеется идея, а с другой стороны, сама идея

не получает должного культурно-деятельностного обоснования. Вместо него в программе эмпирического уровня присутствуют рецептурные предположительные варианты решения задач, в которых достаточно рассматриваются развернутые системы действий, в статусе своего рода манипуляций, схем, матриц решений, методических рекомендаций и т.п. в качестве искомого результата.

Исследовательские программы эмпирического уровня отвечают целому ряду социальных потребностей и интересов, в частности, потребностям обеспечения опережающей адаптации к условиям жизни; интересам погашения социальных конфликтов через стандартизацию процессов мышления; обеспечения новых количественных и качественных возможностей образовательных систем; потребностям, например, идеологического влияния на людей, которые разрабатываются и осуществляются в соответствии с интересами ведущих социальных слоев и институтов и др.

Для программ теоретического уровня характерно не только наличие идеи, но и наличие ее адекватной содержательно-логической развернутости. При этом каждый из моментов содержательно - логического «каркаса» такой программы должен отражать черты, характеризующие способ формирования, сущность, присущую данной идее. В процессе реализации программы теоретического уровня именно способ формирования получает адекватное освещение. Если ориентация на него воплощена в программе, то такая программа может оцениваться как имеющая высокую значимость, статус, содержательность.

Следующий уровень программ – философский. Для этого уровня программ характерна ориентация на разрешение противоречий, имеющих *всеобщий* характер. Философский уровень служит основой для теоретических программ. Реализация программ философского уровня, как правило, сопряжена с обеспечением качественных изменений в обществе. Это касается основ, продуцирующих усиление или ослабление процессов развития культуры, цивилизации и в их лоне всех сфер общественной жизнедеятельности.

Философская, так и любая другая, программа создается в качестве ответа на существующие в обществе вопросы, выявленные противоречия, независимо 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. Напри-

мер, по отношению к природе, речь идет об интересах общества в расширения знания о природе, интересов, 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 отношений, т.е. состоянию и возможностям общества, даже если, например, делается программа формирования знания в рамках одного исследования,

Программы философского уровня, касающиеся общества, могут касаться актуальных проблем его существования и развития. Каждое из этих проблемных направлений прямо связано и с состоянием, и с практическими ориентациями в обществе.

Создание программ может быть, как исследовательского, так и социально-корректирующего плана, соответствующего интересам качественного изменения мироотношенческой позиции людей и др. Существует различие между ориентациями и их реальным воплощением в программах, предположительно относящихся к философскому уровню. Например, если программа отличается своей масштабностью, т.е. она затрагивает интересы всего общества, то этим самым в ней, как бы подтверждается и выражается ориентация 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. через суммирование всех разделов между собой как, якобы, формы выражения совокупной цели, то в этом случае философский уровень программы не присутствует, хотя масштабная заявка может быть прописана.

Философский уровень программ требует выявления единого основания, в котором, во-первых, вызревает противоречие, характеризующее необходимость решения проблемы. Во-вторых, в программе должна присутствовать вытекающая из этого единого основания связь различных моментов проявления и возможного разрешения противоречия (проблемы). Это значит, что в разделах программы должен присутствовать тот способ, в котором реализуется данное единое основание (тождество). В-третьих, в программе должны найти отражение те черты отношений, которые преобладают в данном обществе или социальной системе, выступающих исходным тождеством или единым основанием. При этом исходное тождество не должно оказаться абстрактным. Учет этих характеристик социальных отношений является способом конкретизации того, как будет осуществляться решение проблемы, являющейся целью программы, а также этим будет определяться и ее уровень.

Программы философского уровня определяются присутствием в них ориентации на способы достижения качественных изменений, где бы они ни происходили, т.е. независимо от чисто количественных параметров той сферы, в которой они проектируются. Это значит, что программы философского уровня могут иметь количественно малую сферу своей ориентации, в отношении которой они создаются, но в то же время в ней должно содержаться то, что сущностно характеризует разработку способа формирования и организации изменений, соответствующих цели. В результате реализации программы с такой ориентацией, будет достигнуто желаемое изменение, значимость которого распространяется на все существующие аналогичные сферы¹. Программам философского уровня присуща глобальность, даже если она создается и реализуется всего лишь в одной точке земного шара, то есть глобальность таких программ не может измеряться количественно, лишь их масштабностью.

Так, при составлении программ философского уровня, касающихся человека, развития его индивидуальности, необходимо исходить: во-первых, из адекватного понимания сущности человека; во-вторых, из недопустимости смешения его субъектных и субъективных 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 рассмотреть индивидуальность человека будет сведена к попытке рассмотрения его психических реакций, то есть ведет к недопустимым редукциям.

Программы работы философов могут целевым образом выражать следующие акценты: работу с категориальным аппаратом диалектики; с противоречиями и проблемами, возникающими в реальном мире (природа, общество, мышление); работу в соотносительном плане, где категориальный аппарат призван отразить в мышлении процессы, совершающиеся в мире.

¹ Например, если делается программа формирования знания в рамках одного исследования, и 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 характеризовать всякий процесс формирования знания.

В качестве общего вывода можно отметить, что цивилизационные и культурные параметры не являются нейтральными, формальными основаниями общественной и индивидуальной человеческой жизни. Напротив, они активно формируют «под себя» все возможные их феномены. Поэтому имеется не только теоретический, но и практический смысл обратить внимание на их адекватное понимание, дабы исключить всякий раз возникающую опасность нежелательных трансформаций и несоответствия целей и их реализации.

СИНЕРГИЙНЫЕ МОТИВЫ В ОБЩЕСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКЕ КАЗАХСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Жумагулов М.Д., Сабит М.С.

Культура представляет собой сложное социально-историческое явление со множеством взаимодействующих аспектов и сторон, которые в совокупности образуют некую нелинейную открытую систему со своими вполне определенными характеристиками и закономерностями, для постижения которых синергетический подход, как предполагают некоторые ученые (философы, историки, культурологи), может дать развитый понятийный аппарат, с помощью которого вполне возможно расшифровать ход ее социально-исторической динамики. Попытки приложения синергетических понятий и представлений для осмысления эволюции сложных социальных явлений предпринимаются, как известно, с 80х годов XX в. и имеют ныне тенденцию к концептуальному оформлению в лице социальной синергетики, а также синергетической философии истории, синергетической культурологии и т.д. [1]. В данной статье мы предпринимаем попытку лишь обозначить возможные контуры синергетического осмысления динамики казахской культуры в отдельные периоды ее реального исторического бытия. Отсюда и ее название («синергийные мотивы»), предполагающее весьма осторожное и деликатное отношение как к предмету исследования («социально-историческая динамика казахской культуры»), так и к синергетической методологии исследования, так как адекватность предмета и метода исследования является важнейшим требованием, строгое соблюдение которого предполагается как бы изначально. В данном случае учитывается то обстоятельство, что синергетический подход к изучению закономерностей поведения социальных систем все еще проходит свой период становления и испытания вре-

менем. Мы этим самым хотели бы избежать редукционистской по сути схематичности попыток наложения извне готового понятийного инструментария на изучаемый предмет, т.е. на историю становления и развития казахской культуры.

История казахской культуры простирается на многие тысячелетия (некоторые историки и культурологи насчитывают 6-8 и более тысячелетий; более реальным является срок до трех тысячелетий) и, абстрактно говоря, она якобы совечна со своей историей мировой культуры. Рассуждения при этом строятся таким образом, что в конце концов мы вынуждены будем признать Адама и Еву первоказахами: казахская культура представляет одну из ветвей общетюркской, корни которой уходят в гуннский, затем сакский, а далее в еще более глубокие пласты общечеловеческой культуры, и, при таком абстрактном и бездоказательном подходе, конца и края этим поползновениям не будет. И тогда вполне можно прийти к выводу о том, что казахский народ является одним из самых древних поселенцев Земли и сотворцом первичной земной цивилизации, простирающейся по сей день. Вот и получается та желаемая вечность: вечный народ, вечная культура и Вечная страна («Мәңгілік ел»). Конечно, возможны и иные смыслы концепта «вечности» применительно к культурно-исторической и государственно-политической тематике, но во многом культивируется в сознании народных масс тот исходный, на первый взгляд вполне естественный, смысл о совечности, что абсурдно и является плодом абстрактного историзма.

В качестве отправной точки нашего исследования мы принимаем исторически исходный пункт существования казахской государственности – образование в середине XV в. Казахского ханства под водительством ханов Керей и Жанибека. Это было событие неординарное, которое вполне можно описать в синергетических терминах: хаос, порядок, бифуркация, самоорганизация, диссипативная система и т.д. Тогда-то и начало складываться казахское общество как социокультурная система со всеми атрибутами, необходимыми для его нормального функционирования. Это, можно сказать, сложный противоречивый самоорганизационный процесс, где имеет место неоднозначное взаимодействие этого становящегося общественного организма с окружающей средой, под которой понимается не только и не столько природная среда (Дешт-и-Кипчакские степи), а, главным образом, те государственные образования, которые окружали территорию Белой Орды и с которыми Казахское ханство поддерживало тесные межгосударственные связи и отношения, имевшие неустойчивый характер, довольно часто принимавшие форму военных столкновений, затяги-

вавшихся иногда на десятки лет, то потухая, то вспыхивая вновь [2]. Так, казахские ханы и батыры отвоевывали и отстаивали свои земли, простирающиеся от Алтая до Волги.

Касаясь вопроса о периодизации истории Казахстана, следует все же заметить, что она, эта история, безусловно простирается на тысячелетия и, абстрактно говоря, вполне можно утверждать о древности казахского народа, и в этих утверждениях есть определенный смысл. Но научный подход требует конкретности: истина, как известно, всегда конкретна. Ведь история где-то и когда-то начинается, и длится до тех пор, пока субъект истории продолжает действовать и творить ее. Следовательно, есть вполне определенная мера длительности любых исторических событий. Мы считаем, что следует постигнуть и соблюсти эту меру, иначе можно глагольствовать о том, чего еще нет или о том, чего уже нет, т.е. впустую, беспредметно, вхолостую, как говорится. Философская категория меры, как единства качества и количества, должна нам помочь при обсуждении данного вопроса. Казахская государственность, как и все, что когда-нибудь возникает, проходит период становления. Поэтому, как нам кажется, весьма полезным будет различение периода ее становления, т.е. предыстории, и собственно истории, когда она вот уже есть, бытийствует. Так именно поступает известный философ М.С. Орынбеков, когда речь идет об истории казахской философии, различая предфилософию протоказахов и собственно ставшую уже казахскую философию, в которой можно обозначать уже периоды истории ее дальнейшего развития на своей собственной основе [3]. Конечно, и предыстория не может быть безмерной и длиться «до скончания веков вековечных», но осознание того, что нечто должно сначала родиться, появиться на свет, т.е. обрести реальное бытие, пройдя этап своего становления, всегда будет удерживать исследователя от излишнего погружения в необозримую даль летописи событий.

За годы правления казахских ханов в период XV-XVII веков казахское общество, пройдя сквозь тернии как внутренних, так и внешних столкновений, имевших довольно часто беспорядочный, можно сказать, хаотичный характер, обретает постепенно черты традиционного общества со своими правилами и нормами социального поведения, которые в XVII в. обрели форму «Жеты-Жаргы» Тауке-хана. Деление казахского общества на три жуза тоже имеет социально - исторический смысл, напоминающий действие законов самоорганизации. Число этих жузов равно трем, хотя родов и племен сотни и тысячи, а количество населения исчисляется миллионами (ныне на планете Земля обитают около 20 миллионов казахов, из них в самом Казахста-

не – около 12 миллионов, а число жузов не меняется). Никто из исследователей историков не может объяснить: почему три, а скажем, не 5 или 7? Это сакральное число 3 применительно делению казахов на жузы, конечно же, имеет социально-историческое происхождение, но точного и беспрекословного объяснения ему не дано, хотя попыток предпринималось множество. Мы считаем, что оно имеет синергетическое обоснование: так оно сложилось благодаря переходам порядка в хаос и, наоборот, хаоса в порядок, что сообразуется тем качественно-количественным параметрам (территории, населения, условий быта кочевой жизни, социально-исторических событийных рядов внутреннего и внешнего происхождения и т.д. и т.п., которые имели, можно сказать, стохастический отблеск) тогдашней смешанной кочево - оседлой жизни.

Здесь-то мы сталкиваемся со сложившимся в литературе устойчивым мнением о том, что казахскому обществу исторически присущ чисто кочевой образ жизни. Это мнение многократно опровергалось как учеными – историками, так и философами, культурологами, этнологами и т.д., но оно имеет тем не менее устойчивый, можно сказать даже, безоговорочный характер. Кочевники и кочевой образ жизни при этом представляется чем-то, не имеющим пространственно-временных, социально-хозяйственных и иных ограничений, чем-то, зависящим только от воли и желания самого кочевника: что захотел, то и сотворил, куда захотел, туда и ступил. Не учитывается, что казахские степи были усеяны множеством больших и малых городов и городищ, являвшихся центрами культурно-торговых связей и отношений. Кроме того, строго соблюдались собственные правила кочевости, связанные с пространственно-временными ограничениями, обусловленными необходимостью учета времени года, границ соседних пастбищ и т.д. Безусловно, кочевой стиль жизни был определяющим и приоритетным, но он был многими нитями связан с жизнью оседлой, городской, поселенческой, что говорит в пользу смешанного, кочево-оседлого образа жизни степняков. И здесь, пожалуй, можно прибегнуть к синергетическим рассуждениям, чтобы показать определенное закономерное соответствие между параметрами кочевости и оседлости, имевшее место в казахских степях, их взаимную соразмерность: величие степных просторов как бы сокрывало собою наличие десятков городов и городищ, рассыпанных неравномерно, главным образом по жизненно-важным артериям казахской степи (вдоль Шелкового пути, крупных рек и озер, горных ущелий) [4]. Количественно - качественные показатели городских поселений находились на достаточно высоком уровне развития, чтобы удовлетворить потребности этой

смешанной формы жизни на данной территории, что также определялось в конечном счете загадочным соотношением порядка и хаоса, традиций и инноваций, многообразия форм и инновационного содержания. Кочевость и оседлость в казахской степи по-своему дополняли друг друга так, чтобы создать здесь необходимые условия для полноценного жизнебытия казахского общества, для раскрытия творческого потенциала национальной культуры, воплощенного в богатстве артефактов материальной и духовной культуры, которыми полны «кладовые» Великой Степи. Результаты их изучения археологами, этнологами, этнографами, антропологами и искусствоведами поражают воображение, настолько они причудливы и разнообразны [5].

Еще один вопрос, касающийся природы религиозной веры казахов, их духовно-нравственных ценностей, до сих пор иногда вызывает споры: мол, казахи раньше верили в Тенгри, именно тенгрианство является исходной, а, следовательно, по-настоящему родной, исторически определяющей формой их верований, а ислам якобы является верой насильно навязанной, не присущей им, неродной, арабизированной. Отсюда иногда следуют призывы вернуться назад, отказаться от ислама, воссоздать тенгрианские традиции в чистом виде. Однако дело заключается, на наш взгляд, в том, что уже в XIV в. ислам был фактически принят во всех государствах, где правили потомки Чингисхана, и с этим приходится считаться, так как речь идет о культурно - цивилизационном повороте, необходимость которого назревала по многим (экономическим, социально-политическим, духовно - нравственным) причинам. Фактически этот поворот был предвестником инновационных государственно-политических преобразований, приведших к созданию Казахского ханства в середине XV в. Зародилось новое государство с новым мировоззрением, где достигнут своеобразный синтез тенгрианства с исламом при ведущей роли последнего. Так велело историческое время, и возврата назад нет и быть не может. Синергический счет времени не имеет хода назад, и с этим волей-неволей приходится мириться...

Появление Казахского ханства на огромной территории Дешт-и-Кипчака нового государства со своей идеологией, со своими государственно-правовыми уложениями [6], означало приход нового порядка, подчинявшего себе хаотическое течение разнородных событий и в то же время внесшего элементы нового хаоса в окружающую среду, в жизнь соседних государственных, социально-политических образований, которые были вынуждены считаться с ним, перестраиваться, налаживать контакты, решать не всегда удобные вопросы добрососедства, пограничных и иных проблем, возникающих неизбежно.

Таковы некоторые синергийные мотивы применительно к начальному этапу истории Казахского ханства. Синергетический подход, не затрагивая сути и содержания социально-политических, социокультурных, этнонациональных процессов, помогает обнаруживать некие закономерности, объяснение которых обычными путями иногда вызывает непреодолимые трудности.

Литература

1. Бранский В.П. Теоретические основы социальной синергетики // Вопросы философии. 2000. №4; Бранский В.П. и др. Глобальное развитие человечества с позицией синергетической философии истории // Вопросы философии. 2017. №5; Зекрист Р.И. Человек и культура: от хаоса к порядку // Россия и Запад: диалог культур. - М., 2002; Синергетическая философия истории. Рязань, 2009 и др.
2. См., напр., книгу известных российских ученых С.Г. Кляшторного и Г.И. Султанова «Казахстан. Летопись трех тысячелетий» (Алматы: «Рауан», 1992. С. 261-312), где дается достаточно подробное изложение части военных столкновений Казахского ханства в XVI-XVIII вв. со своими тогдашними соседями, продолжавшихся с небольшими перерывами более двух веков.
3. Орынбеков М.С. Предфилософия протоказахов. - Алматы: «Өлке», 1994.
4. Известный историк Зардыхан Қиянатұлы в одной из своих книг указывает на то, что в Казахских степях во времена правления улуса Джучи насчитывалось 150-200 городов и среди них такие крупные города, как Сыганак, Сарайчик, Азак, Хорезм, Ургенч и др. // Қиянатұлы. Шыңғыс хан және қазақ мемлекеті. - Алматы, 2010. - 690 б.
5. Определенное наглядное представление о богатстве и многообразии казахской культуры можно получить, прочитав фундаментальное трехтомное издание академика А.Х. Маргулана о прикладном искусстве казахов или посетив музеи, как республиканские, так и областные.
6. Зиманов С.З. Обзорение и особенности законодательной деятельности казахских ханов // Зиманов С. Полное собрание сочинений в 10 томах. Т.10. - Алматы, 2009. - С. 89-120.

ПРАВСТВЕННОСТЬ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНОГО И ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДА

Карпова Н.И.

Важнейшее из человеческих усилий – стремление к нравственности. От него зависят наша внутренняя устойчивость и само наше существование. Только нравственность в наших поступках придает красоту и достоинство нашей жизни. Сделать ее живой силой и помочь ясно осознать ее значение – главная задача образования.

А. Эйнштейн [1, с. 116]

Общественная жизнь человека во все времена регулировалась не только законами природы, но и законами, устанавливаемыми человеком, т.е. общественными законами, которые для человека не менее важны, чем природные. Именно в общественном бытии рождаются нравственные законы, занимающие одно из важнейших мест в жизни человека, его субъектном становлении. Анализ источников по проблеме нравственности человека показывает, что данное качество раскрывается вначале через свойства характера и состояние воли. Хороший или дурной характер, бесхарактерный, безвольный или своевольный человек - таковы начальные довольно абстрактные характеристики морального облика личности. На этом уровне возникает представление и о нраве как устойчивой черте характера в сочетании с волевым началом, то есть нравственность выступает еще и в непосредственной связи с природными задатками, психологическими особенностями и темпераментом личности. На этой основе складывается представление о нравственных качествах личности, добродетелях и пороках.

Если рассматривать проблему становления нравственности в историческом плане, то можно представить, как постепенно происходит вычленение, кристаллизация собственно нравственных качеств из совокупности естественно-психологических и физических свойств человека, наполнение их нравственным смыслом. И этот смысл, прежде всего, содержится в таких человеческих качествах, как доблесть и мужество, первоначально означавших отвагу, силу, что характерно более для чисто мужского естественного начала. Однако уже Демокрит, а за ним и Аристотель переосмысливают эти понятия в духе са-

мообладания: доблесть и мужество не в том, чтобы побеждать других и господствовать над ними, а в том, чтобы побеждать свои желания и господствовать над своими страстями и своей волей.

Трудно, а может быть и невозможно, охватить и воссоздать через понятия всю гамму нравственных качеств личности. Нравственные качества являются сравнительно постоянной чертой духовного мира личности, в отличие от нравственных чувств, более изменчивых по своей природе. Если нравственное качество можно сравнить с равномерным свечением характера, то чувство есть как бы вспышка, высвечивающая на мгновение нравственную суть человека. Провести четкую предметную границу между качеством и чувством невозможно. Например, смелость можно рассматривать и как чувство (эмоциональный порыв), и как качество (устойчивый душевный склад).

Исторически проблема нравственных чувств была поставлена в форме определения страстей души. Отсюда разложение чувств на положительные и отрицательные, добрые и злые, возвеличивание одних и развенчание, как иллюзорных, других. В действительности же проблема нравственных чувств, как она была раскрыта К. Марксом в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.», состоит в необходимости «очеловечения», облагораживания чувств как с самого начала почитавшихся высокими (любовь, сострадание, стыдливость), так и традиционно считавшихся низкими (страх, ненависть, зависть и т.д.). Однако, как показывает практика, дело не в изначальной формальной диспозиции чувств, а в их реальном человеческом наполнении. Даже любовь, с первого взгляда, положительное человеческое чувство, может быть бесчеловечной, милосердие - губительным, в то время как ненависть - священной, ярость - благородной, гнев - праведным.

Именно в следовании высоким принципам наиболее четко вырисовывается общечеловеческая линия в развитии нравственности, которая воплощается в таких чертах как гуманизм, жизнеутверждение, совесть, добродетель, долг, достоинство, скромность, великодушие, благоразумие, мудрость, и т.п. Нравственные качества, чувства и принципы получают свое воплощение и проверку в поведении, в поступках личности. Нравственное поведение измеряется претворением добра в жизнь - благодеянием и благотворением. Но подлинно нравственный смысл этих деяний - не в формальной помощи нуждающимся, а в душевном даре, побуждающем разделить с другими все, чем дорожишь сам, в способности пойти на какую-либо жертву ради блага и счастья других. Таков своего рода эталон нравственного поведения, позволяющий во всех случаях жизни определять меру, чистоту поступка.

Нравственность охватывает и культуру поведения, предполагает такт, умение завоевать расположение людей, не оскорбляя их своей порочностью, не унижая своей праведностью и не отталкивая безразличием. Эта часть темы представлена преимущественно афоризмами-поучениями, обобщающими опыт добропорядочных манер, культурные навыки общения. Так, шотландская пословица гласит: «Честная жизнь – вот единственная религия»; английская пословица вещает: «Чистая совесть – лучшее божество»; бирманская пословица учит: «Добро творишь – себя возвышаешь, зло творишь – себя унижаешь» [2, с. 124-125]; китайская пословица, на которую особое внимание обращает Л.Н. Толстой, представляет тесную связь чувства долга и нравственности: «Тот, кто любит обращать свой ум на изыскания закона своего долга, близок к науке нравственности. Тот, кто старается исполнять свой долг, близок к человеколюбию, то есть желанию блага всем людям. Тот, кто краснеет за свою слабость в исполнении своего долга, близок к той силе душевной, которая нужна для его исполнения» [2, с. 126-127].

Наблюдение за историческим становлением нравственного в сущности человека, позволяет вновь и вновь отслеживать проблемы, вскрывающие нравственное отношение человека к человеку, человека к животному миру и природе. Нравственность как собственно человеческая характеристика проявляется в таких человеческих качествах как долг, достоинство, рабство, свобода, совесть, о которых достаточно часто упоминается не только в древних источниках, но и на протяжении многих последующих веков становления человеческой нравственности, как одного из моментов его субъектности. Так, всю свою философскую мудрость вложил в тему нравственности Сократ, считавший свой долг быть достойным гражданином Афин выше страха перед смертью. Он верил, что знания для человека являются опорой, путеводителем и гарантией нравственного поведения. С его точки зрения: «Есть только одно благо – знание и только одно зло – невежество» [3, с. 114]. Однако уже Аристотель в некотором понимании глубже осмысливает как само понятие знания, так и взаимосвязь его с добродетелью. Он пишет: «Благодаря одному знанию того, что добродетельно и прекрасно, мы ничуть не способнее к осуществлению того же в поступках, точно так, как не становятся здоровее и закаленнее, зная, что такое «здоровье» и «закалка» [4, с. 454].

Продолжение и углубление темы собственно нравственного становления человека мы находим в творчестве философов, педагогов, писателей и других представителей интеллектуальной сферы мирового масштаба. Справедливо заметить, что в одной статье невозможно

представить подробную картину воплощения нравственных идей всех времен и народов, но наша задача отследить исторический путь решения нравственных проблем в собственно культурном и цивилизационном контексте. При этом необходимо отметить, что народная мудрость, представленная пословицами, поговорками, известными афоризмами, насыщена мотивами собственно культурного подхода. Древние и средневековые мыслители, а также мыслители эпохи возрождения продолжают развивать нравственные ориентиры культурного подхода,

Так, Аристотель в свое время справедливо заметил: «... Природа... дала человеку в руки оружие – умственную и нравственную силу, а ими вполне можно пользоваться в обратную сторону. Поэтому человек, лишенный добродетели, оказывается существом самым нечестивым и диким, низменным в своих половых и вкусовых позывах» [4, с. 380]. Римский философ-стоик, поэт, государственный деятель Луций Анней Сенека, характеризуя добродетель, писал: «В добродетели упражняются не ради награды: прибыль от правильного поступка в том, что он совершен» [2, с. 225]. Но в другом своем высказывании Сенека показывает, как низменные страсти мешают человеку быть достойным звания «человек»: «Он раб! Но, быть может, душою он свободен. Он раб! Покажи мне, кто не раб. Один в рабстве у похоти, другой – у глупости, третий – у честолюбия и все – у страха» [2, с. 407]. М. Монтень считает, что нравственное поведение является не только фундаментом человеческого достоинства, но и путь к славе. Он справедливо отмечает: «Самый короткий путь к завоеванию славы – это делать по побуждению совести то, что мы делаем ради славы» [5, с. 128]. Абай Кунанбаев в «Словах назидания» писал: «Достоинство человека определяется тем, каким путем он идет к цели, а не тем, достигнет ли он ее» [6, с. 634]. Нравственное начало всегда было ведущим в решении всех его жизненных проблем. Он учил: «Проверяй все сердцем» [6, с. 633]. А его ученик и последователь глубоко нравственного жизненного принципа Шакарим Кудайбердиев, вынашивая план достойного воспитания подрастающего поколения, считал, что в школьные программы необходимо ввести «науку о совести», которая является своеобразным «ядром» нравственности.

Глубокое нравственное отношение к человеку, воплощенное чувство ежедневного и ежечасного исполнения человеческого долга характерно для И. Канта, что запечатлено в его простом и великом высказывании: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, - это звездное небо надо мной и моральный за-

кон во мне» [7, с. 5]. Он глубоко верил и утверждал: «Человек и вообще всякое разумное существо существует как цель сама по себе, ... (а не только как средство для любого применения со стороны той или другой воли); во всех своих поступках, направленных как на самого себя, так и на другие разумные существа. Он всегда должен рассматриваться (также) как цель» [8, с. 260].

Необходимо отметить, что в исторический период до немецкой классической философии в понятии «мораль» уже наблюдались различные смысловые нагрузки, но именно И. Кант ясно дает понять, что «моральный закон во мне» - это нечто иное, чем четко выписанные законы поведения. При обращении к «Философскому энциклопедическому словарю» под редакцией С.С. Аверинцева, Э.А. Араб-Оглы и др. читателю предложено следующее определение: «Этимологически термин "мораль" восходит к латинскому слову «mor» - обозначающему "нрав", "mores" - "нравы", "moralis" – «нравственный». Трактуются данное понятие как «один из основных способов нормативной регуляции действий человека в обществе; особая форма общественного сознания и вид общественных отношений». Авторы словаря утверждают, что мораль возникает и развивается на основе потребности общества регулировать поведение людей в различных сферах их жизни. Мораль считается одним из самых доступных способов осмысления людьми сложных процессов социального бытия. Мораль характеризуется как «способ регулирования и саморегулирования поведения»... [9, с. 378].

Акцентируя свое внимание на предложенной фразе о морали как «способе регулирования и саморегулирования поведения», мы полагаем, что процессы регуляции и саморегуляции имеют различные смысловые нагрузки и проецирует вопрос: можно ли их отождествлять и обозначать одним и тем же понятием «мораль». На наш взгляд, они действительно тесно взаимосвязаны и взаимозависимы, однако не всегда то, к чему призывает моральный закон, воплощается в жизни. Регуляция, как внешняя установка, может стать чертой характера человека только через самостоятельное осмысление необходимости требуемого отношения, поведения в какой-либо ситуации. По словам психологов, внешние требования должны интериоризироваться (переводиться) во внутренний план, т.е. в личностную характеристику. Однако это происходит только тогда, когда субъект видит в этом достаточные основания и принимает решение следовать данным установкам. Именно поэтому мы считаем, что нравственность как процесс личностной саморегуляции имеет несколько иную природу, чем регуляция. Исходя из сказанного, считаем, что собственно философский

подход предполагает разведение понятий мораль и нравственность. И прав И. Кант, когда замечает и впервые выражает, хотя и косвенным текстом, новое человеческое качество, которое есть «моральный закон во мне», тем самым делая шаг к разведению понятий «мораль» и «нравственность». Этот момент чрезвычайно важен для процесса разведения цивилизационного и собственно культурного подхода к нравственности.

Гораздо серьезнее к вопросу о разведении данных понятий и дальнейшем утверждении собственно культурного и цивилизационного подхода к нравственности мы наблюдаем у Г.В.Ф. Гегеля, который более логично представляет их различие. Именно у Гегеля мы впервые в истории философии встречаем сознательный подход к разведению понятий «мораль» и «нравственность». Исследование Гегелем природы морали и нравственности предваряется его учением о свободе воли. Определяя свободу «необходимым условием и основой нравственности», философ раскрывает диалектический характер связи свободы и необходимости. На этом основании он предлагает концепцию развития свободной воли, в процессе воплощения которой воля проходит три стадии (природная воля, произвол, разумная воля), интерпретирующиеся впоследствии в учении об абстрактном праве, о морали, о нравственности. Мораль, по признанию Гегеля, есть прежде всего состояние «долженствования» [10, с. 339], являясь результатом сложной творческой эволюции, в процессе которой личность как бы приносится в жертву социальной гармонии. В этом случае люди разединены, отчуждены от государства, они должны руководствоваться юридическими нормами и выполнять определенные обязанности. Согласно Гегелю моральность - это форма соотношения индивида и общества, свойственная определенному историческому периоду, как ступени развития общества.

Нравственность, по признанию Гегеля, это как бы вторая (общественная) природа человека, возвышающаяся над первой (индивидуальной), где она выступает как «абсолютная конечная цель, как достигнутая посюсторонность, как то, что осуществляется посредством его деятельности, но как нечто такое, что, скорее, безусловно, есть». Он уверен: «Нравственность – это разум воли» [11, с. 547]. Это то, в чем «лицо реализует свой долг как нечто ему принадлежащее и сущее и в этой необходимости обладает самим собой и своей действительной свободой» [10, с. 340]. По Гегелю, тремя последовательными формами развития нравственности являются семья, гражданское общество, государство. Процесс становления нравственности есть подчинение индивидуальности государственным интересам, поскольку

«вся ценность человека, вся его духовная действительность существует благодаря государству». Основными нравственными ценностями Гегель считал труд и силу духа, выраженную в деятельности человека. Человек, занятый созидательным трудом, является двигателем исторического прогресса. Принцип историзма позволил Гегелю выявить многие реалии исторического развития нравственности, проанализировать сущностные антагонизмы капиталистического общества, показать связь морали с другими сторонами общественной жизни, т.е. наполнить мораль социально значимым содержанием и тем самым сознательно провести границу между рассматриваемыми понятиями. В связи со сказанным выше, можно утверждать, что фрагментарно у Канта и более глубоко у Гегеля начинается исследование и разведение понятий «мораль» и «нравственность» и следующего из этого собственно культурного и цивилизационного подхода к нравственности.

Углубляя смысловое поле понятия «нравственность» и обосновывая становление человеческой нравственности историческим опытом, К. Маркс отмечает, что «Присвоение нравственности как сущностной силы человека выводит его, за рамки какой-то одной жизненной определенности, так как в этом случае человек «находится в абсолютном движении становления» [12, с. 476]. Он справедливо подчеркивает: «... Каждый из нас действительно делает себя тем, чем он является в глазах другого...» [13, с. 35]. По признанию К. Маркса, человек является средоточием и носителем нравственности, но выраженная в нравственности его сущностная сила, отчуждаясь от него, воспринимается сквозь призму абстрактно-всеобщих моральных категорий и предписаний. Он подчеркивает, что осознание процесса нравственного развития человечества неправомерно подменять «учением о морали», рассматривать его в отрыве от духовного мира личности. Иначе говоря, взгляд К. Маркса снова указывает на необходимость разведения понятий «мораль» и «нравственность» и их наполнение разным смыслом. Мы вновь убеждаемся, что понятие «мораль» несет в себе цивилизационный контекст, то есть отчужденную форму нравственности, а понятие «нравственность» воспроизводит собственно культурный контекст и выступает как личностная характеристика.

Необходимо отметить, что объективный взгляд на историю становления общества позволяет констатировать, что в процессе развития общественных отношений, сами отношения и понятия, содержащие смысл данных отношений, постепенно наполняются моментами, углубляющими и расширяющими уже имеющееся в них содержание. Данное явление происходит в истории философии постоянно и это неопровержимый факт. Поэтому соотнесение убеждения К. Маркса о

мире человека, содержащего окружающий его мир в широком смысле этого слова, становятся с новым витком истории все современнее и полнее. Мир человека со временем становится более насыщенным, объемным, разнообразным, глубоким и бесконечным, что, в какой-то мере, является проекцией к появлению отчуждения в каком – либо его моменте. Однако для становления нравственности человек должен стараться постигать всю полноту и целостность реального мира, не забывая о том, что это в его силах при любой ограниченности рамок его деятельности. Подчеркивая важность нравственного момента в любой человеческой деятельности, Ф. Энгельс подмечает: «... Личность характеризуется не только тем, что она делает, но и тем, как она это делает» [14, с. 486].

Обращая внимание на становление нравственности, необходимо отметить, что наряду с общественными отношениями, в обществе развиваются и другие сферы бытия: образование, наука, техника, человекознание и т.п. Так, на заре XX века ведущее положение начинает занимать развитие науки, которая далеко не всегда идет в ногу с логикой нравственного становления человека. В свое время русский историк В.О. Ключевский справедливо замечает: «В науке надо повторять уроки, чтобы помнить их; в морали надо хорошо помнить ошибки, чтобы не повторять их» [15, с. 323]. Совершенно справедливо, выражая озабоченность по поводу стремительного развития науки, великий Альберт Эйнштейн писал: «Наше время отмечено поразительными успехами научного познания. Как не радоваться этому? Но нельзя забывать, что знания сами по себе не смогут привести людей к счастливой и достойной жизни. У человечества есть все основания ставить провозвестников моральных ценностей выше, чем открывателей научных истин» [1, с. 86].

Ярким примером разногласий между наукой и нравственностью может послужить великое открытие XX в. - расщепление атома, которое, являясь значительным шагом человечества в науке, ставит новую острую нравственную проблему: необходимость использования атомной энергии для блага людей, либо для их уничтожения. Развивая научный потенциал и наращивая технологические мощности, современный человек, мягко говоря, недостаточно обращает внимания на сложившиеся веками нравственные ориентиры.

Завоевание ведущих позиций в мире требует своих методов, которые не всегда согласованы с законами нравственными. Поле человеческого знания растет, углубляется, расширяется и все более дифференцируется. Вместе с тем, человеческое бытие все более пронизывается отчуждением. Вечные человеческие ценности обесцениваются,

как и сам человек. Миром правят деньги - все покупается и все продается... Ради денег человек нередко превращается в раба, работа, исполняющего свои и чужие желания. Это приводит к тому, что все более дефицитными оказываются нравственные качества человека: честь, совесть, любовь, взаимопонимание, и, наконец, - разум и историческая память. Именно названные качества являются собственно человеческими, субъектными качествами. И хотя в наше время условия для становления субъектности человека недостаточно благоприятны, эта проблема остается на повестке дня, в связи с тем, что осмысление прошлого и осмысленного шага в будущее – это прерогатива субъекта, понимающего, в какое время и в контексте каких проблем он живет. Для субъектности как воплощения культуры единства субъектного бытия, нравственность является одной из важнейших характеристик, обретаемой в процессе рождения человеческого в человеке, в процессе его жизнедеятельности, где все деяния человека оцениваются как достойные его статуса, либо недостойные.

Ярким примером нравственного подхода к действительности является творчество великого моралиста XX века Альберта Швейцера и его доктрины «Благоговения перед жизнью», которая засияла ярким лучом в теории нравственного становления. Долгие искания высшей философской истины приводят А. Швейцера к принципу «благоговения перед жизнью». Он считает, что подлинной культуротворящей силой мировоззрение миро- и жизнеутверждения становится только тогда, когда оно соединено с этикой. Он пишет: «... И вот я пришел к идее, содержащей вместе миро- и жизнеутверждение и этику! Теперь я знал, что мировоззрение этического миро- и жизнеутверждения, и <его> идеалы культуры обоснованы в мышлении» [16, с. 131-132]. А. Швейцер убежден: «Когда одной-единственной бомбой убивают сто тысяч человек – (его) обязанность доказать миру, насколько ценна одна-единственная человеческая жизнь» [17].

А.А. Гусейнов, анализируя основополагающие положения принципа А. Швейцера, приходит к справедливому предположению: «Этика, как ее понимает Швейцер, и научное знание - разнородные явления: этика есть приобщение к вечному, абсолютному, а научное знание всегда, конечно, относительно, этика творит бытие, а научное знание описывает его. Этика умирает в словах, застывая в них, словно магма в горных породах, а научное знание только через язык и рождается. Но из этого было бы неверным делать вывод, будто этика может осуществиться вне мышления. Этика есть особый способ бытия в мире, "живое отношение к живой жизни" [18, с. 215], которое может, однако, обрести бытийную устойчивость только как сознательное, уко-

рененное в мышлении. Этика в его понимании - это и «есть нравственность, притом единственно возможная. А все остальное не имеет права называться этим именем. То, что принято считать моралью, скажем требования дисциплинированности или вежливости, не имеет прямого отношения к этике. Этика в ее практическом выражении совпадает у него со следованием основному принципу нравственного, с благоговением перед жизнью. Любое отступление от этого принципа - моральное зло. Этика благоговения перед жизнью есть этика личности, она может реализоваться только в индивидуальном выборе» [18, с. 229].

А.А. Гусейнов подтверждает мысль А. Швейцера о том, что «этика перестает быть этикой, как только начинает выступать от имени общества и обращает особое внимание на слова Швейцера: «Гибель культуры происходит вследствие того, что создание этики поручается государству». Тогда как «этика личности должна быть начеку и испытывать постоянное недоверие к идеалам общества» [18, с. 229].

Следуя логике А. Швейцера, А.А. Гусейнов приходит к выводу: «В современном мире нет более важной, витально значимой задачи, чем соединение цивилизации с моралью, культуры с этикой, и что задача эта является испытанием, вызовом не только для человечества в целом, но и для каждого человека в отдельности» [19].

Геральд Геттинг в статье «Встречи с Альбертом Швейцером» следующим образом выражает свой взгляд на творчество Швейцера: «Главной ошибкой всех существовавших до сих пор видов этики было мнение, что заниматься нужно отношением человека к человеку. В действительности же речь идет о том, как человек относится к миру и ко всему живому, что его окружает. Он станет этичен лишь тогда, когда жизнь, как таковая, жизнь растений и животных будет для него так же священна, как жизнь человека, и когда он посвятит себя жизни, находящейся в бедствии. Только универсальная этика переживаний, ответственность которой перед всем живым неограниченна, дает возможность обосновать себя в мышлении. Этика отношения человека к человеку существует как нечто обособленное, вытекающее из всеобщего» [20, с. 86-88].

Исходя из сказанного выше, наша задача и задача последующих поколений постараться осмыслить заботы А. Швейцера о будущем и постараться постичь суть его концепции. При возможности, уже в юном возрасте человек может познакомиться с концепцией А. Швейцера, чтобы в дальнейшей своей жизни оценивать свои поступки согласно нравственным началам, представленным в ней. Это может помочь постичь уровни понятий «мораль» и «нравственность» и оценить

необходимость присутствия нравственности как неотъемлемого качества личности. Актуальность данной проблемы становится все более явной. Чтобы идти вперед, иногда необходимо оглядываться назад, чтобы все, что было достойно ЧЕЛОВЕКА, имело место и сегодня.

Литература

1. Альберт Эйнштейн. Физика и реальность. – М., 1965.
2. Разум сердца. Мир нравственности в высказываниях и афоризмах. М.: «Политиздат», 1990. - 605 с.
3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979.
4. Аристотель. Никомахова этика. // Аристотель. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 4.
5. Монтень М. Опыты. кн. 3, с. 128.
6. Абай Кунанбаев. Слова назидания // Антология мировой философии. В 4-х т. - М., 1972. - Т.4.
7. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч. в 6 томах. - М., 1966. - Т. 6.
8. Кант И. Сочинения в 6 томах – М., 1965. - Т.4. ч.1.?
9. 9.Философский энциклопедический словарь. Редколлегия: С.С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичев и др. – 2 издание. – М.: «Советская энциклопедия» 1989. – 815 с.
- 10.Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 3. Философия духа. – М.: «Мысль», 1977. - 471 с. (с. 335-350 -381)
- 11.Г.В.Ф. Гегель. Работы разных лет в 2 т. – М., 1973. - Т. 2
- 12.Экономические рукописи 1857-1859 годов// Маркс К. , Энгельс Ф. Соч. т. 46. Ч.1. - С. 476.
- 13.13.Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - Т.42.
- 14.Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20.
- 15.Ключевский В.О. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. - М., 1968.
- 16.Schweitzer A. Aus meinem Leben und Denken, S. 131-132.
- 17.Слова, сказанные Альбертом Швейцером своей помощнице Матильде Коттман 6 августа 1945 года
- 18.Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М., 1992. – 576 с.
- 19.Гусейнов А.А. «Благоговение перед жизнью - Евангелие от Швейцера» [http:// www. gumer. info/ bogoslov_ Buls/ Philos/ article/ gus_ blag.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buls/Philos/article/gus_blag.php)
- 20.Геральд Г. Встречи с Альбертом Швейцером / в Сб.: Альберт Швейцер - великий гуманист XX века. Воспоминания и статьи. - М.: «Наука», 1970. - С. 486.

КУЛЬТУРА И НАУКА В КОНТЕКСТЕ НОВЕЙШИХ МИРОВОЗРЕНЧЕСКИХ И СМЫСЛОЖИЗНЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Косиченко А.Г.

В истории человечества наука и культура играли разную в разные эпохи, но, с момента их возникновения, почти всегда значимую роль. И культура, и наука были формами, в каких человек и, отчасти, общество развивали свои познавательные и духовные силы. Наука на протяжении столетий концентрировала стремление человека к познанию окружающего мира, в первую очередь, природы и самого человека. Культура обрела статус «второй» природы, создаваемой человечеством, сферы развития человека в самых разных измерениях. Но с середины XX века, и особенно в XXI веке, отчасти из-за бурных событий этого времени, отчасти вследствие утраты человеком созидательного потенциала, известной варваризации жизни, возникновения новых более прагматичных стремлений и идеалов, а самое главное - вследствие падения духовности и утраты нравственных ценностей, наука и культура потеряли приоритетное значение и для человека, и для общества. Конечно же, они по-прежнему являются признаком «культурности» и цивилизованности, но предельная надобность в них отпала, они вытеснены на периферию общественного интереса и в ряду ценностей современного мира уже вторичны. Почему это произошло? Каков мировоззренческий контекст, и какова новая система ценностей, в которых значение и роль науки и культуры снижаются? Что теряют человек и общество в этих условиях? Есть ли надежда на изменение ситуации? Эти и ряд других вопросов являются предметом обсуждений в данной статье.

В Средние века единство человека и природы, восходящее к Богу как творцу и человека, и природы, продуцировало Богоцентричное мировоззрение и соответствующее ему познание. Человек всматривался в природу, как в материальный референт своего духа; природа близка и в чем-то тождественна человеку, как подобию Бога. Понятно, что в этом контексте всякое познание природы есть, вместе с тем, и самопознание человека, невозможно познание природы «самой по себе» - это недопустимая для христианства абстракция, не имеющая смысла. Но что означает такое понимание природы для ее познания? Познание природы «самой по себе» бессмысленно, ибо такой природы для средневекового мышления просто нет. Мы можем сделать то или иное явление мира предметом анализа, но в явлении нет сущности. Сущность, причина, истинное бытие, качественная определенность

предмета природы - все это обретает смысл и содержание по ту сторону явления, все это соотносится с духовным содержанием предмета и имеет последнюю причину в Боге, и именно познание Бога имеет смысл.

Возрождение разрушает средневековый мир, причем, это разрушение своеобразно. Природа остается зависимой и от Бога и от человека. Бог остается истоком мира; более всего изменяется человек. Человек средневековья в некотором смысле - «связующее звено» между Богом и природой. И вот это-то звено и выпадает в эпоху Возрождения. Выпав из средневековой иерархии, человек обнаруживает себя свободным, самостоятельным, самодостаточным существом. Как известно, Возрождение характеризуется небывалым ростом активности человека во всех сферах его деятельности. Ему все подвластно, успех сопутствует всем его начинаниям, его разум опьянен открывшимися возможностями - отсюда «безудержный активизм» человека Возрождения и его претензии на «переформатирование» окружающего мира. Антропоцентризм Возрождения, имеющий мировоззренческий исток как раз в безудержном активизме человека этой эпохи, породил представление о природе как о совокупности предметов, процессов и явлений, полностью подвластных человеку и только от него зависящих.

Именно в позднее Возрождение и Новое время и возникает, по доминирующему убеждению, наука, как особая форма познания, приобретающая общепознавательный статус. Именно научное познание и соотносится с познанием как таковым, и когда мы сегодня говорим о познании, то имеем в виду, прежде всего, а подчас и исключительно, науку. Самый первый период развития европейской науки, когда у ее истоков стояли такие великие мыслители-ученые, как Бэкон, Кеплер, Ньютон, был религиозно ориентирован. Известно (об этом прямо говорят перечисленные ученые), что научные поиски этого периода базировались на понимании природы как «раскрытой книги Бога», и познание природы осознавалось как приближение к познанию Бога, ибо посредством познания природы в некоторой мере познавался Бог. Был ясно сформулирован принцип: «познанием тварного мира познается его Творец». Поэтому и целью науки этого периода было сильное познание Бога посредством познания природы. Как видим, религиозная составляющая научного познания и более того – религиозный смысл науки в этот период был определяющим для развития науки. Но довольно скоро – примерно в течение ста лет – эта религиозная установка на научное познание природы как средства приближения к Богу – была трансформирована в иную: ценно познание природы самой по себе без всякого соотнесения с Богом. Природу стали позна-

вать так, как будто она развилась сама по своим собственным законам, и Бог оказался вне интересов науки. Это видение природы породило специфическую методологию научного познания, суть которой состояла в изучении природы по ее разорванным фрагментам.

Отказаться от целостного видения природы во всем многообразии ее взаимосвязей, разорвать эти связи, расчленив естественные процессы на части, изучать эти части в их автономности, в изоляции друг от друга; по изученным фрагментам реальности делать выводы о закономерностях более общего порядка – так стали познавать мир. Конечно же, против такого рода познания возникла оппозиция. Гете, к примеру, резко критиковал ньютоновские установки на познание природы, указывая на то обстоятельство, что разорванные на фрагменты процессы и явления познавать бессмысленно: эти фрагменты не сохраняют сущность изначальной целостности, и, познав их, мы не имеем права что-то определенное говорить о целом. Помимо этого он подчеркивал, что из частей невозможно воссоздать то целое, какое на эти части было разорвано. Нечто подобное говорили и иезуиты, очень многое сделавшие на начальном этапе развития науки. Но ни к Гете, ни к ученым-иезуитам не прислушались: успехи начального этапа развития науки затмили разум ученых Нового времени. И вот теперь в XX-XXI веках нам аукается эта методологическая глухота родоначальников науки.

Хорошо известно, что помимо науки существуют и иные формы познания, как мы начинаем понимать, вполне имеющие право на существование, сколь бы инородны и инаковы науке они не были. Научное познание, о котором речь шла выше, и достигнутые им знания характерны, в первую очередь, для западной цивилизации, и хотя эта цивилизация сегодня доминирует во многих отношениях, помимо нее существуют и иные цивилизации: к примеру, исламская цивилизация или православная цивилизация, или цивилизации Востока и т.д. История науки признает, что были периоды, когда религиозные установки познания мощно вторгались в науку.

Определенный период развития науки связан с исламским миром, со средневековой исламской культурой и наукой на основе этой культуры. Исламская культура этого периода открыла для себя античную философию и науку, развила их на исламской основе и адресовала Европе, к тому времени забывшей об античности и погруженной в христианское средневековье. Правда, идут споры о том, развилась ли арабская наука этого периода благодаря исламу или она развивалась сама по себе, и ислам здесь не причем. Иногда арабские ученые даже писали, что не согласовывали свои научные поиски с исламскими

ценностями. Мы все же считаем, что ислам тонизировал средневековую исламскую науку, и она не случайно именуется именно исламской наукой.

Итак, можно констатировать, что некоторое время наука развивалась в достаточно тесных взаимосвязях с христианством и исламом. Каково было мировоззрение этих двух периодов развития науки? Оно представляло собой сложное сочетание ориентации на познание мира самого по себе с верой в Бога (и проистекающей отсюда неустранимой связи мира и Бога). Поэтому как мировоззрение науки этих периодов, так и самый способ познания характеризовался следующими двумя особенностями: первая - доверчивое всматривание в мир, отношение к миру, как к творению Бога, и потому мира осмысленного, доброго, созданного для человека в качестве «арены» духовного развития человека; и вторая - вера в то, что мир создан из любви, и потому любовь – основной закон функционирования мира, поэтому и познание мира должно иметь целевую установку не на внешнее познание мира для последующего использования этого знания, но на свое собственное соответствие требованиям Бога к человеку. Соответственно, методологией и ближайшим связанным с ней результатом такого познания является: целостное видение мира; открытость и даже безмерность познания; бескорыстность, как самого познания, так и в «раздаривании» его достижений и результатов; рост достоинства и содержания личности, духовная ее устойчивость.

И последнее, в отношении хотя и специфических, но крайне значимых для осознания ценности этих периодов развития науки (ценных еще и потому, что сегодня мы почти полностью потеряли способность так познавать мир - и сегодняшней кризис и науки и познания - связан с этой утратой). Вера и знание в этом познании не противостоят друг другу. Знание – обладает ценностью для веры, так как являет собой результат способности человека пользоваться умом, данным ему Богом. Поэтому познание вменено верующему в обязанность. Ум органично связан с верой, и одухотворяется верой. Только просвещенный ум способен познавать мир в соответствии с сущностью мира. Более развернуто этот процесс выглядит примерно так: в акте познания ум одухотворяется верой и просвещается сердцем; в свою очередь, сердце в этом едином процессе познания становится умным, руководимым просвещенным умом. Так возникает истинная духовность, и теперь уже сам дух ведет человека по жизни, в том числе просвещает познающего человека, и он становится способен к истинному познанию.

В связи с нашим анализом науки в контексте мировоззрения несколько слов необходимо сказать о диалектике, как, пожалуй, наиболее

лее глубокой логике и познания, и бытия. Диалектическая логика является на сегодня самой глубокой системой мышления. Она, бесспорно, выигрывает в сравнении со многими другими логическими системами и построениями. Однако можно задать вопрос: почему диалектика как стройная и вполне целостная форма познания как бы не участвует в современности. Диалектику не отрицают напрямую - хотя нередко критикуют, но и не признают в качестве всеобщей на сегодня логики бытия и познания. Что-то не приходится слышать, что диалектическая логика "помогла мне в открытии того-то и того-то" (о чем, например, нередко говорили ученые в недавнем прошлом). Связано ли это обстоятельство с отказом от тоталитарной идеологии и определенной свободой исследователя, уже не обязанного постоянно проявлять лояльность доминирующему мировоззрению, или падение культуры мышления сегодня столь глубоко, что диалектика оказывается избыточной для современности не суть важно, результат налицо: диалектическая логика "не в ходу".

Диалектика остается очень глубоким подходом к миру, как в онтологическом, так и в познавательном отношении. Диалектическая логика берет предмет в единстве его бытия и метода его познания. Это очень содержательный и убедительный принцип, позволяющий многое обосновать в развивающемся мире. В этом отношении утрата диалектической логики современными исследовательскими парадигмами является реальной потерей. Видимый "уход с арены" диалектики как теории познания связан с целым рядом обстоятельств, о которых уже отчасти было сказано выше, обстоятельств внешнего для диалектики свойства. Будет оправданным подчеркнуть, что диалектическую логику необходимо всемерно развивать, обогащая новыми принципами и понятиями, отображающими новейшую действительность человека.

Вместе с тем, не следует абсолютизировать значение диалектики для постижения мира и, особенно, для целостного бытия человека в мире. Диалектика, несмотря на всю свою глубину, есть всего лишь логика познания. Понятно, что познание мира - частная задача, в сравнении с целостным бытием человека в мире. У логики есть своя задача - воспроизвести предмет познания, явления или процесса. Но воспроизведение предмета или процесса не является самоцелью. Оно встроено в более широкий контекст, каковым является жизнь человека в полноте его бытийственных измерений. Недостатком диалектической, впрочем, как и любой иной логики, является попытка постигнуть предмет со стороны только лишь познавательного отношения к нему. Подлинное пребывание в предмете требует целостного отношения к нему (не только знания о нем, но и эмоционального к нему от-

ношения и многих иных отношений). Понять предмет означает не только познать его со стороны его функционирования, но и жизни с предметом, а еще лучше - жизни в нем. Никакая логика на это не способна.

Когда мы чрезмерно акцентируем внимание на задачах познания, причем познания ориентированного на эффективность и выгоду (а именно такова современная наука), мы во многом утрачиваем видение смысла бытия человека. Мы приносим в жертву познанию безмерность бытия человека в его целостности. Образно говоря, мы подменяем радость жизни, открытой безмерности мира, на опосредованное познанием существование в неизвестно куда развивающемся мире, неустойчивом и тревожным. Много ли мы приобрели, совершив эту подмену? Так что ко всякой логике, претендующей на всеобщность, надо относиться трезво, понимая, что мир богаче любого, даже самого глубокого, знания о нем.

Сегодня наука все еще признается общественно значимым феноменом. Ее, впрочем, стали заметнее критиковать, особенно в отношении эффективности и практической полезности. Те страны, которые могут себе позволить поддерживать и развивать науку, вкладывают в нее значительные ресурсы и получают практическую отдачу. Но и в этих странах наука развивается в основном внутри военно - промышленного комплекса, она нацелена на повышение военно - стратегического потенциала государства, что ведет к высокой ее агрессивности. Так как конверсия научных разработок в военной сфере редко бывает успешной, мирное приложение этих достижений чаще всего носит характер пиара. Чисто научное содержание такой науки определить затруднительно, а гуманистическое ее содержание сомнительно. Поэтому нет ничего удивительного в том, что наука развивается в тех направлениях, какие еще недавно были под запретом: эксперименты с геномом человека, клонирование, синтеза человека и робота и т.п. Эксперименты в области физики высоких энергий грозят самоуничтожением человечества. Общественные и гуманитарные науки «объективировались» до такой степени, что утратили человека в качестве своего субъекта, стали в дурном смысле субъективны, упав до уровня худших образцов постмодернизма. Наука все больше и больше втягивается в политику, становится областью политики со всеми вытекающими отсюда последствиями. То есть, в известном смысле ситуация с наукой трагична и даже опасна. Иначе сказать, достижения науки не очевидно позитивны, и в наисовременнейших своих наработках слабо известны обществу, которое лишено возможности контролировать развитие науки.

Мировоззрение современности стало фрагментарным, разорванным. Оно во многих отношениях уже не способно быть научным. Вслед за распадом мировоззрения и наука потеряла хотя бы относительную целостность. Наука утратила личностную составляющую, ученый во всем богатстве его личности никак не присутствует в науке, элиминируются нравственные и духовные измерения науки, становятся определяющими такие внешние для науки критерии как ее эффективность и принесении прибыли. Но наука становится бесплодной в отношении человека и его ценностей, когда она функционирует на бездуховных и низменных установках. Эти установки проникают из социума, ориентированного на потребление, причем самое примитивное потребление.

Но если такие метаморфозы происходят с наукой, которая, несмотря на падение ее значения для современного человека, все же остается в горизонте его практических интересов, то что говорить о культуре, феномене, с одной стороны важнейшем для бытия человека, а с другой – столь неважным для него, что почти полное его исчезновение нимало не смущает современного человека. Мировоззрение современного человека и еще в большей степени его система ценностей, особенно самых значимых для него, самых глубинных, смысложизненных стали настолько примитивными, настолько лишенными духовного содержания, что уже как то неудобно и говорить о культуре, о духовном, о глубинных ценностях. Сегодня ценно только материальное, ценности только потребительские, ориентации человека, связанные с удовольствиями. Примитивное мировоззрение и ничтожные ценности не то, что не могут породить высокой культуры, они и удержать прежнее ее содержание не способны. Культура рассыпается. Нельзя же считать культурой (якобы современной культурой, специфической, отвечающей современности) то, что культурой сегодня именуется. Это не культура, это гордыня греховного человека. Право на самовыражение, как идеология такой культуры, выдает ее интенции этой на апологетику утратившей духовность «творческой» личности.

Итак, культура находится в плачевном состоянии. И вместе с тем, она настолько тесно связана с человеком, что ее исчезновение губительно для человека. Содержанием культуры, как известно, является «возделывание», термин «культура» буквально применяется по отношению к возделыванию поля. «Возделывать поле – значит применять труд человека, чтобы заставить природу приносить такие плоды, какие она сама по себе принести не в состоянии, ибо то, что она производит сама по себе, есть лишь «дикая» растительность. Этот пример

показывает нам, что такое культура, о которой говорят философы, культура не только на некотором участке земли, но и в масштабах человечества в целом» [1].

Воздвывая нечто, мы не просто что-то делаем с предметом воздвывания. В самом термине «воздвывание» присутствует посыл на возвышение предмета воздействия. Воздвывание есть возвышение. Внесение более высокого смысла в предмет воздвывания. Именно это внутреннее содержание «воздвывания» позволяет нам относиться к культуре как к чему-то возвышенному в сравнении с обыденностью. Таково содержание воздвывания, как сущности культуры. Теперь поставим вопрос: а что является предметом воздвывания, на что направлено это самое воздвывание? Культура, как воздвывание, применима практически к каждому фрагменту человеческой жизнедеятельности. Все, что воздвывает человек, является предметом культуры. Но самый главный предмет для воздвывания человеком в культуре - сам человек. Так мы приходим к пониманию культуры как воздвывания человека.

Однако современная культура не такова. Современная культура не воздвывает человека, не питается нравственными ценностями, она, скорее, стоит в оппозиции нравственности и духовности. Это хотя и странно, но симптоматично. Здесь можно рассмотреть глобальный тренд на вымывание из культуры сколь-нибудь значимого духовного содержания. Над реализацией такого положения работают многие обладающие влиянием силы. Глубокая, духовно богатая культура мешает выстраиванию нового миропорядка. Она противостоит унификации мира и лишению его многообразия. Поэтому культура в истинном ее смысле должна быть, по замыслу дизайнеров нового мира, уничтожена. Вместо нее человечеству предлагается «культура потребления» с внушенными массам примитивными устремлениями в том же горизонте потребления. Духовно развитый человек восстает против такой культуры, энергетика этого неприятия коренится в содержании высоко духовных ценностей, которые человек принял, и «вокруг» которых формируется его личность.

Ценности организуют и осмысляют жизнь человека, они являются его мировоззренческими ориентирами. Ценности человека и общества концентрируют в себе смыслы жизни, идеалы, ориентации: ценности - это жизненная стратегия человека. Ценности не являются одними и теми же для всех. Они личностны. В одно и то же время у разных людей имеются различные ценности, но имеются и групповые ценности. Ценности могут меняться со временем у одного и того же человека. Они динамичны. Но изменение системы ценностей у чело-

века проходит нелегко, это как бы мировоззренческий слом. Человек способен порождать ценности, конструируя их из уже имеющихся, и творчески создавая новые. Человек принимает ценности во многом сознательно, их не так-то легко ему внушить, это не ложные стереотипы. Вместе с тем, современные политтехнологи умеют внушать нужные ценности широким массам.

Но откуда «берутся» сами ценности? Формируются ли они из "подсобного материала" самим человеком или уже предстают ему в готовом виде - только выбирай? Проблема ценностей - одна из самых сложных в ряду философских, культурологических, религиозных проблем. Ценности уже существуют до каждого вновь рождающегося человека, и в этом смысле они - предзаданы человеку. Ценности усваиваются человеком в процессе его социализации. Но всякий человек вместе с тем и творит ценности, достраивая их - т.е. он меняет содержание ценностей, иной человек меняет и систему ценностей. Помимо этого, человек меняет совокупность ценностей, их "набор" в процессе своей жизни. То есть, ценности предстают как нечто очень динамичное, изменчивое.

Есть вечные и неизменные ценности – поистине вечные: таковы ценности, имеющие основание в религии. Почему именно они вечны? Потому, что идут от вечного и неизменного Бога. Бог не говорит один раз одно, а другой раз другое. Концептуально говоря, религиозные ценности тоже могут меняться, развиваться. Но это те религиозные ценности, какие формируются в так называемых «естественных» религиях, то есть в религиях, «изобретенных» человеком. А в религиях откровения, в которых Бог сам говорит людям о себе, о смысле человеческой жизни, о должном, т.е., когда Он открывает истину и правду, то религиозные ценности носят именно вечный характер и вечное – одно и то же – содержание. Здесь нет развития и нет изменения.

Эти ценности носят абсолютный характер и предстают как заповеди, нормы веры и нормы поведения верующего. Мировоззрение верующего базируется на этих ценностях. Их нельзя обосновать внешним для веры образом. Они постигаются человеком (и разделяются им) на путях синтеза одухотворенного ума и веры. Этот синтез (самая его возможность и формы) невозможен без Божией помощи. Усилия человека, с одной стороны, и Божия благодать, с другой, синергетически налагаясь, делают возможным овладение человеком глубинного содержания религиозных ценностей. Религиозные ценности пронизаны верой.

Современный мир потому и восстает против религиозных ценностей, что они «неподатливы», стоят на своем, вступая в диалог, не

«сдают» позиций. Они не толерантны, они раздражают либералов, либералы вполне оправдано обвиняют религиозные ценности в не толерантности. А как религиозные ценности могут быть толерантными? Это что означает? Что они должны принимать, наряду со своими, собственно религиозными ценностями, еще какие-то другие? Если принять эти последние, то это означает дополнение божьих ценностей ценностями человека, что абсурдно для религиозных ценностей. Религию потому и трудно принять, что она как бы безразлична жизни и намерениям человека, она заставляет меняться самого человека, а это одно из самых тяжелых дел для человека.

В традиционных формах культуры, которые тесно связаны с религией, проявляется душа народа, его видение смысла жизни, в культуре получают оправдания его способы жизнедеятельности. Культура концентрирует в себе жизненный импульс народа. Культура носит всеобъемлющий характер, и потому являет себя и в обыденной практической деятельности, и в высочайших образцах творения духа. Отсюда видно, что культура не является неким довеском к более важным сферам государства и общества – экономике, политике и т.д. Культура – важнейшая из всех сфер жизни государства, общества и человека. Она, в конечном счете, наделяет ценностным содержанием все остальные формы жизнедеятельности. Поэтому культура так важна народу и потому государства и общества «держатся» за свои культуры, оправдано считая культуру основой идентичности. Помимо этого, культура лежит в основе цивилизации

Н. Бердяев, много сделавший для понимания сущности культуры, ставил культуру и цивилизацию в более сложные отношения: «Культура и цивилизация - не одно и то же. Культура родилась из культа. Истоки ее - сакральны. Вокруг храма зачалась она и в органический свой период была связана с жизнью религиозной. Так было в великих древних культурах, в культуре греческой, в культуре средневековой, в культуре раннего Возрождения. Культура - благородного происхождения... Культура имеет религиозные основы.... В ней даны не последние достижения бытия, а лишь символические его знаки. Такова же и природа культа, который есть прообраз осуществленных божественных тайн. Цивилизация всегда имеет вид *parvenu*. В ней нет связи с символикой культа. Ее происхождение мирское. Она родилась в борьбе человека с природой, вне храмов и культа. Культура есть явление глубоко индивидуальное и неповторимое. Цивилизация же есть явление общее и повсюду повторяющееся. Переход от варварства к цивилизации имеет общие признаки у всех народов, и признаки по преимуществу материальные, как, например, употребление железа и

т.п... Культура имеет душу. Цивилизация же имеет лишь методы и орудия» [2].

Причину же упадка культуры Н. Бердяев видел в следующем: «Давно уже происходящая в мире демократическая революция не оправдывает себя высокой ценностью и высоким качеством той культуры, которую она несет с собой в мир. От демократизации культура повсюду понижается в своем качестве и в своей ценности. Она делается более дешевой, более доступной, более широко разлитой, более полезной и комфортабельной, но и более плоской, пониженной в своем качестве, некрасивой, лишенной стиля. Культура переходит в цивилизацию. Демократизация неизбежно ведет к цивилизации» [3]. Н. Бердяев был яростным противником демократизации, как и революции, он считал, что человечество должно удерживать некий уровень аристократизма, иначе ему грозит гибель. Не знаю, как в отношении гибели, но профанация культуры налицо.

Вместе с тем, ценность культуры не следует абсолютизировать. Для духовного развития человека важна не культура сама по себе, важно то духовное ее содержание, обращением к которому, человек обретает возможность духовно возрастать. Культура, несмотря на высокую ее значимость для человечества, может быть как духовной, так и мало духовной, а то и вовсе бездуховной. Созидание культуры, формирование ее содержания происходит под влиянием некоего духовного импульса, некой цели, и от того, какова эта цель, зависит, будет такая культура одухотворена или же она проявит себя только лишь во внешних, примитивных формах, соответствующих «духу сего времени». «Поэтому культура, к примеру, и духовна, и не духовна: духовна она тогда, когда прикасается к духовной сущности бытия, а бездуховна, когда пытается развиваться на собственно культурных основаниях, как на ином духовном. Культура и ее предметные формы могут способствовать духовному развитию и способствуют на каком-то этапе духовного возрастания, но оставаться в их пределах – значит остановиться в духовном росте. Культура и ее предметы – только этап духовного развития, причем вне зависимости от “высоты” культуры: она должна уметь “отпустить” человека, выполнив свою миссию» [4].

Сегодня можно видеть, что как-то уж очень быстро деградировала культура, как-то очень легко человек отказался от глубинных ценностей, смирился с обесцениванием жизни, с почти полной потерей всякого ее смысла. Стал до очевидности ясен процесс утраты человеком духовности: в сфере духовного нельзя полагаться на прежние достижения, всякая остановка в духовном развитии означает духов-

ный упадок. А современный человек не просто стоит на месте, он активно деградирует. Другое дело, что эту деградацию продуцируют очень многие силы, связанные, как уже отмечалось, с построением нового мирового порядка, и дизайнеры этого порядка трудятся без устали. Но сам-то человек, он-то почему позволяет вытворять с собой подобные манипуляции? Где его стремление к высокому, где нравственность, где понимание духовного как должного, как собственной сущности?

Конечно, в этом контексте ни науки в ее высочайших проявлениях, ни культуры, соизмеримой с традиционными, ни ценностей, способных осмыслять жизнь человека – ничего этого нет. Но далее пребывать в этом подвешенном состоянии, в состоянии прострации и потерянности, в состоянии уныния и бездуховности, в ощущении потери смысла бытия человеку нельзя. Человек обязан вернуть себе достоинство, не тот его суррогат, который имеет источник в активности самодовольного человека, опирающегося на либеральные ценности, а то достоинство, какое имеет исток в духовной сущности человека. Одухотворенный же человек способен избавиться от «безысходности» глобального кризиса современности и стать поистине свободным творцом своей жизни, вернуть себе достоинство и обрести смысл своего бытия.

Одной из культурных форм и даже, как нередко говорят, квинт-эссенцией культуры является философия. Коротко обрисую ситуацию в философии, ведь если имеется надежда на восстановление статуса культуры, то философия как раз и может быть средством такого восстановления. Философия выступает сферой человеческой деятельности, для которой мировоззрение субъекта этой деятельности особенно важно, так же, как важна его личность и нравственные предпочтения. Строго говоря, личность человека и его нравственность важны при любой человеческой деятельности, если ее рассматривать достаточно широко, включая в нее и общение, в которое вступает человек в процессе этой деятельности, и дальнейшую историю результатов его деятельности. Человек может быть интересным, развитым, глубоким вне связи с частной формой своей деятельности, но, повторим, имеются особые сферы деятельности, которые в обязательном порядке требуют развитой личности и нравственной ответственности. Такова философия. Она потому сегодня и исчезает (не меняет форму, как по наивности представляется многим, и именно исчезает), что для ее удержания в мире в качестве общественно заметного феномена, уже нет достаточного количества нравственных философов. Мнимых философов и философов по профессии пока хватает, но внутренняя эро-

зия философии достигла угрожающих ее существованию размеров. Ведь, как мы помним, философия является любовью к мудрости, а последовательная любовь к мудрости приводит к мудрой жизни. Поэтому философов не может быть много, как не может быть много мудрецов. Но все же, несмотря на редкость, мудрецы сегодня есть, так может быть, и философия останется в общественном бытии?

Философия элитарна по сути своей. Ведь нельзя же сделать мудрым все общество. Есть измерения человеческого бытия, носящие принципиально личностный характер. К примеру, Бог – Он обращается к человеку, а не к обществу. Поэтому религия есть область личной «встречи» с Богом. Поэтому так трудно сделать религиозным общество – все могут говорить, что они верят в Бога, но все не могут верить в Него. Если бы все верили, то надо было бы всему обществу жить по Богу – вот и рай. Но нет на земле рая, и не будет. Верят же немногие – «много званых, но мало избранных». Философия, которая - если ясно говорить - отпочковалась от религии, ибо захотела обосновать то, во что можно только верить, теперь, отколовшись, все стремится уподобиться своему источнику – религии, и потому похожа на религию и своей элитарностью, требованием личностного участия в философии. А осуществление всех этих требований (и в религии, и в философии) возможно только при жертвенности – преданности, самоотдаче. Жертвовать собой – а значит сознательно ограничивать себя во имя чего-то высокого, относительно чего еще неизвестно, то ли оно есть, то ли его нет – сегодня, при всеобщей ориентации на материальный успех, на всеядность человека, могут не многие. Вот так и складывается элитарность (в религии, в философии) – как жертвенность, а не как выпренность.

Поэтому сегодня институализированные формы философии распадаются, исчезают. Философия, чем дальше, тем больше будет становиться делом одиночек, готовых пойти на риск посвятить свою жизнь делу, которое может обернуться бедностью, непониманием окружающих, изгойностью. Такова плата за попытку приблизиться к истине, за стремление сказать нечто новое в сфере глубокой рефлексии человека над собой, над бытием и смыслом этого бытия. На такой шаг может пойти только личностно развитый человек, обладающий нравственностью. Такой человек и такая философия способны одухотворить и культуру, и науку. Скорее всего, теперешний кризис философии, как и всего иного, есть кризис жизни. Кризис как суд, а суд как осуществление правды – вот путь, в том числе путь и философии, она сможет, иначе, зачем такой долгий и трудный путь, какой она проделала и по телу истории, и по пространству смыслов. Если нет време-

ни, а есть вечность, если нет нелепости, а есть смысл, если нет потерь, а есть одни обретения, то кому, как ни философии, этим заниматься, это прозревать и это вычерпывать? Раз уж взялась за мудрость, то и полезай наверх, разве не из этого «верхнего» материала соткана глубочайшая философия прошлого, философия в ее истинных форме и содержании: ее-то мы и имеем в виду, когда говорим: была же философия. И была, и будет, теперь вот только что-то нет ее, но кризис, кризис, как ощущение будущего, как радость и свет, – вот уже и надежда.

Литература

1. Маритен Ж. Религия и культура // Маритен Ж. Знание и мудрость / Пер. с франц. Л.М. Степачева; науч. ред. И.С. Вдовина. – М.: Научный мир, 1999. – 244 с. - С. 39.
2. Бердяев Н.А. Философия неравенства // Бердяев Н.А. Философия свободы / Сост., вступ. ст. и коммент. В.В. Шкоды; Худож. – офор. Б.Ф. Бублик. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 736 с. – (Вершины человеческой мысли). - С. 699-700.
3. Там же. С.698-699.
4. Косиченко А.Г. Религия: сущность и актуальные проблемы / под. общ. ред. З.К. Шаукеновой. - Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. - 220 с. - С. 12.

ТЕНДЕНЦИИ СОВРЕМЕННОЙ СОЦИОДИНАМИКИ: КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Лазаревич А.А.

Развитие современного мира выглядит крайне неоднородным, разномасштабным, во многом неопределенным. На это влияет ряд факторов, важнейшее значение среди которых принадлежит культурным традициям, достижениям в области науки и технологий, политико-управленческим решениям. Вместе с тем, на наших глазах формируется не только новый формат цивилизационного развития, но и сопряженный с ним новый тип социальности. Поэтому важно найти такие понятия, которые фиксировали бы то, как мы понимаем эту «новую социальность» и связанные с нею ценности в контексте современных процессов модернизации и глобальных трансформаций. Прежние понятия, такие как, к примеру, «западная цивилизация», «восточная цивилизация», «западные ценности», «восточные ценно-

сти», уже выглядят анахронизмом, и работать с ними было бы едва ли продуктивно в методологическом плане. Западу абсолютно не чужды ценности Востока, Востоку – западные. Культурно-цивилизационная матрица развития современного Востока – это рационализм и либерализм в политике, прагматизм в экономике, на смену традиционализму приходят инновации и интенсивная модернизация, трансформируются способы организации общественной жизни и институты управления.

Меняются ли Восток и Запад местами – покажет время, но уже определенно можно сказать, что сейчас формируется некий синтезный тип культурно-цивилизационного развития, для которого необходимо сформулировать не только конкретные формы проявления, но и разработать соответствующий инструментарий анализа. В общем плане эта синтезная линия социальной эволюции своим истоком имеет исторически сложившуюся модель трансформации традиционных обществ в общества индустриальные, индустриальных – в постиндустриальные и информационные. Последние, с учетом невероятных технологических возможностей производства и социализации научной информации, новых образовательных практик, чаще всего именуется обществами, основанными на знаниях.

В теоретико-методологическом плане предлагается ряд подходов, так или иначе связанных с критической оценкой индустриальной эпохи и выстраиванием новых сценариев постиндустриального развития. Как показала практика, ценности индустриализма заслуживают внимания в контексте решения первичных задач общественно - экономического развития, связанных с достижением, преимущественно, «материальных идеалов» человечества. Но даже первичные для человека вещи индустриализм все же отодвигает на второй план. На первом месте для него – рост индустриального производства, крупной промышленности, технико-экономические показатели в целом. На этот недостаток указывали все известные теоретики индустриального общества, например А.де Сен-Симон, Э.Дюркгейм, М.Вебер и др. Они, в частности, говорили о том, что индустриальное общество «заботиться лишь о производстве» (Сен-Симон), что в нем «экономическая система отделена от семейных уз, рабочее место – от домашнего очага» (Дюркгейм), «во всем обществе распространяются единая этика и стиль жизни: они становятся деперсонифицированными нормами» (Вебер) и т.д. В результате, за промышленным ростом «потерялся» сам человек, став, действительно, совокупностью общественных (производственных) отношений. Кроме этого, следует говорить и о других издержках индустриализма, например, духовно-культурного или, скажем, экологического характера, что несет уже угрозы существ-

вованию человечества как вида. Имеют место также проблемы технократизма, который по-прежнему безудержно делает ставку на индустриально-технические ценности, не замечая при этом, что понятие «ценность» имеет абсолютно гуманитарный смысл и вне человеческой добродетели теряет всякое значение.

Если оценивать суть социально-экономического кризиса последних лет, уместно подчеркнуть, что это кризис индустриальных ценностей, от которых с трудом отказываются даже те страны, которые давно вступили на путь постиндустриальных модернизаций. Кризис показал, что мировая экономика в целом пока функционирует на основе «индустриальной культуры», приведшей к перепроизводству и затовариванию материальных благ в одних регионах мира, и отсутствию этих благ (или средств их приобретения) в других регионах. Безудержное материальное производство и, соответственно, потребление – это рецидивы идеологии индустриализма. Поэтому индустриальный формат жизни себя практически исчерпал, поставив человечество перед необходимостью поиска новых сценариев развития. Такие сценарии разрабатываются, конституируя в своей целостности идеологию современных постиндустриальных реформ общества.

Постиндустриальный тип развития буквально можно понимать как такой, который следует за индустриальным, то есть приходит ему на смену. В социально-экономическом и духовно-культурном отношениях речь идет о переходе к новым базовым принципам цивилизационного развития, которые в социально-экономическом плане строятся на актуализации и максимальной реализации так называемого третичного сектора общественного производства – сферы разнообразных социально и экономически значимых услуг (сервисной экономики), с изменением при этом структуры социальной стратификации. Речь идет о перераспределении областей занятости людей в сторону «обслуживания самих себя»: торговля, финансы, транспорт, здравоохранение, индустрия туризма, наука, образование, управление и др. Ни индустриальное производство, ни сельское хозяйство при этом никуда не исчезают, как иногда пытаются скептически представить постиндустриальный сценарий его оппоненты. Реальный сектор экономики существует, интенсивно развивается на высокой технологической основе с оптимально необходимой (не массовой) трудовой занятостью людей, но приобретает подчиненный характер по отношению к смысложизненным ценностям человека. В постиндустриальном обществе человек, его духовно-культурный, интеллектуально - образовательный потенциал, профессионализм и ответственность выдвигаются на первое место, а не собственно промышленное предприятие,

станок, экономический и научно-технический прогресс как самодостаточные сущности. В этом смысл гуманитарной составляющей новых стратегий развития общества и заботы о человеке. В этой плоскости следует искать и новые горизонты современной кооперации государств – политической, экономической, культурной.

Теоретико-методологическую основу постиндустриального развития составляют разработки авторитетных социологов, философов и экономистов. Истоки теории связаны с критическим анализом в начале XX века возможностей капиталистического роста и оценкой перспектив социалистической идеи. Основные признаки постиндустриализма сводятся к следующему: создание обширной экономики услуг, резкое увеличение слоя квалифицированных научно-технических специалистов, центральная роль научного (теоретического) знания как источника инноваций и социально-политических решений, возможность самоподдерживающегося технологического роста, создание новой «интеллектуальной» техники и др. Основным смыслом постиндустриальной теории заключается в обосновании возможности преодоления проблем технико-экономического роста и перехода к развитию культуры и человека, стимулированию духовно-гуманистической составляющей жизни.

Если говорить об основных предпосылках перехода к постиндустриальному развитию - их много, но главной является, по сути, одна, которая прошла апробацию высокоразвитыми индустриальными странами Запада в начале 60-х годов минувшего века. Научно - технический и технологический прогресс в этих странах привел к сокращению числа людей, занятых в сельском хозяйстве и промышленности, снижению себестоимости соответствующей продукции при одновременном росте, это следует подчеркнуть, благосостояния народа. Все это вызвало огромный спрос на различного рода услуги - медицинские, образовательные, научно-технологические, торговые, финансовые, бытовые, транспортные, дало мощный толчок раскрепощению человеческой креативности, переквалификации людей с учетом новых предпринимательских интересов, стимулированию инновационных решений. Именно по этим тенденциям социально-культурной и интеллектуальной динамики и были зафиксированы первые признаки перехода к постиндустриальному развитию.

Говоря о постиндустриальных трансформациях общества, нельзя не сказать о новых инновационных механизмах этих трансформаций, которые появились в связи с активным развитием информационных технологий и интенсивной социализацией на этой основе информации и знаний. Отсюда, кстати сказать, и происходит новая идеологема по-

стиндустриального вектора развития современной цивилизации – становление информационного общества или общества знания. Классический постиндустриализм и теория информационного общества – это разные сценарии общественного развития. Постиндустриальная концепция строится на основе широкой реализации возможностей третичного сектора хозяйственной и социально-культурной деятельности. Информационное же общество следует рассматривать через призму активизации так называемого четвертичного сектора – информационного, имея в виду новую технологическую природу производства, функционирования и социализации информации и знаний, а также сферу развития рынка информационных и телекоммуникационных услуг и технологий, соответствующих программных продуктов, компьютерных новаций и т.д. Во многих развитых постиндустриальных государствах именно этот сектор сегодня приносит основной доход в структуре ВВП. Это чисто экономический подход к определению информационного общества. Вообще же, оно (информационное общество) определяется системой других показателей, например, политикой информатизации, которая связывается с комплексом организационных мероприятий государства и институтов гражданского общества по созданию условий генерации интеллектуально - информационного ресурса и обеспечению заинтересованных субъектов достоверными и своевременными сведениями во всех видах человеческой деятельности на основе, естественно, новейших информационно-коммуникационных технологий. Кроме этого, во внимание следует принимать и другие особенности информационной цивилизации – высокую степень коммуникационной активности и культурной интеграции, но особенно следует подчеркнуть высокую наукоемкость, как экономической, так и социальной сферы. В информационном обществе информация и знания рассматриваются в качестве важнейшего фактора инновационного развития. При этом во внимание принимается не любое знание, а в первую очередь теоретическое знание, что особым образом актуализирует роль и значение фундаментальной науки.

Активное развитие информационного сектора составляет основное содержание современных процессов информатизации, которые кардинально затрагивают экономику, образование, культуру, стратификацию общества, его социально-психологические и коммуникационные основы. С развитием компьютерных технологий и совершенствованием механизмов функционирования информации и социальной коммуникации оказалось возможным иначе оценить целостность и единство человеческой цивилизации, принципы самоорганизации лю-

дей на основе широкого доступа к информационным ресурсам, деструктуризацию традиционных систем управления в зависимости от рассредоточения информационных ресурсов в локальных подсистемах общества, наконец, организацию власти, которая ориентирована на профессиональные и интеллектуальные ценности. Особо в этой связи следует выделить коммуникативную природу информационного общества и соответствующую сущность информации, выступающую не противопоставлением и отрицанием ее экономико - производственной сущности в концепции постиндустриального общества, а дополнением. В информационном обществе не теряет своего значения важнейший тезис постиндустриальной доктрины о том, что информация и знания выступают не только духовной, но и своего рода материальной ценностью – специфическим товаром со всеми его производственно-экономическими характеристиками. Последнее обстоятельство особенно ярко демонстрируют современные тенденции развития рынка информационных услуг и ресурсов, включая сферу информационно-компьютерных технологий.

Несомненный интерес в данной связи представляет решение проблемы перехода к постиндустриальному развитию стран с так называемой переходной экономикой. Сочетание в большинстве из них элементов первичного и вторичного секторов экономики, естественно, накладывает ограничения на этот процесс. Поэтому один из возможных вариантов их дальнейшего развития – это сохранение подобного сочетания экономических укладов с постепенным отставанием от наиболее развитых государств. Худшее, что может здесь произойти – это возвращение в первичный сектор экономики и превращение в обыкновенный сырьевой источник, если таковой, конечно, имеется. Второй вариант – повторение путей развития, которые прошли страны Запада и таким образом достижение достаточно приемлемого уровня жизни (малоперспективное догоняющее развитие). Надежды на существование третьего сценария развития могут быть обусловлены современными тенденциями интеграции и универсализации социально - политических, общественно - экономических, научно - технических процессов, естественно, в их лучших проявлениях. Суть этого пути заключается в сочетании «вторичного» и «третичного» секторов экономики с устойчивой ориентацией при этом на инновационное постиндустриальное информационно-технологическое развитие.

Определенный оптимизм в этом отношении вызывают наметившиеся сегодня тенденции информатизации индустриальных государств, таких, например, как Беларуси, России, Казахстана и др. В этих государствах активно развиваются процессы компьютеризации,

формируются телекоммуникационные сети с выходом в мировое информационное пространство, отрасль связи и информации выступает лидером среди наиболее динамично развивающихся отраслей. На уровне государственной политики разрабатываются стратегии развития информационного общества, как на ближайшую, так и на отдаленную перспективу.

Вместе с тем, процессы информатизации в ряде современных индустриальных государств представляют собой, скорее, определенное социокультурное явление, нежели закономерные социально - экономические преобразования, обуславливающие переход к новому типу организации общества. Механизмы такого перехода неразрывно связаны с интенсивной кристаллизацией научно-инновационной среды. Именно поэтому понятие инновации является ключевым в рассмотрении вопросов трансформации индустриального общества в постиндустриальное и информационное. При этом важно заметить, что данное понятие имеет смысл применительно лишь к вполне конкретным сферам деятельности. Инновации, в принципе, возможны везде и в такой своей универсальности всегда будут приветствоваться. Постиндустриальное и информационное общество основываются на развитии пятого и шестого технологических укладов. Поэтому все инновационные сдвиги в экономике, технике и технологиях, социальной и гуманитарной сфере, которые приближают или формируют названные уклады, могут считаться инновациями постиндустриального типа. Важнейшее же значение здесь принадлежит, естественно, науке, которая в данной связи является основополагающим инструментом модернизации и обеспечения национальной безопасности государства.

Постиндустриальная модернизация – это объективно - исторический феномен. Вместе с тем сценарии реализации постиндустриальной модели могут быть разными и зависят от уровня социально-экономического и технологического развития. В условиях глобализации вынужденное сокращение объективных стадий индустриальной эволюции, стремительное вторжение постиндустриальных инноваций и компьютерных технологий не оставляют времени на необходимую адаптацию человека, плавное формирование информационной культуры, устойчивых структур индивидуального и общественного сознания, делают это сознание беззащитным перед лицом различных технических новшеств и информационных угроз. Это одна из серьезных проблем постиндустриального информационного общества, характеризующегося интенсивными темпами роста информации, в создании и образно-знаковом объективировании (кодировании) которой принимает участие несоизмеримо меньшее количество людей в сравнении с

теми, на кого она ориентирована и кто не создает, а усваивает готовые смыслы. Поэтому важнейшая задача современного образования заключается в том, чтобы формировать у человека устойчивые мировоззренческие структуры, отличающиеся относительной инвариантностью и выступающие нормативными и культурно-ценностными критериями отбора и усвоения информации.

Технологии генерирования, использования и передачи информации становятся главным объектом внимания человека, общества и государства. Различия в возможностях владения подобными технологиями определяются сегодня понятием информационного, или цифрового, неравенства, которое понимается как новый вид социальной дифференциации. В глобальном контексте данная дифференциация способна вызвать неравенство между людьми, странами и регионами мира в сфере новейших технологических разработок, что в свою очередь приведет к дальнейшему углублению экономического и социального неравенства и в результате – к росту нестабильности, как в отдельных государствах, так и в мире в целом.

Для преодоления названных проблем, необходимо создавать политические, правовые, социально-экономические предпосылки информатизации общества и развития его информационной культуры как в рамках национальных, так и международных проектов. Информационная культура предполагает включение в себя по меньшей мере таких составляющих, как *методологическая* культура, которая определяет степень инструментальной адекватности оперирования информацией; правовая культура, регламентирующая процессы социализации информации и деятельность субъектов информационных отношений, этическая составляющая, а также *языковой* компонент, как форму репрезентации той или иной информации и др. Это означает, что информационная культура по своей сути является многоаспектным феноменом, который требует пристального внимания, так как затрагивает все принципиально важные сферы общественной жизни. Поэтому таким важным и актуальным становится вопрос целенаправленного формирования необходимого уровня информационной культуры, используя для этого все существующие в обществе институты, прежде всего - образования и воспитания. Целенаправленное формирование информационной культуры общества, социальных групп, личностей может предотвратить те негативные последствия развития информационных технологий, с которыми уже сталкивается современный человек, а именно затруднения в адекватной ориентации в интенсивном потоке информации, ее некритическое восприятие, феномен компьютерной и Интернет-зависимости, негативное влияние

технических средств на здоровье человека и др.

Разрабатываемая государством политика информатизации включает в себя задачи формирования информационной культуры, без которой сам процесс информатизации общества будет обречен. Информационная культура, являясь элементом общегосударственной политики, формируемая в русле общих культурных традиций, ценностей и перспективных идеалов общества, должна быть социализирована институтами образования и воспитания на уровне каждого конкретного индивида как реального субъекта становящегося информационного общества. Именно на этом уровне должны быть сформированы принципы отбора и освоения информации.

Кроме вопросов формирования информационной культуры, в настоящее время оставляет желать лучшего гуманитарная составляющая в целом информационной политики большинства государств мира, слаба ее правовая и законодательная обеспеченность. Неравномерный экономический рост, значительное культурно-образовательное расслоение населения делают проблему информационного неравенства особенно острой.

Несмотря на возможные издержки и противоречия, грядущее информационное общество представляет собой новую стадию постиндустриальной социодинамики и культурно-цивилизационного развития в целом. Связана эта стадия не столько с феноменами информации и знаний как таковыми (они, как известно, существовали всегда, правда, в разных объемах и содержательных контентах), сколько с не имевшими до сих пор аналогов технологиями производства и социализации информации и знаний, кардинально повлиявшими на организацию экономической и социальной сферы общества, систему управления, культуру жизни и возможности человека, т.е. на все то, что обобщенно можно назвать формирующейся новой социальностью. При этом, важнейшая задача состоит в том, чтобы в структурах этой новой социальности не допустить имевшего место ранее дисбаланса между цивилизацией и культурой, когда цивилизация нередко пыталась подчинить себе культуру.

ФИЛОСОФИЯ КАК ФОРМА САМОСОЗНАНИЯ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО ЧЕЛОВЕКА

Лобастов Г.В.

«Философия... есть высший цвет, она есть понятие всего образа духа, сознание и духовная сущность всего состояния народа, дух времени как мыслящий дух. Многообразное целое отражается в ней, как в простом фокусе, как в своем знающем себя понятии» (Г.В.Ф. Гегель. Лекции по истории философии. Книга первая. Санкт-Петербург, «Наука», 1993. С. 111).

Эту мысль Гегеля можно было бы взять вообще эпиграфом к большому разговору о философии. Ибо она обозначает широкое поле проблем, во все исторические времена живущих в пространстве философии. И если в нее, в эту мысль, вглядываться внимательнее, то в ней, «как в простом фокусе», можно увидеть и последовательно развернуть все содержательные определения философии, известные по обширной философской литературе, - даже те, которые как будто с этой мыслью Гегеля не соединимы. Но это большая работа рефлексии философского знания, равная изложению его логики и истории.

Но сейчас разговор о философии хочется начать с разговора о математике. И это, пожалуй, не просто субъективное желание, а объективная логика понимания объективных процессов. Математическая абстракция вырабатывается значительно раньше, нежели философская, и связано это с тем, что логически и эмпирически образ пространства возникает вообще как первый психический образ, точнее, как некий внешний контур содержания восприятия. Но, разумеется, далеко не как чистый образ пространства, отвлеченный от реального содержания и выраженный в абстрактной форме науки геометрии. Потому любой содержательный образ есть одновременно и образ пространственный. Отсюда легко делать вывод, что пространство есть предпосылка и условие любого бытия – как объективного, так и субъективного: любое содержание дается под образом пространства. Даже содержание, входящее в состав понятия, которое, понятие, чувственной формой не обладает, имеет тенденцию находить себе чувственное выражение. Как, скажем, геометрия Лобачевского искала себе чувственно-представляемый образ своего пространства. Заслуга Канта именно в том, что он логически обосновал пространство как необходимую, а потому и «априорную» форму чувственного восприятия.

Математика возникает в «базарно-рыночных» отношениях, где она существует для каждого как выражение необходимости соизмерения товарных величин. Но сознание она впечатляет в тех сферах, ко-

торые обывателю ни теоретически, ни практически не доступны, но легко удерживаются им: взрываются атомные бомбы, летают ракеты, открываются «черные дыры» и т.д. Чудо этих явлений явно не обошлось без математики. И поэтому непонимающее сознание в науку начинает верить – в религиозном смысле этого слова.

Природа такого, религиозного, чувства заключена в банальном факте противоречия всеобщей формы бытия его особенным обнаружением: всеобщая, родовая форма сама по себе «невидима», наглядно-чувственно не дана, но несет в себе порождающее начало. Как будто «за спиной» вещей что-то (кто-то) стоит, их создает и управляет их бытием.

Всякая наука есть проводник к сути вещей. В какую суть вводит наше сознание философия? Физико-математическое знание потрясает своей технической продуктивностью. А в чем продуктивность философского знания? Ответы на эти вопросы достаточно легко получить, если четко осознано ответить на вопрос о том, в чем заключается предмет философии. Ибо от содержания и сути этого предмета зависят возможности его практического использования. Ясно, что как форма сознания философия вычленяет и удерживает собой некую особую предметность, как наука философия эту предметность исследует. И если исследует, то и дает знание возможностей использования в практической жизнедеятельности. И преобразовывать в соответствии со своими потребностями.

Философия, входящая в сознание, меняет это сознание. Но ведь и математика с физикой сознание меняют. Сознание вообще своим содержанием представляет всю действительность. В действительности, однако, есть не только математические и физические и т.д. вещи, но и «метафизические», находящиеся за рамками физики, вне физики и над физикой. Физика находит ближайшие причины вещей, но она никогда не ответит на вопрос, почему в природе (в мире) есть причинность, и что такое причинность сама по себе. Она укажет все условия превращения одной вещи в другую, но почему в мире происходят эти превращения, она никогда не объяснит. Ответ, что все так устроено, не есть ответ, ибо за ним стоит вопрос о субъекте этого устройства. Как для Ньютона потребовался Бог, чтобы привести в движение его небесную механику.

Однако, а что есть «математическая» вещь? Если вещь физическая как будто может быть определена через форму чувственности и логическими переходами от этой чувственности давать прочную уверенность в объективности того, с чем она имеет дело, скажем, в квантовой механике, и чувственное содержание чего обнаруживается в

эксперименте и в практически произведенных на основе ее представлений «рукотворный наукоемких» вещей практического мира, - то «вещь математическая» такой «экспликацией» никак не поддается. Она с самого начала существует «за физикой», всегда как бы равна самой себе, и физика этой сущности «подчиняется». Не случайно пифагорейцы положили число в основание мира. Физика до сих пор ищет атом Демокрита, а математика склонна считать, что она занимается не физическим миром, а рассудочной формой сознания. Потому и не знают, к каким наукам эту математику отнести.

Мыслящее природу сознание обнаруживает само себя. Как нечто несводимое к этой природе и ей противоположное. И возникает вопрос о самом сознании, в котором представлены разного рода метафизические сущности, включая самое сознание. Если есть сознание, то есть и то, что оно сознает, что в нем представлено, сознание есть всегда сознание чего-то. Но сознание далеко не всегда все знает в самом себе, ведь даже ложные химеры, содержащиеся в нем и понятые сознанием как химеры, что-то собой отражают. Сознание зеркало, но зеркало, сложно устроенное. Потому человеческое познание и исследует сам этот процесс сознания, а внутри него - специфическую познавательную логику с определенными ее функциями в составе бытия и сознания. Исследует с целью обнаружения ее истинной формы.

Сознание (образ бытия) открывается внутри сферы практической преобразовательной деятельности – как ее условие, как открывающееся субъективной потребности пространство возможностей. И здесь оно, именно как пространство возможностей, статично, не имеет направленности, не деятельно, а потому создает иллюзию некой субстанциальной формы и выглядит предшествующим реальному процессу деятельности. Движение сознания, его модификация осуществляется мотивами, проблемами и задачами субъекта, интенции которых опираются на мышление как логику реальной деятельности, представленной во всеобщей форме.

Этот образ действительности, сознание, – открытый субъекту мир. Мир и сознание здесь совпадают. И заинтересованный в объективной действительности субъект может - как животное - не рефлексировать эту свою способность сознания. Тем более видеть в факте своего сознания чудо бытия и пытаться вникать в это чудо. Его интересует сфера потребностей, содержащаяся в объективном мире, а не субъективная способность, открывающая ему образ действительности и позволяющая ему предмет субъективной потребности найти.

Но человеком действующее существо становится тогда, когда форма его деятельности отделяется от деятельности реальной, чувст-

венно-практической, и в образах культуры становится вне него и над ним. И существует как непосредственно общественное содержание его бытия и его мышления. Образ бытия получает объективное бытие, бытие вне индивида и его сознания, а в культурных условиях его общественной жизни. Но и «над вещами», ибо этот образ, если даже он и «отделился от вещей», сам по себе вещам не принадлежит. Он метафизичен, и он наиндивидуален. В нем нет «ни грана» вещественности, ничего от материи. Но в нем представлена вся объективная действительность. Сущность, смысл и форма процесса этого представления и есть ключевой вопрос для понимания всех «метафизических феноменов». От ощущения до Господа Бога. Обнаружение сознанием этих «метафизических сущностей» и порождает внимание к формам осуществления человеком себя. Что и является специфическим предметом исследования, называющего себя наукой философии.

Действительность раскрывается культурно-историческим процессом и удерживается в формах культуры, в чем бы она, эта культура, ни была выражена. Собственно говоря, это и есть сознание, образ действительности. Индивид, чтобы стать человеком, осваивает и присваивает этот культурно-исторический образ действительности в качестве своей собственной способности «видеть» мир. «Духовная культура состоит вообще во всеобщих представлениях и целях, в совокупности определенных духовных сил, управляющих сознанием и жизнью. Наше сознание обладает этими представлениями, признает их не подлежащими дальнейшему обоснованию, двигается вперед, направляясь по ним как по своим руководящим связям; но оно их не знает, оно ими не интересуется и не делает их самих предметами своего рассмотрения» (Г.В.Ф. Гегель. Лекции по истории философии. Книга первая. Санкт-Петербург, «Наука», 1993. С. 113). Так говорит Гегель, точно обозначая круг проблематики, которой занимается вся историческая философия.

Всеобщее-распространенное представление о философии менее всего выражает собой ее истинное содержание. И надо заметить, что негативно-отрицательное отношение к философии имеет место не только там, где с ней каким-то образом соприкасались. Пытавшиеся получить образованность слышали про философию из уст ученых профессоров. Их философию в среде профессиональной философии давно называют «профессорской» - явно уничижительно. Этой «профессорско-доцентской» философией питается ум ученого, не способного критично отнестись ни к составу объективной действительности, ни к составу форм сознания, через которые существует он сам, ни к университетскому образованию вообще. И необразованная публика,

имеющая представление о философии только из системы массовой информации, поносит философию последними словами, как только почувствует неблагополучие своего бытия.

Содержание философии не дано явно и непосредственно в условиях реальной практической жизнедеятельности. Оно, однако, там есть, но есть как бессознательная форма. Философия первоначально должна показать объективное (именно объективное!) наличие того, чем конституируется ее мышление, - и процесс этого обнаружения будет началом ее собственного становления. Свое начало она находит в своей собственной мыслящей способности, – поскольку именно эта способность и есть ее действительный предмет. Мыслящая способность как внутренний момент любой культурно-исторической предметно-преобразовательной деятельности.

Сознание осознает только то, что ему так или иначе дано. Если идти от следствий, от наличия различных форм знания, например, математики и философии, то придется признать и наличие за ними специфического содержания, даже если оно не дано чувственным образом. Признать, правда, тоже не безусловно, а только под условием того, что любая форма сознания нечто отражает, воспроизводит, - даже если это некие симулякры, живущие в самом этом сознании. Ведь существует же в математике мнение, что математическая форма мышления порождается ею самою, что за пределами ее ничего не лежит, что могло бы выступить ее основанием и предметом. Тут содержание математики признается, но признается в качестве субъективно (мышлением) порождаемого содержания. Как известно, одно из доказательств бытия Бога заключается в утверждении бытия «всереальной сущности» на основе наличия понятия о ней. Такое заключение базируется на молчаливо допускаемой мысли, что бытие и понятие неразрывно связаны, что понятие есть понятие, отражающее бытие.

Однако такое представление, представление, что сознание отражает бытие, само требует доказательства, ибо априори принять такое утверждение – это по существу снять проблему философии. В первую очередь, ее центральную проблему, проблему отношения бытия и мышления. Для некритичного сознания само сознание представляется настолько автономно-самостоятельным, что анализ его отношения к бытию совсем не кажется задачей необходимой. В философии существует позиция, что все содержание нашего сознания есть порождение самого сознания, и что выйти за рамки сознания, в бытие, невозможно. И порождается она не самой философией, - философия находит ее в ситуации человеческого бытия. Ведь сомнения математики относительно существования ее объективной предметной области – это (ло-

гически) всего лишь особая модификация вышеуказанного философского положения. Тот факт, что эта позиция подвергается критике, сама по себе, естественно, еще никак не обосновывает отражение, представленность в сознании бытия.

Хотя, опять же по факту, а не как порожденный «философский концепт», такая представленность существует: Декарт, отчетливее всего показавший противоположность и «самостоятельность» бытия и сознания, вынужден был признать «параллелизм» мышления и протяжения, т.е. некую, якобы необъяснимую связь. Признать из факта наличия ее, этой связи, в действительности. И не менее отчетливого для сознания факта наличия образа при отсутствии предмета этого образа. Иначе говоря, из фиксации заблуждения особого рода. Из наличия иллюзий, имеющих объективно-устойчивый характер. И потому действующих как объективно-детерминирующий фактор.

Именно эти проблемы с самого начала занимают философию, которая и вырастает из обнаружения заблуждения и произвола в составе сознания. Философия исследует, как возможна истина мышления, какова истинная форма мысли, способная постичь и удержать объективную действительность. Она, как мышление мышления, ищет собственные пределы в бытии (бытием определяемые пределы) и пытается понять это бытие из его, бытия, собственной природы.

Любая наука, любая форма сознания возникает только тогда, когда в состав человеческой жизнедеятельности втягивается (или в нем обнаруживается) некоторое содержание, объективно значащее для самой этой жизнедеятельности. Даже звездное небо, даже Господь Бог. Не было бы смысла фиксировать в сознании и размышлять о них, о небе и о Боге, если бы они не имели значения для практической жизни. Но человек достигает ума (способности) превзойти субъективную (и даже практическую) оценку вещи и выйти на задачу понять вещь в ее истине. Это - позиция науки: понять вещь из ее собственной природы и развернуть эту природу через движение формообразований вещи.

Впервые в истории такую позицию заняла философия в ее противостоянии мифологическому сознанию. Это и было первым теоретическим знанием вещи, т.е. выражением движения вещи в ее собственной природной мерности, еще иначе – в формах всеобщих и необходимых. Такое знание есть знание истинное, т.е. соответствующее всеобщей природе вещи и способу порождения каждой особенной вещи внутри этой всеобщей природы.

Только здесь вещь и оказывается понятой, и только здесь человек может занять позицию этой вещи и согласовывать свои действия в со-

гласии с ее логикой. «Для понимания требуется... субстанциальная основа содержания, которая, приближаясь к духу в качестве его абсолютной сущности, соприкасается с его глубочайшими глубинами, находя в них отзвук, и, таким образом, получает от него свидетельство своей истинности. Это – первое абсолютное условие понимания» (Г.В.Ф. Гегель. Лекции по истории философии. Книга первая. Санкт-Петербург, «Наука», 1993. С. 124).

Поскольку вещь становится «прозрачной» для сознания человека, постольку она при определенных необходимых и достаточных условиях «прозрачно-податливо» включается и в практику его. А это есть свобода – не только теоретическая, но и практическая. Именно как свобода осуществления собственных целей на основе и с помощью необходимых форм бытия вещей.

Именно в такой форме (в форме науки), отрицая миф, первоначально и выступила философия – без различения предметной действительности, а только в противоположении мифу. Не вода интересует Фалеса, а всеобщая природа вещей. Различение же вещей и выявление их особенной природы и есть вычленение наук из лога философии. За философией же как была, так и остается сфера мышления – постижение того, что есть сама постигающая способность и как через нее дана вещь, в каких формах истина вещи дана человеческому мышлению. Как мы мыслим вещь, как достижима истина. Можно сказать иначе: ее интересует природа понятия, форма субъективной деятельности, объективный закон ее движения. Все это одно и то же. И принципиально безразлично, в каком материале я эти вещи исследую. Адекватная же себе форма философии – это ее работа с всеобщими определениями, вычленяемыми (очищаемыми) из состава объективного бытия. Это как в математике: ее адекватная себе форма движения осуществляется только в чистых абстракциях, в выработке, в производстве этих чистых форм и выявления их собственных отношений, уже не отягощенных грузом чувственности.

Именно эта форма науки и оказывается малодоступной обыденному сознанию, оно требует чувственной наглядности и наглядной достоверности – и тем самым только предчувствует суть, но не понимает ее. Но за каждой вещью лежит ее сущность, она дана самой вещью, явилась в вещи, но ею же и скрыта. Она порождает вещь и управляет вещью. Предчувствие этой ситуации дано каждому сознанию. Философско-психологическое познание обязано это предчувствие расшифровать как строгую логику вхождения субъекта в сущность вещей.

Попытка изучить мышление, естественно, ставит вопрос о его

природе: откуда, зачем, как и почему. Откуда такие вопросы возникают, понять не сложно. Но иначе как недоумием нельзя объяснить позицию, удовлетворяющуюся только описанием этой способности.

Познание ищет причину и суть любого, объективного и субъективного, явления, любого человеческого действия. Но само человеческое мышление не так легко поддается объяснению, поскольку обнаруживает себя то как непосредственно связанную с материалом мышления, то как некую абсолютно свободную способность. Эта ближайшая саморефлексия мышления естественно, как бы само собой, порождает дуализм и выводит сознание за рамки действительности. Что и порождает проблему отношения мышления к бытию как проблему истины. Ибо фактическое положение вещей именно таково: рефлектирующее сознание застаёт ситуацию наличия бытия и наличия сознания. Насколько это фактическое положение есть факт и факт истинный, пока речь не об этом. Ибо ближайшее основание обнаружения сознания есть свобода, наталкивающаяся на свою противоположность, есть тот «естественный произвол» самосознающего индивида, который может действовать вопреки причинным связям.

Где и как возникает эта свобода, задающая столько проблем для бытия и для сознания человека, и есть вопрос, без разрешения которого нельзя понять ни человека, ни такой формы его сознания как философия. Именно отсутствие жесткой природной регуляции поведения становящегося человека оборачивается в его сознании представлением о внешней детерминации, не сводимой к банальной зависимости от ближайших обстоятельств. Ибо свобода первоначально по необходимости дана в ограниченной форме и всегда в рамках бытийных условий, представляющихся внешними. Эта ограниченная форма свободы не знает себя как свободу. А потому и возникает вопрос об отношении ее к ее детерминирующему основанию. К абсолютному содержанию бытия.

В этих условиях своего свободного поведения и обнаруживается способность человека действовать на неких иных основаниях, нежели те, которые позже в исторической культуре будут фиксированы бихевиоризмом. То есть таким направлением мысли, которое базируется на примитивном механистическом понимании причинности и столь далеко от серьезного философского контекста исторической мысли, что выглядит неким атавизмом. Аристотель, казалось бы, уже однозначно показал наличие в составе человеческой действительности целевой причины, Спиноза вывел понятие свободы за рамки эмпирической болтовни, однако человеческий ум в науке не перестает тонуть в недомыслии.

Но проблема отношения причинности и свободы в составе исторического сознания осталась. Философия как раз начинается тут. Вне свободы действительность вообще субъективно не открывается, сознание не возникает, противоположность бытия и сознания объективно не дана, движение субъекта совпадает с движением предмета. С философской точки зрения – это истина. Но животному, которое в такой форме находится, субъективно истина не дана, поскольку «природная душа» не есть знание как нечто противоположное действительности. А образ действительности, как устойчивая форма, возникает только в условиях противопоставления субъектного начала объективной реальности, в условиях обособления субъекта от его предмета. Где только и возникает субъективный образ как устойчивое образование, противопоставляющее себя объективному содержанию.

Но и человек, (не только животное) его сознание, находится в форме тождества с бытием: сознание, по Марксу, есть осознанное бытие. Это с методологической стороны монизм, выражающийся в принципе тождества бытия и мышления. Но и дуалист Декарт даже в исходном своем принципе обнаруживает удивительный монизм: бытие у него обнаруживается и утверждается через мышление. Потому-то он, разведя всеобщую форму деятельности человека, мышление, и особенное, многообразно выраженное, движение реального деятельностного процесса, потом никак не может их соединить. Вопрос о природе объективного исторического разделения мышления и бытия даже не был поставлен. Но противоречие их, бытия и мышления, дано даже как бы очевидным образом. И если эту очевидность брать как факт и исследовать его в методе эмпирического описания, то дуализм не может не возникнуть.

Позиция обнаружения бытия мышлением, которую, как понятно, занимает и наука, ибо научное мышление и есть познание действительности, - эта позиция имеет ярко выраженные две формы: абсолютизированный субъективизм и обособленную от человеческой субъективности объективную мыслительную форму. Корни же обеих этих форм, конечно же, лежат в разделении труда, предметно - преобразовательной деятельности и обособлении объективно-исторического мышления как всеобщей формы этой деятельности от реально-материального процесса. Объяснить эти проблемы можно только способом теоретического выведения природы идеальной (т.е. формы представленной) формы деятельности человека, ее генезиса. Как раз той формы, которая почти мистически присутствует в бытии каждого и которой приписываются нашим сознанием, не достигшим критической теоретической рефлексии, часто совершенно несвойственные ей

определения.

Именно эти проблемы и есть предмет философии. И задача последней заключается в обнаружении истинного знания об этой, лежащей за рамками нашего сознания, но присущей каждому человеку, форме деятельности. Бессознательная рефлексия субъектом способа своего осуществления проявляется философией, и философия, таким образом, обнаруживает себя как самосознание, разворачивающееся в теоретической форме. Любая другая – не теоретическая – форма философии не может разрешить этой своей задачи и поэтому обязательно выпадает на круг от предчувствий до чувств, которым (в силу бессилия теоретического разума) начинает приписываться сверхчувственная способность.

«... Философские представления, - говорит Гегель, - очень часто являются прямой противоположностью воззрению обычного представления» (Г.В.Ф. Гегель. Лекции по истории философии. Книга первая. Санкт-Петербург, «Наука», 1993. С. 100). И почти как развитие этой мысли через страницу Гегель говорит: «Те, которые полагают, что они что-то сказали этим названием (философией – Г.Л.), могут тем легче проклинать или благословлять многие философские учения, чем больше они склонны смотреть, как на свет солнца, не только на каждое скопище звезд, но и на каждое мигание свечки, или, иначе говоря, готовы провозглашать философией всякую популяризаторскую болтовню и воспользоваться этим, по крайней мере, для доказательства того, что существует так много систем философии и ежедневно одна вытесняет другую» (Г.В.Ф. Гегель. Лекции по истории философии. Книга первая. Санкт-Петербург, «Наука», 1993. С. 102).

Этим можно было бы и закончить введение в понятие и предмет философии. Гегелевские слова, только что приведенные, как нельзя лучше характеризуют сегодняшнее состояние этой науки, или, точнее, ту ситуацию, в которой философия как наука сегодня существует. Ибо истиной, как и во все времена, мало кто интересуется, и если бы она не была необходимым условием бытия, ее бы с удовольствием обходили. Ибо, как говорит тот же Гегель, истина требует усилия ума, но не дана в созерцании. А ложно-иллюзорные формы сознания сегодня стоят больше истины. Ибо все превращено в товар.

Разумеется, сегодняшняя ситуация дает мысли новый материал, но это совсем не значит, что он сам по себе способен как-то изменить позицию философии, - той, которая считает себя наукой и обосновывает себя как наука. Проблемы ее не снимаются, но поверхностный ум еще менее может их увидеть и выделить из преходящего богатого материала современности. Поэтому все больше такой ум сползает в по-

зитивизм, обнаруживая в некоем новом научном открытии (скажем, кибернетике, генетике, синергетике и т.п.) панацею в разрешении всей философской проблематики. И начинают плодиться концепты, претендующие на некий философский смысл. А Жиль Делез и Феликс Гваттари в совместной статье «Что такое философия?» пытаются обосновать идею, что философия и состоит в творчестве концептов. И определение философии как познания посредством чистых концептов можно считать, уверяют они, окончательным. Потому повсюду и всегда любая операция конструирования концептов будет именоваться философией, - ох, как прав был Гегель!

КРИТИКА О. ШПЕНГЛЕРОМ ЦИВИЛИЗАЦИИ: ФИЛОСОФИЯ-НАУКА-ИСКУССТВО

Мареев С.Н.

Понятие «цивилизация» в специфическом смысле «умирающей культуры», как известно, впервые употребил Освальд Шпенглер в известной работе «Der Untergang des Abendlandes», которая в русском варианте была названа «Закатом Европы», скорее всего, по аналогии с «Россией и Европой» Н.Я. Данилевского. В марксистской традиции эта работа всегда считалась реакционной. И в основном потому, что Шпенглер был идеологом так называемого «пруссачества», которое в определенном отношении породило германский национал-социализм, развязавший Вторую мировую войну, принесшую неисчислимые бедствия народам мира, и, прежде всего, народам Европы. Но в чем «реакционность» той исторической картины, которую рисует Шпенглер, когда он пишет о «закате», в первую очередь, западноевропейской цивилизации?

О. Шпенглер различает два периода и две формы всякой особенной исторической культуры: собственно *культуру* и *цивилизацию*. И при этом он определяет цивилизацию как самое крайнее и искусственное состояния человечества. У каждой культуры есть своя собственная цивилизация. «Цивилизация - неизбежная *судьба* культуры, - пишет Шпенглер. - Здесь достигнут тот самый пик, с высоты которого становится возможным решение последних и труднейший вопросов исторической морфологии. Цивилизации суть *самые крайние* и *самые искусственные* состояния, на которые способен более высокий тип людей. Они - завершение, они следуют как ставшее за становлением, как смерть за жизнью, как неподвижность за развитием, как умствен-

ная старость и окаменевший мировой город за деревней и задушевным детством, засвидетельствованным дорикой и готикой, как умственная старость и каменный, окаменяющий мировой город. Они - *конец*, без права обжалования, но они же в силу внутренней необходимости всегда оказывались реальностью»¹.

Цивилизация - индустриальный город с его банками, страховыми компаниями, универсальными магазинами и борделями. Да, да! Когда Россия вошла в «цивилизацию», то накануне Первой мировой войны в Петербурге уже было около пятидесяти публичных домов. И это был тот самый «Серебряный век», который теперь либеральные историки и культурологи прославляют в качестве высшего взлета русской культуры, прерванного проклятой Революцией 1917 года.

Но у Шпенглера культура - не город, а деревня, иначе говоря, под культурой он имеет в виду, прежде всего, *народную культуру*. В городе культура, а точнее «цивилизация», творится уже не народом, а профессионалами - художниками, артистами, «менеджерами» от культуры и прочими дельцами. Сегодня все это называют коммерциализацией культуры, с чем, собственно, Шпенглер и связывает «цивилизацию».

Под правильное историческое описание фактов можно подвести разные философско-исторические концепции, в том числе и заведомо ложные. Но это не делает ложным само описание фактов, сами факты. Что касается Шпенглера, то он в своей философии истории применяет к объяснению истории морфологию И.Г. Гёте: всякий живой организм рождается, растет, расцветает, а потом усыхает и отмирает. Однако в отношении культурных «организмов» это всего лишь *аналогия*, которая, как известно, не есть доказательство. При этом «закат» европейской культуры, т.е. превращение ее в «цивилизацию», описан Шпенглером вполне адекватно. Вот, например, как описывает Шпенглер упадок европейской философии в период перехода из «культуры» в «цивилизацию». «Очевидно, - пишет он, - упущен из виду последний смысл философской активности. Ее путают с проповедью, агитацией, фельетоном или специальной наукой. От перспективы, открывающейся с высоты птичьего полета, опустились до лягушачьей перспективы. Ситуация упирается ни больше ни меньше как в вопрос: *возможна ли вообще сегодня или завтра подлинная философия?* В противном случае лучше было бы стать плантатором или инженером, чем-нибудь настоящим и действительным, вместо того чтобы пережевывать жвачку затасканных тем под предлогом «нового подъема философской

¹ Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т.1. Образ и действительность. М., 1993, С.163 – 164.

мысли», и уж лучше сконструировать авиационный двигатель, чем еще одну, и столь же никчемную, теорию апперцепции. Поистине убогое содержание жизни, где приходится снова и чуть иначе формулировать взгляды на понятие воли и психофизического параллелизма, чем это было сделано сотней предшественников. Это, пожалуй, может еще быть «профессией», философией это быть не может. Что не охватывает и не изменяет всей жизни эпохи до самых сокровенных ее глубин, то не должно подлежать оглашению. И то, что еще вчера было возможно, сегодня по меньшей мере не является уже необходимым»¹.

Когда в период разложения философия становится лягушачьей «философией повседневности», она подвергается той же участи, что и культура в целом. Философия, как писал К. Маркс, есть «живая душа культуры». Поэтому когда разлагается культура, разлагается и ее душа. «Систематическая философия, - считает Шпенглер, - была завершена на исходе XVIII столетия. Кант придал ее крайним возможностям значительную и - для западноевропейского духа - во многом окончательную форму. За ней следует, как в случае Платона и Аристотеля, специфически городская, не спекулятивная, а практическая, иррелигиозная, этически-общественная философия. На Западе она начинается... с Шопенгауэра, который впервые поставил волю к жизни («творческую жизненную силу») в средоточие своего мышления, но под давлением внушительной традиции все еще сохранил в силе устаревшие различия явления и вещи в себе, формы и содержания созерцания, рассудка и разума, чем завуалировал более глубокую тенденцию своего учения»².

С этими оценками можно вполне согласиться с единственной поправкой на то, что свою завершенную форму европейская классическая философия, которая, согласно Шпенглеру относится к «культуре», а не к «цивилизации», нашла не в лице Канта, а Гегеля, от которого отталкивался и Маркс. Тот самый Маркс, которого Шпенглер совершенно искусственно пытается подверстать под шопенгауэровскую парадигму на том основании, что его политико-экономическая гипотеза, по словам Шпенглера, имела своим поводом «творческую волю к жизни». Конец, так конец! Поэтому Шпенглер не может согласиться с тем, что «гегельянец Маркс» дал новую жизнь гегелевской философии. Маркс у Шпенглера, был одним из «философов жизни», наряду с Шопенгауэром, Ницше и другими.

«Систематическая философия, - продолжает Шпенглер, - нынче бесконечно далека нам; этическая философия завершена. Остается

¹ Там же. С. 179.

² Там же, С. 181.

еще *третья, соответствующая в пределах западного духовного мира античному скептицизму возможность*, характеризующаяся неведомым до сих пор методом сравнительной исторической морфологии... Скептическая философия вступает в эпоху эллинизма как отрицание философии - ее считают бесцельной. В противовес этому *мы* принимаем *историю философии* как последнюю серьезную тему философии. Это и есть скепсис. Отрицаются абсолютные точки зрения...»¹ Такой «нефилософской философией», как ее называет Шпенглер, завершается история всей западноевропейской философии. «Скептицизм - это выражение чистой цивилизации; он разлагает картину мира предшествовавшей культуры»². И действительно, современный «цивилизованный» философ на все философские вопросы дает только один ответ: *ignotabimus*, не знаем и никогда не узнаем.

Итак, цивилизованный человек, по мнению Шпенглера, является скептиком. Он не верит в Истину, Добро и Красоту. Наивность и доверчивость им воспринимаются как признаки провинциализма, деревенщины. Таким скепсисом проникнута, по Шпенглеру, не только философия конца XIX–начала XX веков, но и искусство. Позицию скептика он считает единственно возможной для мыслящего человека своего времени. Причем скепсис у него может быть лишь *разъедающим* скепсисом. Хотя мы знаем и другое понимание сомнения, которое сформировалось на заре западноевропейской христианской цивилизации у Августина Блаженного. Понимание скепсиса Августином как пути к несомненному затем перешло к Р. Декарту. Были и другие «скептики» подобного рода. Любимым изречением Маркса, к примеру, было: *сомневайся во всем*.

Мы знаем, что Шпенглер не дожил до самой «нефилософской философии» - постмодернизма, в котором скептицизм перешел в откровенный цинизм. Но рубеж между классической и неклассической философией им зафиксирован очень четко. Как и основные черты того, что пришло на смену философской классике. Конечно, Шпенглер упускает из виду то, что классическая философия наследуется марксизмом. Но, похоже, Энгельса он не читал, и Маркса тоже. Здесь также стоит обратить внимание на то, что Шпенглер, как и его учитель Ницше, двойственен в трактовке философии. С одной стороны, он против смешения философии с «литературой», с другой – он сближает ее с искусством. Философия, по Шпенглеру, сродни искусству. Он пишет по поводу философии, что «она представляет собой часть ее целокупного символического выражения и слагает своими *постанов-*

¹ Там же, С. 180-181.

² Там же, С. 181.

ками проблем и *методами* мышления некую умственную орнаментацию, в строгом родстве с архитектурой и изобразительным искусством»¹. Хотя Шпенглер невысоко ставит философию времен «цивилизации», он позитивно оценивает в качестве ее основной черты *релятивизм*: «у каждой культуры своя собственная философия»².

Что касается общего «заката» Европы, то он выражается у него не только в философии, но и в искусстве. Шпенглер красочно и убедительно рисует упадок европейского искусства эпохи *модерна*. Импрессионизм, по его мнению, это уже *осень* европейской живописи. «Импрессионизм, - пишет Шпенглер, - возвратился на земную поверхность из сфер бетховенской музыки и кантовских звездных пространств. Его пространство познано, а не пережито, увидено, а не узрено; в нем царит настроение, а не судьба; Курбе и Мане передают в своих ландшафтах механический объект физики, а не прочувствованный мир пасторальной музыки. То, что Руссо в трагически-метких выражениях возвещал как возвращение к природе, находит свое осуществление в этом умирающем искусстве. Так старец с каждым днем возвращается «к природе»... Опасное искусство, педантичное, холодное, больное, рассчитанное на переутонченные нервы, но научное до крайности, энергичное во всем, что касается преодоления технических препон, программно заостренное: настоящая драма сатиров, составляющая параллель к великой масляной живописи от Леонардо до Рембрандта. Только в Париже Бодлера могло оно прижиться»³.

Такой модернистской живописи соответствует модернистская музыка. Воплощением ее для Шпенглера является Рихард Вагнер. «Негодование афинян, - пишет он, - вызванное Еврипидом и революционной живописной манерой, скажем, Аполлодора, повторяется в протесте против Вагнера, Мане, Ибсена и Ницше»⁴. Шпенглер говорит о «протесте» против модернизма, хотя европейская публика уже давно приучена к тому, что «упадочное» модернистское искусство является прогрессивным и передовым. В Европе времен Шпенглера только такие аристократы духа, как он и Н.А. Бердяев, видели *упадок* в модернистском искусстве. Но лишенный вкуса обыватель в простой смене впечатлений ищет и находит удовлетворение: что ново и необычно, то и «прекрасно». «Всякий модернизм, - замечает Шпенглер, - считает перемену за развитие»⁵. Принцип один: лишь бы не было

¹ Там же, С. 553.

² См.: там же.

³ Там же, С. 467 – 468.

⁴ Там же, С. 169.

⁵ Там же, С. 475.

похоже на Ник Самофракийских.

Р. Вагнер, как и живописец К. Коро, «серебряные ландшафты» которого «с их серо-зелеными и коричневыми тонами все еще грезят о *душевности* старых мастеров»¹, был переходной фигурой от классики к модернизму, или, согласно Шпенглеру, от «культуры» к «цивилизации». «Тристана и Изольду» и «Парсифаля» Вагнера Шпенглер ставит в один ряд со «Страстями по Матфею» и «Героической симфонией» Бетховена. Именно в самом Вагнере мы имеем перелом: уже в так называемой *музыкальной драме*, в «Гибели богов», явно имеет место *надрыв*, некая безмерность, которая действует не столько на *чувства*, сколько на *нервы*, хотя *душевность* Моцарта и Гайдна еще присутствует в «Майстерзингерах», а в «Гибели богов» уже чувствуется будущий «тяжелый металл». «Между Вагнером и Мане, - пишет Шпенглер, - существует глубокое сродство, мало кем ощущаемое, но давно уже обнаруженное таким знатоком всего декадентского, как Бодлер. Из красочных штрихов и пятен выколдовать в пространстве мир - к этому сводилось последнее и утонченнейшее искусство импрессионистов. Вагнер достигает этого тремя тактами, в которых уплотняется целый мир души. Краски звездной полуночи, тянущихся облаков, осени, жутко-унылых утренних сумерек, неожиданные виды залитых солнцем далей, мировой страх, близость рока, робость, порывы отчаяния, внезапные надежды, впечатления, которые ни один из прежних музыкантов не счел бы достижимыми, - все это он с совершенной ясностью живописует несколькими тонами одного мотива»².

О. Шпенглер в своем неприятии модернизма продолжает линию учителя Ф. Ницше, для которого Вагнер - друг, но истина дороже. Ницше тоже остался в культуре и не принял «цивилизацию» вместе с ее либерализмом, социализмом - всей демократией. Но критика мещанства у Ницше, что вызвало симпатию не только у Шпенглера, связана с перспективой господства Сверхчеловека. И это тоже мечта мещанина, которого Ницше именуется «последним человеком». Последний хочет стать Первым. И в этом Ницше остается мещанином не только по паспорту, но и по духу.

Кризис европейской культуры, как известно, проявился в резком контрасте между научно-техническим и собственно духовным прогрессом, вернее - регрессом. Поэтому Шпенглер, в конце концов, отдает предпочтение научно-технической интеллигенции. «На общем собрании какого-нибудь акционерного общества или среди инженеров первоклассного машиностроительного завода, - замечает Шпенглер, -

¹ См.: там же, С. 468.

² Там же, С. 472

можно... обнаружить больше интеллигентности, вкуса, характера и умения, чем во всей живописи и музыке современной Европы»¹. Инженер не может обойтись без дисциплины и четкости мышления. Здесь нет и не может быть привычной среды «философов» софистики. Поэтому понятны технические симпатии Шпенглера. В особенности, если учесть, что именно Германия дала в XIX-XX вв. самых первоклассных инженеров. В технической интеллигенции, таким образом, Шпенглер видит едва ли не единственный живой росток на теле умирающей цивилизации. Только здесь можно говорить о возможном выходе из кризиса культуры.

«Культура, - писал Н. Бердяев, - по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу есть великая неудача. Философия и наука есть неудача в творческом познании истины; искусство и литература – неудача в творческом познании истины; искусство и литература – неудача в творчестве красоты; семья и половая жизнь – неудача в творчестве любви; мораль и право – неудача в творчестве человеческих отношений; хозяйство и техника – неудача в творческой власти человека над природой. Культура во всех ее проявлениях есть неудача творчества, есть невозможность достигнуть творческого преображения бытия. Культура кристаллизует человеческие неудачи»². Бердяев видел возможность возрождения культуры только через второе пришествие, когда и земля и небо будут другими. Но грянула революция и попутала все карты и Бердяеву и всем, кто иже с ним.

Но пророчество Шпенглера оставляло надежду на появление новой культуры. Известно, что констатируя закат Западной Европы, Шпенглер писал о нарождающейся русско-сибирской культуре. Но в том-то и дело, что Россия, своей европейской частью, вслед за Западной Европой, уже входила в «цивилизацию». И это, в особенности, касалось Петербурга, в котором «цивилизация» была почище, чем в Париже. Однако возрождение русской культуры все же произошло, чего, по всей видимости, не заметил Шпенглер.

Имеется в виду именно Великая Русская революция, как теперь ее именуют, которая грянула в 1917 году. Разного толка либеральные деятели и писатели толкуют Революцию как сугубо разрушительную силу, которая погубила замечательную русскую культуру. Речь в основном идет о философах и деятелях культуры, которые уплыли в 1922 году на «философском пароходе».

¹ Там же, С. 473 – 474.

² Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989, С. 521.

Сегодня много и охотно говорят о «гибели» русской культуры Серебряного века начала XX века. Понятно, что музы молчат, когда стреляют пушки. И всякая война наносит ущерб культуре. Не обошлось без этого и в России, которая находилась в состоянии сначала империалистической, а потом гражданской войны с 1914 по 1920 годы. Затеяла все это не Советская власть, а самый бездарный из династии Романовых Николай I. Уже в 1917 г. Советской властью был принят Декрет о сохранении культурного наследия. Были национализированы Эрмитаж, Русский музей, Третьяковская галерея, Только за пять лет (1918-1923) возникло 250 новых музеев¹.

Еще раз обратим внимание на то, что советская культура формировалась как «культура» в шпенглеровском смысле, в противоположность «цивилизации». И выразалось это и в том, что, даже созданная профессионально, она оставалась народной.

Советская культура, как и по Шпенглеру, прошла стадию подъема и расцвета. Война нанесла ущерб не только экономике страны, но и ее культуре. Подъем советская культура явно испытала в 20-30 гг., а после войны наступил некоторый упадок, вовсе не обязательно связанный с культом Сталина и преобладанием «соцреализма». Даже самый замечательный метод не может заменить таланта. И «Броненосец Потемкин», и гипсовые пионеры в парках – воплощение соцреализма. С другой стороны, если искусство Возрождения когда-то сошло на нет, то это не означает, что плох метод, которым пользовались Микеланджело и Леонардо да Винчи. Понятно, что и «отмена» соцреализма не означала взлета постсоветского искусства. Потому постсоветским либеральным идеологам и приходится напирать на идеологию: если идеология не та, то вроде бы и «Броненосец Потемкин» плох.

Препятствием на пути становления постсоветской культуры стала все та же коммерциализация. Когда такой мастер, как Никита Михалков, стал снимать в 90-х на деньги Б. Березовского, то у него вышел всего лишь «Сибирский цирюльник». Отношение к духовным завоеваниям советского времени меняется. Хотя тут же стремятся скрестить коммерцию с худосочной духовностью христианской религии. И снова основой идеологии пытаются сделать «Православие, самодержавие, народность». Но с «народностью» в данном случае хуже всего: народность и «цивилизация», культура и коммерция – несовместимые вещи. Народное искусство не для пресыщенных снобов, а народная политика не для «политических гурманов».

¹ См.: От Великого Октября к Советскому социализму. Взгляд 100 лет спустя. М.: Мир философии, 2017., С.258.

ОТ ПРОЛЕТАРИАТА К ПРЕКАРИАТУ: АКТУАЛЬНОСТЬ КЛАССОВОГО ПОДХОДА

Мареева Е.В.

Общее место в критике коммунистической идеологии - обвинения в утопизме. Но разве не утопичными в итоге в XX веке оказались упования на «средний класс» как гарант социальной стабильности и процветания в светлом «капиталистическом настоящем»? Ставку, как мы помним, делали на трансформацию классовой структуры индустриального общества в пользу преуспевающего среднего класса и неантагонистических страт.

Но в этом вопросе, нужно признать, у западных утопистов была эволюция. В 2002 г. после книги Ричарда Флорида «Креативный класс. Люди, которые создают будущее» надежды уже связывали со становлением «креативного класса»¹. Ключевым моментом в развитии крупных постиндустриальных центров признавалась творческая элита, а создаваемая ею открытая и толерантная среда, в свою очередь, привлекает креативных людей, нуждающихся в свободе действий и самовыражения.

Исчезновение антагонизмов в производственной сфере и социальных отношениях теперь увязывалось не с уровнем дохода и социальным престижем профессии, но с самим характером творческого труда. Но, менее чем через 10 лет, в 2011 г. на фоне мирового экономического кризиса в самом креативном классе явно обнаружилось разделение на элиту и «интеллектуальный пролетариат», а вернее «прекариата», чему, собственно, и была посвящена известная книга британского социолога Гая Стэндинга «Прекариат: новый опасный класс»². Если Р. Флорида писал о регионах с особым статусом центров имматериальной экономики, свободы и толерантности, то Г. Стэндинг недаром называет прекариат «новым опасным классом». В ситуации безработицы и отсутствия социальных гарантий, которые были достижением борьбы профсоюзов в XIX-XX веке, атомизированные «интеллектуалы» вступили на привычный путь ксенофобии.

Хотя термин «прекариат» (от лат. Precarium - опасный, рискованный, негарантированный, нестабильный) ввел в обиход Пьер Бурдьё еще в 80-е годы XX века, в качестве характерного социального явления и соответствующей социальной группы прекариат стали изучать

¹ Флорида Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее М.: Классика-XXI, 2007. - 421 с.

² Стэндинг Г. Прекариат: новый опасный класс. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. - 328 с.

именно после книги социолога Гая Стендинга. Рождение прекариата из ряда тех явлений, которые, подобно мировым финансовым кризисам в XXI веке, доказывают, что капитализм не вырастает в «светлое» неантагонистическое будущее, а продолжает трансформироваться, сохраняя свою основу – эксплуатацию наемного труда. Среди профессионалов и обывателей модно указывать на вытеснение наемного труда из сферы материального производства. Автоматизация и компьютеризация производства действительно уничтожает промышленный пролетариат. Но теперь уже в сфере духовного производства, которое разворачивает свой производительный потенциал, прорисовывается новый эксплуатируемый класс – прекариат, разобраться с которым помогает методология К. Маркса¹.

То, что современное общество именуют постиндустриальным, потребительским, информационным, обществом знаний и даже обществом позднего постмодерна, говорит о том, что мы находимся в точке роста, начале масштабного пути: элементы уже видны, но не ясна их роль и место в составе целого. Новое социальное целое еще в стадии становления.

Наука, по Марксу есть область всеобщего труда. Но то, что интеллектуальное творчество – сфера свободы, где субъект свободно распоряжается способностями и предметом труда, в наше время по-прежнему исключение, а не правило. Для большинства сегодня – это по-прежнему, пусть духовное, но «производство» с соответствующим разделением труда. И участвуем мы в нем, предлагая на рынке труда свой товар - рабочую силу. История, таким образом, повторяется, но не в материальном, а в духовном производстве.

То, что стали именовать «креативным классом», возникло на волне нескольких радикальных общественных трансформаций во второй половине XX века и в начале XXI века, а именно а) *развития* третьего сектора экономики, б) *глобализации* экономики, политики и культуры и в) *утверждения* неолиберализма как глобальной стратегии экономической и политической жизни. Кроме того, идея креативного класса как субъекта общественного прогресса возникает на фоне смещения в середине XX в. акцента в экономике в сферу услуг, прежде всего в Соединенных Штатах.

Действительно, в производственной сфере развитых странах Запада к началу XXI века уже явным образом сложилась следующая пропорция: 10% составлял 1 сектор (сельскохозяйственная и добывающая промышленность), 10% - 2 сектор (промышленное производ-

¹ Параллельно идет речь об эксплуатации «юзер-пролетариата», рожденного обществом всеобщего потребления.

ство) и 80% - 3 сектор услуг, который, в свою очередь, разделился на 4 (торговля, транспорт, связь и пр.) и 5 (наука, образование, информационные технологии). При этом стоит напомнить, что сама теория трех секторов экономики (работы Алана Фишера 1935 г. и Колина Кларка 1940 г.) сложилась задолго до книги А. Тоффлера «Третья волна» (1980 г.).

Но указанная новая структура материального и духовного производства развивается в процессе экспансии глобального капитала и, соответственно, трансформации отношения капитала к наемному труду и изменения форм эксплуатации. Если в прошлом эксплуатация была основана на рабской и других формах личной зависимости, а затем на вещной зависимости в форме «классической» эксплуатации индустриального рабочего, то в наши дни речь уже идет о сверхприбылях от эксплуатации творческой деятельности в области духовного производства.

Эксплуатация творческого работника, читаем мы в книге Бузгалина и Колганова «Глобальный капитал», есть присвоение не только и не столько созданной им прибавочной стоимости, сколько некоторой доли культурного богатства, распределенного данным работником. Эта доля культурного богатства человечества присваивается субъектом интеллектуальной собственности (корпорацией), она не имеет стоимости, но имеет некоторую цену, что позволяет корпорации получать т.н. интеллектуальную ренту. «Тем самым действительным содержанием категории «человеческий капитал», - пишут авторы этой работы, - является... отношение подчинения капиталу не только рабочей силы и [репродуктивного] трудового процесса, но и Человека как целостной [творческой] личности и, соответственно, присвоения (в форме т.н. «интеллектуальной ренты») капиталом всеобщего богатства, создаваемого этой личностью в процессе ее творческой деятельности»¹.

Таким образом, как подчеркивают авторы «Глобального капитала», налицо противоречие между глобально организованным и представленным основными глобальными игроками капиталом и диффузным, раздробленным, транснационально не организованным наемным трудом. Бузгалин и Колганов связывают перспективу разрешения этого противоречия с развитием «социально-креативного класса», преодолевающего власть глобального капитала через самоорганизацию левого движения, антиглобализма, сообществ, действующих в интернет-пространстве. Но если формирование «социально - креативного

¹ Бузгалин А.В. Колганов А.И. Глобальный капитал. В 2 тт. М.: URSS, 2015, - С. 504.

класса» - позитивная, но не самая влиятельная тенденция в наши дни, то превращение представителей «творческих» профессий в прекариат явно выражена и достаточно изучена, прежде всего, западной социологической наукой.

В формировании прекариата присутствует диалектика объективного и субъективного факторов, как это именовалось в советской науке с подачи В.И. Ленина. В эпоху доминирования глобального капитала локомотивом указанных сдвигов стал неолиберализм как глобальная стратегия экономической и политической жизни конца XX-начала XXI вв. Именно в 60-70 гг. XX в. был брошен вызов социал-демократам, уже длительное время находившимся у власти в странах Западной Европы. При этом неолибералы категорически отрицали роль государства в решении экономических проблем и проповедовали отказ от социальных гарантий для наемного работника, отвоеванных профсоюзами и социалистическими партиями предшествующей эпохи.

Такую стратегию связывали с увеличением темпов роста экономики. И во многом эта цель была достигнута, если вспомнить период «тэтчеризма» в Великобритании с 1979 по 1990 гг. На смену умеренному социал-демократическому курсу пришла линия монетаризма, когда инфляцию победили за счет массовой безработицы, снижения уровня жизни работников, урезания государственных расходов и размеров государственного сектора. Таким образом, стабилизация и даже рост экономики в эпоху глобального капитала достигается путем целенаправленной трансформации социальной общества в направлении прекариата, что означает возрождение в иной форме классовой структуры общества.

Маятник качнулся в противоположную сторону, что означало конец эпохи «защищенного труда и полной занятости» XX века. Уже 30 лет МВФ приветствует временный контракт как способ привлечения инвестиций в национальную экономику. Эвфемизмом в данном случае является «политика гибкой занятости». Пропагандируются структурные реформы рынка труда в сторону его гибкости и формирование многоуровневой рабочей силы.

Здесь следует уточнить, что прекариат комплектуется из всех слоев современного общества, не только в представителей творческих профессий. Прекариат на сегодня включает безработных, сезонных рабочих, работающих мигрантов (с ограниченными правами), работающих по кратковременному трудовому договору и в ситуации неполной занятости (неполный рабочий день). Сюда же причисляют студентов и стажеров, работающих на фрилансе. Новым явлением

стала практика постоянно работать на временной работе. Возросла роль частных кадровых (рекрутинговых) агентств. Именно они наладили поставку трудовых мигрантов в Россию из Средней Азии.

Большинство из этих людей оказываются лишенными основных социальных прав и гарантий. К ним относятся стабильная работа и заработная плата, страховое медицинское обслуживание, оплачиваемый отпуск, пенсия по старости, доступ к профессиональному образованию. Все это означает ограничение буржуазного права на труд. Ушла в прошлое система пожизненного найма, которой славилась Япония во второй половине XX века. Зато крах этого «японского чуда» сопровождается распространением новых форм рационализации труда на базе аутсорсинга (экономия за счет передачи отдельных функций сторонней организации) и аутстаффинга (заемный труд).

Дополнительную «пользу» работодатель извлекает из неприязни между самими работниками. Так представители прекариата с ограниченными трудовыми правами неприязненно относятся к так называемому «салариату», с гарантированным правом на труд, и к профсоюзам, которые заботятся о салариате за их счет. Гай Стендинг, описывая смену в Японии пожизненного найма временными контрактами, отмечает тот факт, что «на некоторых фабриках даже обязали рабочих носить комбинезоны разных цветов в зависимости от их рабочего статуса. Это уже нечто из области антиутопии, пишет он, сразу вспоминаются альфы и эпсилоны из романа Олдоса Хаксли «О дивный новый мир»¹.

Вышеперечисленные ограничение прав работника, безусловно, оптимизирует затраты. С крахом Советского Союза указанные процессы стали активно разворачиваться на постсоветском пространстве, захватывая систему образования и науки. Соответственно, слова «оптимизация» и «эффективный контракт» для работников средней и высшей школы, науки в России звучат угрожающе. Эвфемизмом упразднения права на защищенный труд и связанных с этим конфликтов стало выражение «статусный диссонанс в высшей школе». Автор этих строк на собственной шкуре испытал такой «диссонанс» при увольнении «по договору» (без какого-либо выходного пособия), а не по традиционному «по сокращению штатов».

Все это позволяет сделать вывод, что мир столкнулся с новым видом отчуждения, с которым в таком обличье и в таком масштабе история ранее не встречалась. С одной стороны, прекариатом становятся представители творческих профессий, для которых свойственно

¹ Стэндинг Гай Прекариат: новый опасный класс. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014, С. 63-64.

то, что Маркс определял как «самоэксплуатацию». Творческий труд мотивирован изнутри, а не извне. Потому профессура и ученые соглашаются на грошовую заработную плату, чтобы заниматься любимым делом, передать знания и опыт молодежи. А наиболее парадоксально, когда это делают бесплатно, заключая временные контракты с довольными жизнью «эффективными менеджерами».

С другой стороны, творческий труд, будучи втиснутым в систему специализации деятельности и рынка труда, по-прежнему подходит под определение классов, которое дал Ленин в работе «Великий почин». В основе этого определения различие места в системе общественного производства, отношение к средствам производства, способы и размер доли общественного богатства, которыми располагают в результате труда¹. Такие различия, как известно, в сословном обществе определялись происхождением. А при капитализме организатор трудового процесса извлекает прибыль из разницы между трудовыми затратами и оплаченной стоимостью рабочей силы, которая в виде зарплаты может стремиться к жизненным средствам, необходимым для выживания.

Для выживания современному работнику нужно больше, чем рабочим XVIII–XX вв. Сюда входят материальные и духовные предпосылки выживания в современном обществе. Но эксплуатация прекариата, включая творческих работников, основана все на том же присвоении бесплатного труда под страхом отлучения от профессии и безработицы. Средства меняются, но в своих основаниях эксплуатация прекариата, пришедшего на смену пролетариату в постиндустриальном обществе, схожа с тем, что делали с рабочим классом в XVIII–XX вв.

Классовая структура, характерная для индустриального общества, отмечает отечественный социолог Ж.Т. Тощенко, уступила место более сложной, но не менее классово обусловленной. «Иначе говоря, все большее и большее количество работников переходят в подвешенное состояние, образуя некую рыхлую, неопределенную и неустойчивую массу, которую волнуют растущие нестабильность и неустойчивость её социального положения»².

Ряд исследователей и журналистов, в том числе член-корр РАН Тощенко, определяют прекариат как протокласс, поскольку составляющие его социальные группы не выработали чувство солидарности, слабо или совсем не организованы. Каждый стремится к гарантии ус-

¹ Ленин В.И. Великий почин. / Полное собрание сочинений. Т. 39. С. 15.

² Тощенко Ж.Т. Прекариат – новый социальный класс // Социологические исследования. 2015. № 6. С. 11.

тойчивой трудовой занятости, социальной защищенности, сохранению профессиональной идентичности и уверенности в будущем. Но в ситуации, когда работник противостоит властям и работодателям один на один, прекариат оказывается «опасным классом». Его представители, разобщенные и атомизированные, скорее, обвинят в своих бедах ближнего, прежде всего, мигранта как конкурента. Даже творческие люди в этом плане оказываются в плену обывательских пред-рассудков.

Российский прекариат, пишет А. Фролов, как и пролетариат в конце XIX в. в Российской империи, все еще “класс в себе”, который стоит на пороге превращения в “класс для себя”¹. И это связано с поиском новых форм сплочения и совместной борьбы прекариев. Каковы здесь перспективы у России? Официальный запрет на аутстаффинг персонала в России с 2016 года остается формальностью, притом, что заемный труд – лишь одна из форм эксплуатации современного работника, в том числе в науке и образовании. Сможет ли интернет-пространство стать для прекариев той консолидирующей силой, какой в XIX и XX в. у пролетариев был их совместный труд в промышленности? Вопрос для истории на сегодня открытый.

Литература

1. Бугалин А.В. Колганов А.И. Глобальный капитал. В 2 тт. - М.: URSS, 2015.
2. Ленин В.И. Великий почин. / Полное собрание сочинений. Т. 39. - С. 1-29.
3. Стэндинг Гай Прекариат: новый опасный класс. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. - 328 с.
4. Тощенко Ж.Т. Прекариат – новый социальный класс // Социологические исследования. 2015. № 6. - С. 3-13.
5. Флорида Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее М.: Классика-XXI, 2007. – 421 с.
6. Фролов А.К. Пролетариат и прекариат [http:// www. lokkprf. ru/ news/ prekariat-240715/](http://www.lokkprf.ru/news/prekariat-240715/) Дата последнего посещения 10 10 2017.

¹ Фролов А.Е. Пролетариат и прекариат <http://www.lokkprf.ru/news/prekariat-240715/> Дата последнего посещения 10 10 2017.

ПРОСТРАНСТВО-ВРЕМЯ МУЗЫКИ КАК ВЫРАЖЕНИЕ ХАРАКТЕРИСТИК ОБЩЕСТВЕННОГО БЫТИЯ

Мужчиль М.Д.

Музыка – это отражение общественного бытия человека, осуществляемое в звуковой, интонационной форме. Конкретизация в освещении этой проблемы с необходимостью предполагает обращение к рассмотрению преломления в музыке характеристик общественного пространства и времени, являющихся формами бытия социальной реальности.

В основе того или иного вида организации пространственно - временных процессов, характерных для определенного этапа общественного развития, лежат формы общественной жизнедеятельности. Исторически складывающиеся варианты пространственно-временной организации социальной формы движения объективной реальности находят свое отражение в духовной сфере, в построении свойственной тому или иному периоду исторического развития «модели мира».

Музыкальное пространство–время является специфической моделью, специфической проекцией социального пространства-времени. Прежде чем перейти к разъяснению данного положения, необходимо уточнить, что понимается под социальным пространством-временем.

Как справедливо утверждают М. Ковальзон и Р. Эпштейн, пространственные характеристики общества не сводятся к локализации «общественных вещей» в некоторых точках физического пространства. ««Пространственность» общества, - пишут они, - это собственно социальность в ее полноте и целостности, в ее над-вещественности, в ее не-вещественности, в ее несводимости к вещественности. Она есть не что иное, как специфически социальная форма общественного движения, которая с необходимостью выражает момент его относительной устойчивости, его упорядоченности, структурности, придает этому движению необходимую историческую определенность и конкретность» [1, с. 25].

Пространственные, также как и временные, характеристики не являются отвлеченными от объекта условиями его существования. В этом плане неправомерно отождествление социального времени с физическими параметрами. Социальное время «не сводится к измерению длительности тех или иных материальных процессов, а раскрывает их взаимосвязь и взаимозависимость», поэтому «в процессах общественной жизни время... не может искусственно отделяться от реальности общественных отношений» [2, с. 123].

Таким образом, социальное пространство-время отлично от фи-

зического, обладает объективным статусом и собственной спецификой, обусловленной спецификой социальных связей. Данное уточнение необходимо потому, что в современных исследованиях, посвященных проблеме пространства и времени в музыке, зачастую под объективной реальностью подразумевают лишь физический мир.

Так, например, Г. Панкевич пишет: «Реальное пространство и время известны нам как формы существования материи. Они измеряются физическими единицами» [3, с. 124].

Для Е.В. Назайкинского реальное пространство – это физическая среда, в которой звучит музыка [4, с. 126]. Он говорит о важности факторов слуховой оценки реального пространства, заключенных в самом звучании исполняемого произведения «ибо именно через них – через акустическое звено мы можем от собственно физического пространства проникнуть в специфический мир разнообразных музыкальных пространственных ощущений, представлений, образов» [4, с. 115].

Г. Орлов утверждает: «Если реальное время может быть выражено точной цифрой в минутах и секундах, то время перцептуальное допускает лишь условную количественную оценку – отрезки его ощущаются лишь как «большие» или «меньшие», различаются скорее качественно, чем количественно» [5, с. 277].

По словам С.А. Мозгот: «Измерение пространственной основы в музыке базируется на выявлении координат, присущих физическому пространству, в частности, вертикали, горизонтали и глубины» [6, с. 313].

Е.В. Климай призывает к рассмотрению музыкального пространства-времени в единстве его объективных и субъективных характеристик. При этом объективное начало исследовательницей представлено как физическая реальность [7].

Свести музыкальные закономерности к физическим, разумеется, невозможно. Поскольку же музыка обладает характеристиками, в том числе и пространственно-временными, отличными от характеристик физического мира, то о первых возникает представление как самостоятельных. Именно на базе отождествления объективной реальности с физической произрастает понимание музыкального пространства-времени как сугубо специфического, отличного и независимого от реального.

Так, Р. Ингарден по поводу музыкального пространства пишет: «Это пространство не имеет ничего общего с наблюдаемым или воображаемым реальным пространством... Оно формируется во множестве движений, развивающихся музыкальных образований. Можно было

бы сказать, что это пространство прослушивается когда мы слушаем подвижные музыкальные образования, хотя можно сомневаться в том, допустимо ли было говорить в данном случае просто о слуховом пространстве...» [8, с. 496-497].

Употребленное в современной науке понятие «музыкальное время - пространство» или, в более общем варианте, «художественное время - пространство», означает не преломление всеобщего содержания в особой сфере, которое с необходимостью предполагает погружение в исследование этого целого, а наличие особых, специфических процессов, протекающих только в художественной сфере, имеющих место только в ней и нигде более.

Как видим, выше обозначенные трактовки музыки базируются на недостаточном понимании сути реальных процессов и мало продуктивны в исследовании музыки как отражения. Такое исследование становится возможным, если рассматривать ее как атрибут общественного бытия, как способ осмысления мира общественным человеком, попытаться вывести реакции человека на окружающий мир из жизнедеятельности общественно-природного целого.

Пространственные параметры социального бытия могут обнаруживать себя в музыкальных образах, представляющих мир либо как упорядоченный, гармоничный, целостный, либо как хаотичный, разорванный, абсурдный. В первую очередь, такие характеристики связаны со специфической для музыки ладовой организацией и различными формами ее модификации.

Ладовая организация, предполагающая взаимное согласование музыкальных тонов, их стягивание к опоре, устою, центру всегда, с момента зарождения музыки, была связана с эффектом слаженного, упорядоченного, стройного, гармоничного звучания. Именно ладовая организация является воплощением единства многообразного, гармонии и целостности мира. Как справедливо пишет С. Гудимова: «Лад – это музыкальная модель мира, а музыкальное произведение – ее воплощение во времени» [9, с. 54].

Деструктивные процессы в общественной жизни, имеющие своим основанием атомизацию индивидов, распадение общественных связей, распадение мира на ряд разнородных и самодостаточных фрагментов, находят свое отражение в разрушении ладовой основы музыки. Как справедливо заметил Л. Бернстайн в тот момент, когда композитор пытается «абстрагировать» музыкальные звуки отрицанием их тональной принадлежности, он покидает мир, где существует общение между людьми [10, с. 60]. Додекафонная система, изобретенная в начале XX века А. Шенбергом, связана с упразднением како-

го-либо ладового центра, наделением равных статусом всех двенадцати музыкальных тонов. Произведения, созданные в этой технике, стали образцами новых, не характерных для музыки ранее резких дисгармоничных, рассогласованных звучаний, передающих болезненное ощущение тревоги, ужаса, утраты человеком какой-либо опоры и устоев.

Способ организации общественного пространства может получать свое отражение и в социальной ориентации различных ладов. Так, в Древней Греции социальному расслоению сопутствует закрепление за каждым слоем собственных ладов. Е. Дуков приводит сведения о том, что в древнегреческой культуре «вся народная музыка опиралась на диатонические лады, хроматические лады были сложнее и потому оказывались доступны довольно ограниченному кругу людей, энгармонические же лады царили в искусстве небольшой группы избранных» [11, с. 105]. В индийской эстетике различным сословиям соответствуют различные свары – ступени диатонического звукоряда, состоящие из 2-х, 3-х или 4- шрути: «К сословию брахманов относятся свары, состоящие из четырех шрути; к сословию кшатриев – те, что имеют по три шрути; к вайшьям – имеющие по две шрути. Шудры – все остальные» [12, с. 121].

Сходные явления можно наблюдать и в области других музыкально-выразительных средств, в частности, в области музыкального инструментария. «Обладание одними инструментами, - пишет Е. Дуков, - было прерогативой только высшей знати – как арфа в Древнем Египте, спинет, орган, отдельные виды виол и некоторые другие – в средневековой Европе; прочие инструменты бытовали только в среде низших классов: лира в Древнем Египте, в феодальной Европе – скрипки, басовые виолы, флейты и т.п.» [11, с. 106]. К. Леви-Строс, описывая жизнь первобытных племен, говорит о музыкальных инструментах, называемых ромбами, изготовление и использование которых осуществляется в мужском доме и скрытно от женских взглядов под страхом смерти [13, с. 127].

Пространственные характеристики социального бытия находят свое выражение в формировании того или иного образа человека, складывающегося в контексте различных общественных связей, в формировании различных моделей его отношений с миром и другими людьми. Велика роль в отражении этих моментов фактурной организации музыкального материала. Как пишет Т. Чередниченко: «С известными оговорками, фиксирующими сложность связей между сопоставляемыми реалиями, можно сказать, что облик музыкальной фактуры на разных этапах истории в различных видах музыки, взятый

в аспекте дифференцированности звуковых пластов, является образом амплитуды групповых и личностных различий, предполагаемых социальной организацией и выражаемых общественной (классовой) идеологией» [14, с. 114].

Так, например, появление в музыке яркой, оригинальной, индивидуализированной, броской, широкого дыхания мелодии, звучащей на фоне резонирующего с ней гармонического сопровождения, связано с Новым временем, с формированием образа человека, осознающего свою уникальность, самоценность и неповторимость и находящегося пока еще в состоянии согласия и равновесия с миром. Такой тип фактуры пришел на смену полифоническому изложению средневековой церковной музыки, в которой все голоса были самостоятельны, но в то же время не содержали каких-либо выделяющихся, индивидуально-ярких мелодий и сливались в общем согласном, консонантном звучании, символизируя собой единение верующих в чувстве сопричастности творящему надмировому началу, в ощущении мира как грандиозного и разумно устроенного целого. В современной музыке вновь обострился интерес к полифоническим приемам, что нашло выражение в обращении к линейным сочетаниям, накладыванию друг на друга самостоятельных голосов, пластов фактуры. Однако их сочетание теперь не корректируется принципом согласия, а, напротив, всячески подчеркивается их разнородность, разнопорядковость, чуждость друг другу, внешняя сопряженность, приводящие к жестким, скрежещущим, колючим звучаниям. Взаимная несогласованность голосов подчеркивается и обращением к политональным, полифункциональным, полиладовым эффектам.

Другой аспект пространственных характеристик музыки может быть связан с объемностью, глубиной, многомерностью, многогранностью музыкального образа, сопряженными с вбиранием в себя композитором достижений мировой музыкальной культуры, вступлением с ней в диалог, что придает творчеству смысловую наполненность, многозначность, насыщенность и что отличает те сочинения, которые называют музыкальной классикой. Противоположными в этом смысле выступают плоские, одномерные звучания, основанные на эксплуатации расхожих, стереотипных, привычных слуху приятных звукосочетаний, что характерно для форм нынешней коммерческой, развлекательной музыки.

Пространственные характеристики общественного бытия находят свое отражение в обращенности музыки либо к массам, либо в ее ориентации на определенную группу людей, либо в ее замкнутости на фигуре создателя, сочиняющего музыку, имеющую какой-либо смысл

и значение лишь для него самого. Последнее относится к авангардной музыке, перестающей быть понятной не только для неспециалистов, но и для профессионалов, для которых ныне разрабатываются особые методики, позволяющие оценить, насколько удачен тот или иной опус. В постмодернистской эстетике эта ситуация описывается следующим образом: «Нет больше ни основного правила, ни критерия суждения, ни наслаждения. Сегодня в области эстетики уже не существует Бога, способного распознать своих подданных. Или, следуя другой метафоре, нет золотого стандарта ни для эстетических суждений, ни для наслаждений» [15, с. 251]. О замкнутости и недоступности современного творческого пространства, затемненности смысла художественных явлений, рождающихся в нем, пишет В. Бычков. При этом он отмечает, что эта затемненность возникает не в силу духовно-эстетической неразвитости воспринимающих, а в силу их «невхожести» в круг, в котором вырабатываются художественно-эстетические нормы: «Сегодня можно было бы говорить о «канонах», точнее «квазиканонах» поп-арта, концептуализма, «новой музыки», «продвинутой» арт-критики, философско-эстетического дискурса и т.п., смысл которых доступен только «посвященным» в «правила игры» внутри этих канонически-конвенциональных пространств и закрыт от всех остальных членов сообщества, на каком бы уровне духовно - интеллектуального или эстетического развития они ни находились» [16, с. 281]. Немаловажно также учитывать и тот факт, порождается ли музыка массами, либо они являются потребителями «музыкальных вещей», предлагаемых продуцирующими музыку специалистами.

Отражение в музыке временных характеристик общественного бытия связано в первую очередь с темпоритмическими особенностями музыкальной ткани, в том числе и со строением музыкальной формы, которую надо считать темпоритмической организацией широкого плана. Так, отмечающиеся в современную эпоху возрастание темпов развития индивидуальной и общественной жизни находят свое отражение в темповой организации музыки. «Прогрессирующее ускорение темпов музыкального исполнения, - пишет С.Н. Беляева - Экземплярская, - отмечали еще в прошлом веке, когда установили, например, что в послебетховенский период *Andante* играли в более быстром темпе, чем во времена Бетховена» [17, с. 316].

Различное ощущение времени может находить свое выражение в длительности эмоциональных состояний, передаваемых музыкой – либо в их статике, господстве единого настроения, неспешности и несуетности темпа их протекания, как, например, в средневековой церковной музыке, отражающей неторопливость жизненного уклада той

поры, либо в акцентировании процессов формирования чувств, интенсивности их смены, противоречивости и противоборства, вызванных растущей с развитием капитализма динамизацией общественной жизни и приведших к становлению жанров оперы и симфонии, в основе которых лежит динамичная смена событий и эмоциональных откликов героев на них.

«Профессиональная музыка средневековья, находившаяся под эгидой церкви, - пишет А. Милка, - была, условно говоря, «музыкой пребывания», музыкой состояний, в определенном смысле лишенной временной координаты, музыкой несобытийной... Ярчайшим выражением новых тенденций явился стиль венского классицизма – «музыка действия», насыщенная активностью, событийностью, динамикой; в ней активно проявляется временная координата» [18, с. 28]. Об этом же пишет и М. Арановский: «Инструментальные формы барокко фиксировали неподвижную эмоцию. Симфония противопоставила себя им способностью к передаче аффектов в движении, развитии, становлении, внутренней контрастности. Одним словом, стабильности она противопоставила изменение» [19, с. 19].

В современной музыке скорость смены различных состояний значительно увеличивается. Это находит свое выражение в так называемом монтажном методе, складывании произведения из множества коротких, разрозненных и разнородных фрагментов. Такие формы отличаются мозаичностью, калейдоскопичностью, клочковатостью. Названные формы получили широчайшее распространение в том, что называют серьезной музыкой. Подобная же эстетика лежит в основе видеоклипов, представляющих собой хаотичное и бессмысленное мелькание пестрых, разношерстных кусков действительности. Изменчивость мира предстает в них как торопливый поток случайных, ничем не обусловленных, никак не связанных друг с другом, мгновений, событий, вещей. По существу клипы дают образ распавшегося на осколки, утратившего всякий смысл, но стремительно несущегося вперед мира.

Стремительная смена эпизодов, присущая современной музыке, отражает состояние неустойчивости, зыбкости, неуравновешенности и оказывает обратное воздействие на слушателей. По наблюдению С.Н. Беляевой-Экземплярской: «Если скорость чередования впечатлений оказывается очень большой, и мы не успеваем воспринимать их с надлежащей подготовкой, то возникает чувство обеспокоенности, тревожной возбужденности» [17, с. 319].

Таким образом, дисгармония и хаотичность музыки является отражением глубоких трещин в общественном пространстве, симптома-

ми его кризисного состояния и саморазрушения. Нельзя надеяться радикально улучшить ситуацию в музыке, введя, скажем, запрет на жесткие дисгармоничные, оглушительные звучания. Гармонизация музыки возможна лишь в результате гармонизации общественных связей. На сегодняшний день, учитывая, что звучание музыки в обществе регулируется организационными центрами (так, например, в античности организационным центром был драматический театр, в средние века – церковь, в Новое время – оперный и концертный зал, в наше время – телевидение), необходим контроль над трансляциями музыкального материала, усилия по уравниванию массовой музыкальной продукции музыкальной классикой и народным творчеством, которые всегда были связаны с гармоничными, прекрасными, стройными звучаниями, богатством и глубиной чувств.

Проблема музыкального пространства-времени только сейчас начинает входить в поле внимания педагогов, занимающихся вопросами массового музыкального образования. В этом плане крайне интересна статья Глазыриной Е.Ю. Пространство-время музыки [20]. Однако в ее основе лежат концепции, в которых музыкальное пространство-время представлено в качестве самостоятельного. Между тем, анализ преломления в музыке пространственно-временных характеристик общественного бытия, является крайне важным для понимания ее сущности. Осмысление таких характеристик поможет учащимся лучше понять мир и себя - время, в которое им выпало жить и свое место в общественно-природном пространстве, осуществлять собственное становление как подлинно культурный процесс.

Литература

1. Ковальзон М.Я., Эпштейн Р.И. О специфике пространства и времени как категорий социально-философской теории // Философские науки. – 1988. - № 8
2. Коган Л.Н. Размышления о книге Н.Н. Трубникова «Время человеческого бытия» / Л.Н. Коган // «Философские науки». – 1988. - № 10.
3. Панкевич Г. Проблемы анализа пространственно-временной организации музыки / Г. Панкевич // Музыкальное искусство и наука. Вып.3. Сб. статей / Ред.-сост. Е.В. Назайкинский. – М.: Музыка, 1978.
4. Назайкинский Е.В. О психологии музыкального восприятия. – М., 1972.
5. Орлов Г.А. Временные характеристики музыкального опыта / Г.А. Орлов // Проблемы музыкального мышления. Сб.статей. Сост. и

- ред. М.Г. Арановский. – М.: «Музыка», 1974. - С.272 -302.
6. Мозгот С.А. Специфика исследования пространства в музыке: к проблеме включения аналитического метода // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. 2007. - №2.
 7. Климай Е.В. Пространство-время художественного образа в музыке // Ценности и смыслы. – 2014. - №5.
 8. Ингарден Р. Исследования по эстетике. Пер. с польского /Р. Ингарден. - М.: Иностранная литература, 1962. – 570 с.
 9. Гудимова С.А. Музыкальная эстетика / Гудимова С.А. - М., 1999.
 10. Бернштейн Л. Музыка – всем / Л. Бернштейн. – М.: «Искусство», 1978.
 11. Дуков Е. К проблеме изучения социально-регулятивной функции музыки / Е. Дуков //Методологические проблемы музыкознания. Сб. ст. – М.: «Музыка», 1987.
 12. Музыкальная эстетика стран Востока. Общ. ред. и вступ. статья В.П. Шестакова. – М.: «Музыка», 1967.
 13. Леви-Строс К. Структурная антропология. – М.: «Главная редакция восточной литературы», 1983.
 14. Чередниченко Т.В. Современная марксистско-ленинская эстетика музыкального искусства. Проблемы и перспективы развития /Т.В. Чередниченко. – М.: «Советский композитор», 1987.
 15. Ясперс К., Бодрийар Ж. Призрак толпы / Карл Ясперс, Жан Бодрийар. – М.: «Алгоритм», 2007.
 16. Бычков В.В. Эстетика: Учебник. – М.: «Гардарики», 2004.
 17. Беляева-Экземплярская С.Н. Заметки о психологии восприятия времени в музыке /С.Н. Беляева-Экземплярская // Проблемы музыкального мышления. - М.: «Музыка», 1974.
 18. Милка А.П. Теоретические основы функциональности в музыке. Исследование /А.П. Милка. – Л.: «Музыка», 1982.
 19. Арановский М.Г. Симфонические искания. Проблема жанра симфонии в советской музыке 1960-1975 годов. Исследовательские очерки / М. Г. Арановский. – Л.: «Советский композитор», 1979.
 20. Глазырина Е.Ю. Пространство-время музыки // Электронный журнал «Педагогика искусства». - 2011. - №3 - <http://www.art-education.ru>

НЕОИНДУСТРИАЛИЗМ ДЛЯ РОССИИ И НОВОЕ НАУЧНОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА, ИЛИ КАК УПРАВЛЯТЬ БУДУЩИМ В XXI ВЕКЕ

Некрасов С.Н.

Идеологии личности и прав человека – основы российских перестроек и смут

Все разрушительные гибельные перестройки в XX веке в Российской империи, СССР, России - то есть на территории исторической России - строились на идеологии личности и прав человека, которая представляет собой применение принципов западной индивидуалистической философии к правовой системе буржуазного общества. Более того, абсолютизация идеологии прав человека и общекультурный интерес к приоритету роли личности в социальном процессе с евразийской точки зрения будет сопровождать и впредь глобализацию либерального порядка и мондиализацию мира под эгидой атлантизма. Поэтому, всякий раз, когда в обществе начинается волна рассуждений на тему прав человека и роли личности при полном забвении социальных интересов, ждите проекцию идейной мощи Запада и последующую перестройку как антироссийскую контрцивилизационную разрушительную практику. Если попросить офицера провести перестройку подразделения, то естественным будет вопрос - как перестроиться, по сколько встать в ряд, или стать в шеренгу и в какую сторону двигаться?

Речь, следовательно, должна идти об упорядочении целого, о решении вопросов существования и взаимодействия народов, классов, наций в обществе – только в рамках этих процедур успешной может быть постановка вопроса о личности, ее правах и интересах. Ответом на агрессию глобализации либерализма и мондиализацию мира может быть выстраивание полностью научного мышления как дискурса русского народа в рамках культурной практики «дружбы народов» и имперской структуры евразийского сообщества и шире ноосферного сообщества человечества.

К сожалению, евразийская идеология в начале XXI века еще не породила представление об отказе от сугубо мифологического европоцентристского деления исторического процесса (по А. Тоффлеру) на три волны - аграрного, индустриального и постиндустриального общества. Отказ от марксистского понимания категории «Общественно-экономической формации», забвение «пятичленки» как онтологической схемы материалистического понимания истории, отвергнутой опытом XX века, привело к мифологеме постиндустриализма как цели исторического процесса, в конечном счете, понятом как «конец исто-

рии». На самом деле науке еще только предстоит синтезировать модели Общественно-экономической формации и Цивилизации, результатом чего может стать целостное представление о неоиндустриальном векторе развития России. Это представление, овладев сознанием народа, может стать спасительной внутренней силой масс, позволяющей выйти из тупика безыдейного существования в информационном обществе консьюмеристской цивилизации.

Наука вызревает неравномерно

Донаучное идеалистическое мышление представляло себе общество, в котором вектор изменения задавался идеалами великой личности. Соответственно, буржуазная идеология Просвещения активно рассуждала на тему о «роли личности в истории», имея в виду великую личность, стоящую над обществом. Такой дискурс, подвергнутый критике в марксовых «Тезисах о Фейербахе», сохраняется и сегодня в более простой форме идеалистического, психоаналитического, биополитического представления истории, когда любые социальные процессы выводятся и исключительно из воли и сознания людей. Правда, деградация социальной философии до уровня социологических теорий среднего уровня и соответствующих эмпирических исследований привела к упрощенному представлению об обыденности и повседневности человеческой жизни, из которой и исходят импульсы социокультурной динамики. В результате, мы под видом культурных практик и их штудий повсеместно наблюдаем постмодернистские исследования – экономики и культуры повседневности, габитуса, габитус-китча - в широком диапазоне от изучения истории великого продуктового обмена в исторической школе «Анналов» до упрощенных работ по социологии моды. Таковы истории мужского берета, сигары, анализ возникновения моды на грубошерстное пальто.

Между тем научный дискурс еще только возникает по мере появления неоиндустриального общества – и каждый раз при проявлении человеческих сущностных сил в новую эпоху человечество создает устойчивый континент науки. Наука, повторим, вызревает неравномерно. Она зреет быстрее в области естественных объектов исследования. Поэтому естественные науки прорастают достаточно быстро: древние греки создали первый континент математики, основанный на наглядном мышлении и отвлечении от чувственной стороны предметов. Физика как второй континент человеческого научного знания была создана в Новое Время и стала наукой буржуазного индустриального общества в тот момент, когда перешла от образа «теплоты» к понятию «температуры» с ее таксонами и измерениями.

Третий континент был создан К. Марксом, который подобно Ч. Дарвину, сумевшему превратить биологию в науку и найти закономерности в эволюции живой природы, положил конец взглядам на общество как на хаос сталкивающихся сил и волей, и обнаружил объективные закономерности социального развития, вытекающие из материалистического понимания истории. Очередная попытка создания четвертого континента психологии была предпринята З. Фрейдом и оказалась сомнительной и научно-неверифицируемой вследствие того, что не могла быть приложена ко всем человеческим обществам, а потому осталась на грани терапии, экспериментального шаманизма, поскольку обращалась к нижним сферам человеческой жизни. Выяснилось, что личность – не совсем зрелая научная конструкция, нехватка научного дискурса оставила теорию личности в экономике в состоянии незрелой идеологии.

И К. Маркс за неимением времени и стоя перед необходимостью разработки научной концепции социальной революции пролетариата как универсального эмансипатора человечества, был вынужден оставить для будущих исследователей, перспективу разработки социально-психологической теории классов и личности, основы которой он заложил в своих ранних трудах. Эти труды были неизвестны ни В.И. Ленину, ни И.В. Сталину. С этими трудами был не знаком рано умерший А. Грамши и погибший в нацистской оккупации Ж. Политцер. В поздних трудах К. Маркс переходит к изучению классов и идеологических аппаратов государства, создавая тем самым основы целостного научного понимания социально-экономического процесса.

Марксизм изначально имел две формы

Первая, ранняя форма марксизма К. Маркса - еще ненаучная и антропологическая концепция «Экономическо-философских рукописей 1844 г.» - построена по модели «ореха» (схема «Гегель в Фейербахе»). Она изобилует чуждой зрелому марксизму терминологией из области психологического анализа общественных отношений, вроде «отчуждение», «личность», «человек». После «эпистемологического разрыва 1848 г.» (термин Л. Альтюсера) марксизм стал пользоваться понятиями: «эксплуатация», «индивиды как суппорты социальных отношений», «классовые индивиды». Сама теория «товарного фетишизма» в первом томе «Капитала» стала остатком прежнего ненаучного антропологического крена, экивоком и заигрыванием с гегельянщиной. Второй формой марксизма – зрелого и научного, где отсутствует проблематика личности – стали подготовительные рукописи к «Капиталу» и последующие труды К. Маркса и Ф. Энгельса. Встать на точку

зрения признания марксизмом трудов раннего К. Маркса – значит стать последователем Р. Гароди, отвергнутого за ревизионизм Французской коммунистической партией еще в 1966 г. Уже в конце XX века Р. Гароди завершил свою творческую эволюцию в обличи модернизированного мусульманина. Перестройка СССР и перестройка в СССР начиналась с крена в рассуждения об общечеловеческих ценностях, личности, ее новом мышлении и правах человека, использованных западными спецслужбами и манипулируемыми диссидентскими группами.

Мысль о том, что классовая борьба рабочих приведет к свержению господства буржуазии и власть возьмет в руки пролетариат, потрясает мир до сих пор вплоть до гамбургских антиглобалистских выступлений против G20, а сам процесс формирования пролетариата в класс и завоевания им политической власти может стать целью и смыслом жизни передовой интеллигенции. Западные – историцистская, впоследствии еврокоммунистическая (А. Грамши) и структуралистская (группа Л. Альтюсера) – версии марксизма в XX в. настаивали на том, что диктатура осуществляется через гегемонию класса и через идеологические аппараты государства. Сталинизм подорвал саму веру в марксистский проект. Вспомним, что замена диктатуры пролетариата диктатурой номенклатуры, разоблачение культа личности и его последствий XX съездом КПСС поставили левых интеллектуалов Запада, особенно в Италии и Франции, в трудное положение: трудно было противостоять тогдашнему гуманистическому «экзистенциалистскому прибою» и иным формам штурма марксизма буржуазной идеологией демократии и прав личности.

В условиях десталинизации и разрушения социализма обычно господствует донаучная идеология молодого К. Маркса

История XX века показывает, что в условиях десталинизации, когда проблемы морали и политики выходят на первый план, в общественном сознании начинает господствовать идеология молодого К. Маркса. Она может временно заменять теорию экономической жизни, отвергая догматизм сталинизма. Однако XX съезд КПСС, псевдомарксистски объяснив нарушения социалистической законности и отнеся культ личности к надстройке, внедрил само «сердце буржуазной идеологии» (гуманизм) в рабочее движение и в обновление социализма, что заставило творческих марксистов прибегнуть к испытанному оружию - философии. Сталинские преступления на самом деле - это не отклонения и деформации социализма, но продукт продолжающейся классовой борьбы и неизбежность хода истории. Необходимо пре-

образование практики масс в философские тезисы. Центральная задача здесь - критика гуманизма, ликвидация кантианского наследия путем устранения понятия субъекта. Именно поэтому вслед за удалением ревизионистской модели гуманизма из марксистской теории должно последовать ее выбрасывание из практики.

Гуманистический перелом в общественных науках привел к появлению новых марксистов, исходивших в своих построениях из тезиса о тождестве личности и общественных отношений. Такая радикальная социологизация образа человека призывала к изучению потребностей человека и провозглашала вслед за Рукописями 1844 г. грядущее торжество наиболее полного удовлетворения растущих потребностей советского народа и всесторонне развитой личности. Вся хрущевско-горбачевская сугубо материалистическая перестройка исходила из необходимости демократизации для построения «социализма с человеческим лицом» и потому была целиком навеяна работами раннего К. Маркса с его идеологией человека и воспеванием потребностей как скрытой и интимной формы существования общественных отношений в структуре личности.

По отношению к образу социализма позднего Маркса-Ленина-Сталина такая перестройка объективно была ревизионизмом, а ее деятели - ренегатами. Их ренегатство проявилось в полной мере в свертывании перестройки, разрушении реального социализма и приватизационном расхищении общенародной собственности сформировавшимися потребностями правящих материалистов – выходцев из партийного и комсомольского аппарата. В этом наглядно проявился вред гуманистического тумана мировоззрения раннего К. Маркса, узурпированного коммунистическими бонзами и протезированными ими приватизаторами.

Критика теорий постиндустриального общества и генезис неоиндустриализма

Критика теорий постиндустриального общества (но не самой практики постиндустриального развития стран первого мира, которая рассматривается как единственно возможная), идет по двум линиям. Первая: масштабы распространения и, главное, роль процессов развития нового качества социума сильно преувеличены. Бум информационных технологий, сильно преувеличенный проект так называемой информационной экономики, резкое возрастание роли элиты профессионалов в жизни общества характерны лишь для «золотого миллиарда». Но даже там, в странах первого мира, радикальных, качественных изменений в природе рыночной буржуазной экономики, гражданского

общества и homo economicus не происходит, и потому основные постулаты прежней обществоведческой теории остаются актуальными.

Вторая линия критики идет, поскольку убедились, что на практике рост информационных технологий ведет к прямо противоположным процессам: упрочению транснациональных корпораций и рынка в экономике, правых - в политике и идеологии, в результате эта линия приходит к постмодернистскому взгляду на рассматриваемые процессы. Утверждается, что прогресс информационного общества (общества профессионалов) есть реальность: она может дать и дает определенные преимущества одним и может принести и приносит проблемы другим, а потому описывается по-разному в рамках разных парадигм.

На самом деле постиндустриальные технологии и доминирование творческой деятельности, связанной с самореализацией человека в деятельности-общении, есть проявление умирания эпохи доминирования материального производства. Глобальная власть капитала сегодня предполагает, во-первых, тотальный, проникающий во все поры жизни человека, рынок. Причем это не рынок свободно конкурирующих атомизированных предприятий, а тотальный рынок как пространство борьбы гигантских сетей, центрами которых являются ТНК. Мы все - работники, потребители, жители - становимся полурабами этих борющихся между собой пауков и их паутин, превращаясь в мещан-потребителей. Именно поэтому столь понятен для масс лозунг антиглобалистов «Make capitalism history».

Во-вторых, гегемония капитала ныне - это преимущественно власть виртуального фиктивного финансового капитала, «живущего» в компьютерных сетях. В-третьих, глобальная гегемония капитала ныне предполагает не просто подчинение наемных рабочих через куплю-продажу рабочей силы, но и целостное подчинение личности работника. Творческий потенциал, талант, образование - вся жизнь человека-профессионала присваивается современной корпорацией и не только в «первом мире».

Вот почему ключевой проблемой прогресса человеческого сообщества в XXI в. становится освобождение творческой деятельности от форм, которые ей навязываются в превратном секторе, выдавливание этого сектора и использование высвобождаемых ресурсов для прогресса креатосферы - мира культуры, общедоступной творческой деятельности и, соответственно, сфер, в которых создаются культурные ценности, идет процесс формирования, воспитания, обучения и развития человека как свободной, всесторонне развивающейся личности.

Господствующая ныне модель постиндустриального развития, использующая высвобожденные высокими технологиями ресурсы для

разбухания превратного сектора, генерирует собственные пределы, обостряя глобальные проблемы, отчуждая большинство от возможности участия в сотворчестве и создавая предел собственному развитию.

Те теории постиндустриального (информационного и т.п.) общества, что лишь констатируют эти процессы, не ставя даже вопрос о возможности и необходимости альтернативы, по сути, оказываются не чем иным, как апологетикой той господствующей социальной силы, которая обеспечивает именно такую модель. Российское общество из индустриального превращается в постиндустриальное, которое на поверхности социального взаимодействия выглядит как информационное. Это социокультурное изменение выводит на первый план духовные показатели жизни - количество и качество производимой и используемой информации.

Смысл информационной культуры и социальные ощущения четвертого порядка

В информационном обществе начинают складываться сложные социальные чувства, вытекающие из «ощущений четвертого порядка». Ощущения-точки, ощущения-цепочки, ощущения-цепочки составляют ощущения первого порядка, реализуемые в традиционном обществе [1]. Ощущения второго порядка и информационные ощущения третьего порядка интегрируются в социальные чувства ощущений четвертого порядка.

В связи этих двух социальных явлений - информации и культуры - образуется новый конструкт под названием «информационная культура». Информационной культуре можно дать первичное определение как качественного состояния системы производства, распространения, потребления социальной информации в обществе, как набор умений и навыков личности оценивать, потреблять, усваивать, передавать социальную информацию по межличностному, групповому и массовому коммуникативным каналам.

На наших глазах человечество вступило во взаимозависимый мир, который можно понять и изучить, только рассматривая его в многомерном пространстве, учитывающим такие составляющие, как цивилизация, культура, информационная среда, мировоззренческие парадигмы, сознание человека. От того, как развивается каждый из этих векторов на российской культурной почве, зависит взаимосвязанное насыщение духовностью сознания человека или происходят драматические изменения, кризисные явления, характерные для современной личности. Эти изменения порождают потребность в исследовании и анализе процессов влияния информационной среды на

культуру личности и ее трансформацию в кризисной социокультурной динамике. Социально-философский анализ социальных систем позволяет не уповать на поиск случайностей или сводить все к личностному фактору [2]. Материалистическое понимание общества исходит из обнаружения исторической необходимости, которая пробивает себе дорогу через множество случайностей. Это понимание исходит из того, что за последние столетия управленческие технологии настолько развились, что не нужна конспирология для того, чтобы найти скрытые и общие причины многих социальных явлений.

Управление человеческим сознанием в инфосфере XXI века

Сегодня управление человеческим сознанием в XXI в. происходит в инфосфере, наполненной информационными компьютерными технологиями и инфраструктурой телекоммуникаций. При этом всеохватность, сложность и сетевой характер являются решающими условиями создания информационной базы манипулирования информационных компьютерных технологий и инфраструктуры коммуникаций. Возникла «инфосфера» - она стала слишком глобальной и системной, чтобы какая-либо группировка могла ее контролировать, и она вышла из-под управления государства. Мультимедиа-система, посредством которой личность вступает в отношения с инфосферой, строит новую символическую среду. Она делает виртуальность нашей реальностью. Средства манипулирования сознанием структурируют социально-психологический контекст жизнедеятельности человеческого сознания. Этот контекст становится воздухом свободы при формировании вектора постиндустриального развития. В СССР господствовало чистое языковое принуждение и у власти были философы.

Как утверждает Б. Гройс, все было так, как должно было быть, как объясняла философия. Он пишет: «Советский Союз, действительно, представлял себя как государство, в котором вся власть принадлежит философии. Легитимность коммунистического руководства определялась в первую очередь тем, что оно репрезентировало определенное философское учение – марксизм-ленинизм. Другой легитимации это руководство не имело. Поэтому философствование было его первой обязанностью» [3; с. 42]. Но ведь то же самое происходит в буржуазном обществе – там господствует западная либеральная философия, которая задает права и свободы или несвободы людей и народов. Гройс пишет, что после распада Советского Союза никакой общественный договор не действовал, и как на диком Западе ничью ответственность нужно было срочно поделить: «приватизация оказывается,

таким образом, столь же искусственным политическим конструктом, как и государство. То же самое государство, которое некогда провело обобществление собственности, ради построения коммунизма, теперь организовало ее приватизацию, чтобы построить капитализм» [4; с. 119].

Возвращение России в историю означает, что лидером этого процесса становится не государство, выполняющее заказы различных классов (вначале – четвертого сословия, а через 70 лет – нарождающегося третьего сословия), а сама самая пострадавшая от распада материального производства цивилизация – русская цивилизация, которая в своем кризисном развитии переходит на рельсы постиндустриализма. Этому процессу соответствует возвращение людей и их нематериальной практики в социальную теорию как важнейших агентов социальной трансформации постиндустриального общества. И здесь мы переходим на совершенно иную почву социально-психологического, а не социально-философского анализа столкновений техногенных и антропогенных личностей в рамках русской человеческой цивилизации и наркоцивилизации Запада [5].

Завершилась четвертьвековая история наивных попыток вписаться в мировую цивилизацию, вернуться на столбовую дорожку мировой культуры путем введения так называемого «нового мышления», перехода на общечеловеческие ценности, под которыми на самом деле оказались скрыты либеральные ценности западного общества, подготовленные для экспорта в развивающиеся страны. Достаточно указать на знаковую и упрощенную работу советника последних генеральных секретарей ЦК КПСС Ф.М. Бурлацкого «Новое мышление» [6]. Возвращение России для западных политологов имеет совершенно иной смысл, чем тот, который мы вносим в нашей статье. «Ведущий политолог посткоммунистической России» калифорнийский профессор Д. Тризман десятую главу своей книги называет «Россия, которая вернулась», и именно это он называет концом оригинальной и неповторимой русской истории [9]. Мы считаем, что происходит возвращение России в ее собственную и мировую историю, а потому начинается подлинная история человечества, завершается его предыстория. Тематика возвращения в историю имеет прямое отношение исключительно к историческому мессианскому лидеру мировой цивилизации - России. Китай (Поднебесная) никогда так не ставил вопрос о траектории своего исторического развития, напротив, Индия ставит вопрос о своей идентичности отдельно от мировой истории. Индийские философы ставят вопрос о преодолении внутреннего сепаратизма и о противостоянии «нашей культуры» и «их культуры» [7; с. 120].

Неоиндустриализм как новый большой проект России и человечества

В условиях общего кризиса постиндустриального общества и перехода к неоиндустриальной цивилизационной динамике - третьей модели социализма - должны быть разработаны и обоснованы принципы теории управления социокультурной динамикой через управление сознанием общества. В общественном сознании на поверхности доминируют образные ряды, обеспечивающие визуальные формы межкультурных коммуникаций. Эти формы еще не творят человека, они делают его цивилизованным социальным животным и закрывают в предыстории человечества. Выход в историю предполагает прорыв к массовому научному теоретическому сознанию и сохранению в новой форме культурного наследия народов.

Мы уже отмечали, что марксизм К. Маркса имеет две формы – обе использовались в ходе цивилизационных трансформаций России. И это были не языковые игры постмодернизма. Вменяемый советский человек в 1934 г. прекрасно понимал кинематографический и глубоко-жизненный вопрос крестьянина, адресованный Чапаеву: «Василий Иванович! Ты за кого – за большевиков али за коммунистов?»

Сегодня в 2017 г., похоже, что после короткого «оверштага» история вновь собирается развиваться по Марксу, то есть двигаться в направлении коммунистической организации общества путем преодоления частной собственности. В глобальной доминации капитала поднимаются силы, готовящиеся к третьей исторической попытке построения социализма. Для реализации этого процесса необходимо научное мировоззрение.

Россия как исторический культурный регион в социокультурном диалоге Восток-Запад становится сегодня перед важнейшей практической задачей сохранения своего наследия. Она, говоря словами ряда исторических персонажей, «сосредотачивается», а потому стране и каждому российскому гражданину нужен Большой проект с большим историческим и политическим смыслом. Только в этих условиях Россия сохранит и приумножит свое культурное наследие.

В условиях признанного краха политики мультикультурализма, на фоне обнаружения деструктивной роли либеральной идеологии западной толерантности и политкорректности проблемой нашей страны является сохранение инвариативности общекультурного наследия и возрождение культурно-нравственных ценностей современного национального государства и нового гражданского общества. Очевидно, что для упрочения лидерства в современном мире наша страна нуждается в разработке и обосновании теоретико-методологических принципов сохранения культурного наследия, теории управления социо-

культурной динамикой на фоне общего кризиса постиндустриального общества и перехода к неоиндустриальной цивилизационной динамике – третьей модели социализма. Особенно острым при политическом конструировании будущего оказывается для России национальный вопрос – конституционная реформа с целью переименования элементов административного деления, различение государственной принадлежности и национально-культурного состояния. Именно эта проблема встала во весь рост в центре внимания всех участников избирательной компании, политических партий страны уже осенью 2011 г.

На первый план выходит проблема теории общей модернизации общества, его отрыва от архаики, что может получить удовлетворительное разрешение при помощи выработки модернизационных механизмов культурной трансляции ценностей и артефактов, адекватных культурному коду нации. Важнейшей практической задачей сохранения основополагающего культурного кода становится политический контроль за чужими культурными кодами, пресечение попыток диалога и преодоление мифологемы толерантности. В конечном счете, для лидирующих наций планеты на первый план выдвигается вопрос о формировании концепции качества жизни как качества традиционного человеческого потенциала и нового качества рабочей силы для неоиндустриального общества.

Может быть по-новому поставлен вопрос об открытии эффекта социокультурного действия культурного потенциала русского человека в XXI веке как стратегическом ресурсе модернизации страны и новой формы реализации «русской идеи» адекватной глобальному миру. Поскольку сегодня «русская идея» реализуется первоначально в альтернативной истории – в паранаучных разработках и фантастической литературе русских авторов о возможных путях модернизации, в литературе о «попаданцах», постольку начинается не только социальное, но и интеллектуальное расслоение российского общества: часть общества выражается в интеллектуальной блогосфере, другая часть жаждет чудес в поклонении поясу Богородицы. Интегрально в реальности под модернизацией понимается неоиндустриальный выбор развития, противоположный олигархическому пути экстенсивного распила государственных средств. В связи с этим нами ставится вопрос, что «Иное дано» - исторически России задан не западнический постиндустриальный вектор развития, но неоиндустриальный путь прорыва в будущее.

В России единственным источником власти является многонациональный российский народ. Требуется эффект перехода от правых реформ к их следующему этапу - «неоиндустриальному», вбирающе-

му в себя позитивные черты предшествовавших формаций, использующему весь накопленный историей культурный потенциал и специфическую ментальность русского народа. Следует сделать вывод о том, что сохранение культурного наследия в новых политических формах межкультурных коммуникаций должно быть подчинено достижению новой цели развития – качеству жизни, формированию культуротворческого потенциала человека. Возникает необходимость создания культурного проекта – новой народной мечты как народной идеи о качестве жизни. Необходимость такого Большого проекта задается нуждой в захватывающем в первую очередь молодежь социальном мифе – эффекте действия интегральной утопии и социальной науки, достойной неоиндустриального общества.

Важнейшей неоиндустриальной ценностью в условиях агрессивного мондиализма оказываются знания народа, природная сметка и инженерный гений этноса. Поскольку Россия не в состоянии приобрести машины и программы постиндустриальной терминальной стадии развития Запада, отечественным инженерам предстоит создать новые машины и открыть новые научные принципы для неоиндустриальной эпохи, задающие новое неоиндустриальное качество жизни. Стало очевидным, что количественные изменения западной контрнаркосекскультуры – эта мутация культурной парадигмы в 60 гг. XX в. уже привела к деструкции качества жизни, на которое мы более не можем равняться как на устаревшую модель культурной динамики в социальном государстве еврасоциалистического типа. Эта деструкция образовала феномен постсовременной истории и постмодернизма в культуре, в которых как в королевстве кривых зеркал, все наоборот.

Проектирование будущего и конструирование идентичности – задачи прикладного обществознания

Для России сегодня речь идет о создании собственного качества жизни, формируемого в созидательном труде миллионов граждан в едином порыве и в соответствии с новым обликом нашей русской национальной идеи персоналистского социализма, которую в наиболее общем виде следует сформулировать так: «За наше свободное качество жизни на основе неоиндустриализма!» Возвращение России из тупика постсовременности и соответствующего ей постиндустриализма предполагает активизацию энергии масс русского народа. Поскольку Россия олицетворяет собой государственное единство русского народа с другими народами российской федерации, государствообразующая роль русских должна состоять в просвещении, образовании, научных разработках и создании неоиндустриального качества жизни.

Для нового качества жизни нужна единая социалистическая Россия.

Проектирование будущего и конструирование духовной идентичности вписано в наши дни в общую тематику цивилизационного анализа эволюции современного общества: от постиндустриального состояния общества так называемой «третьей волны» (А. Тоффлер) через информационное общество к «обществу знаний». Вводимая нами категория «неоиндустриализма» позволяет впервые в отечественной и зарубежной науке поставить вопрос о научной неполноценности и практической несостоятельности навязанной не столь давно нашей стране футурологической неолиберальной и неоконсервативной парадигмы: разрушительной неомальтузианской идеологии устойчивого развития, квазимарксистской идеологии постиндустриализма, американо-канадской маклюэновской мифологии информационного общества, утопизма евроконструкта «общества знаний».

Переход России из мира количества, задающего параметры качества постиндустриальной цивилизации Запада, в мир качественного изменения и прорыва в неоиндустриальное цивилизационное измерение, предполагает обращение к внутренним ресурсам традиционного русского мироустройства. Введенное прежде нами в научный и административный оборот понятие «Качество жизни», впоследствии в 2006-2011 гг. понятие «Неоиндустриализм» и «Вторая индустриализация России», позволили запустить матрицу Конституционной реформы РФ для активизации культурного потенциала русского народа как стратегического ресурса комплексной Модернизации России. Эта реформа и составляет суть модернизации, она позволит РФ превратиться в историческую Россию.

Мировой опыт показывает, что в глобальной истории складываются интеллектуально-сакральные центры как топосы генезиса новых людей, идей, пространств. Исторический опыт одной лишь России со своей стороны показывает, что перенос столицы всегда был связан с оформлением новой государственности - таковы были Киевская Русь, Северная Русь, Русь московская, Петровско-Романовская империя, Советский Союз. Лишь демократическая Россия эпохи Ельцина и его реформаторов-последователей не сменила столицу и даже не переименовала ее, подобно слабому правлению Николая II, все же переименовавшего Санкт-Петербург в Петроград. Перенос столицы каждый раз заново решал «русский вопрос» в соответствии с принципами «русской идеи» - соборностью, геополитической любовью к пространству, идеалами справедливости. Сегодня русский народ даже не фигурирует в Конституции РФ, подобно тому, как прежде он назывался в партийных документах эпохи образования СССР не иначе как

«бывшая господствующая нация», от великодержавного шовинизма которой необходимо раз и навсегда защитить угнетенные народы.

Западные политики и дипломаты, сравнивая современную Эрэфию с Турцией - осколком Османской империей, полагают, что Россия при всем к ней уважении, утратила статус великой державы. Действительно, впервые с XVII в. Московский округ стал пограничным, а столица РФ перестала быть столицей Союза, оказавшись центром нового временного государственного образования с Конституцией, о легитимности которой все два десятилетия продолжаются споры.

В этих условиях возникает объективная потребность в переносе столицы в глубь страны, что, несомненно, целесообразно при курсе на неоиндустриализм. Еще в 1915 г. В. Семенов-Тянь-Шанский, сын знаменитого путешественника, указывал на необходимость преодоления главного недостатка русской континентальной системы владения - растянутости территории и деления ее на развитой центр и отсталую колониальную периферию. Единственный выход в сохранении территориальной целостности России – «подтянуть» географический центр территории до той же плотности населения и уровня экономического развития, которые сложились в историческом центре. Из двух путей - радикального и реального (последний связан с развитием в азиатских владениях «колониальных баз») ныне история нам оставила только один - перенос столицы в Екатеринбург, Тобольск, Новосибирск и т.п. Такой способ применялся Петром I, использовался он и В.И. Лениным, сегодня Россия вновь требует великого человека с огромной государственной волей - ему предстоит приступить к восстановлению единого геополитического пространства новой России в его естественных границах.

Между тем, европейское развитие на протяжении последних столетий разделяло Россию как Хартленд, сердце мира, и Европу посредством возникавшего всякий раз по-новому «санитарного кордона». После религиозной Реформации Вестфальская система международных отношений и безопасности закрепила формирование в Европе «государств-наций», Венская система межгосударственных отношений завершила итоги национальных буржуазных войн, Версальская - итоги первого передела мира между империалистическими державами. Потсдамская - оформила результаты второй мировой войны. Беловежская - завершила итоги краха биполярного мира и исчезновение одной из двух сверхдержав. Мировые интеграционные процессы берут верх над раздробленностью нового международного устройства. Ныне бывший санитарный кордон нуждается в том, чтобы стать евразийским трансконтинентальным коридором развития, пронизываю-

щим евразийский континент от Германии до Урала. Объективные потребности прорыва Германии как ведущего европейского государства к природным и интеллектуальным ресурсам России, необходимость для России немецкой цивилизационной рамки приводят к формированию единого межгосударственного союза народов. Эта германо - австрийско - русская ось объективно предполагает возникновение новой русской столицы, обеспечивающей единство российского геополитического пространства от Тихого океана до Ла-Манша.

Постсоветская Россия как новая индустриальная система

Советская индустриализация спасла мир от фашизма, создала СССР, оформила первую историческую версию социализма. Об этом свидетельствует не только историческая фактология, но и вся наглядная агитация, четко прочитываемая на групповых и индивидуальных фотографиях 20-30 гг., хранящихся в архиве моей семьи. Мой отец, вначале учитель математики, потом директор школы всегда снимался в сельских и городских школах на фоне плакатов, графиков выполнения пятилеток. 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. Опора на эвристические концепции Н. Кузанского и В.И. Вернадского изначально составляла основу работы знаменитого Московского методологического кружка интеллектуальных противников исторического пути советского народа. К этим двум «священным именам» для «методологического движения» следует добавить имена Г.П. Щедровицкого и П.Г. Кузнецова.

Известно, что кружок свернул с колеи служения народу и стал основой уничтожения советского государства. Так, со ссылкой на историческое исследование В.Н. Макаревича, С.Г. Кара-Мурза рассказывает о возникновении в 1952 г. Московского методологического кружка, основателями которого были А.А. Зиновьев, М.К. Мамардашвили, Б.А. Грушин, руководил им хорошо знакомый мне Г.П. Щедровицкий. Все обсуждения записывались на магнитофон и затем распечатывались на пишущих машинках (за 40 лет в методологических кружках скопились сотни томов машинописных материалов семинаров и игр) [8]. Написаны они были намеренно усложненным, методологическим «птичьим» языком. Методологическое движение не представляло собой какой-то реальной оппозиции политическому режиму. Скорее, оно проводило подспудную кропотливую работу, готовя пе-

ремены». Иначе говоря, создавали идейно-теоретическую почву для будущей контрреволюции, которая начнётся втайне с приходом Горбачёва и Яковлева, а потом развернётся открыто и крайне агрессивно. Так академические «игры» и «птичьи семинары» переплавились в контрреволюцию, отбросившую не только СССР, но и весь мир к варварству и дикости.

Сегодня, в начале III тысячелетия, классическое мышление вновь открывает возможности определения перспектив и организации развития постсоветской России как новой индустриальной системы, использующей все стратегические формы расширения производительных сил: включение скрытых возможностей сложившейся в советский период образовательной системы, широкое образование взрослого населения, формирование мировоззрения народа, ограничение вакханалии медиа-концернов, преодоление энтропийных тенденций деградации массового сознания, а также расширение работы гуманитарных научно-исследовательских институтов.

Разработка концепции неоиндустриальной системы в отличие от западной концепции постиндустриализма нацелена на теоретический и практический отрыв как от нынешней разрушенной производительной системы, так и от советской экономико-политической модели потребного социума будущего. Нашему народу уже известна позиция либералов-западников, полагающих, что только активная монетаристская политика в интересах богатого меньшинства и, связанные с ней финансовые манипуляции, могут спасти Россию. Либералы тем самым в антидемократическом духе оправдывают колоссальные потери промышленности, народонаселения, образовательных учреждений и научных институтов страны. Именно такое понимание называется советником президента РФ академиком РАН С.Ю. Глазьевым в духе решений ООН «геноцидом».

Вторая позиция связана с работой так называемых «крепких хозяйственников», направленных на разработку новых программ. Это нелиберальная и нереформистская установка. Однако она не отвечает на вопрос о том, как следует строить всю систему жизнеобеспечения постсоветской России. В сущности, данная позиция стремится вернуться к старой советской индустриальной системе, поскольку надеется на взятие в руки реальной политической власти для претворения в жизнь выработанных идей. При этом забывается, что само население России нуждается в понимании миссии страны в мире, в создании новой системы отношений между научной, образовательной и индустриальными системами страны, выполняющей функцию континента Евразии.

Третья позиция носит технологический характер. Она исходит из того, что современный промышленный комплекс страны возник исторически и тесно связан с двумя другими системами – образовательной и научной. Существует единый промышленно - образовательно - научно - исследовательский комплекс, компоненты которого не могут быть в ходе «открытого заговора» произвольно и по отдельности реформированы в качестве очередного «апгрейда» в духе информационного постиндустриального общества, нацеленного на финансово - информационное развитие.

Четвертая позиция преимущественно связана с процессом инновационного развития науки, образования и промышленности. Постиндустриалистское понимание постсовременности полагает, что так называемое «информационное общество» целиком строится на высокой технологии и компьютерах. Действительной же задачей для настоящих реформаторов оказывается соединение информационных технологий с индустриальным производством и машинным парком в целях образования передовой промышленной системы городского типа. Новый тип промышленной организации строится в зависимости от передовых научных технологий, структуры подготовки и образования рабочей силы.

Возможны три типа проектов развития российской социальности в контексте динамики единого комплекса. Первый тип проектов основан на традиционных отраслях промышленности и может быть назван консервативным вектором, замораживающим отсталость. Второй тип направлен на создание новых форм промышленности и таких ее отраслей, которые ныне находятся в эмбриональном состоянии в лабораториях по оптоэлектронике, лазерной технике и выращиванию кристаллов, созданию умных роботов. Третий тип ориентирован на создание метапромышленности как основы метаэкономики, связанной с циклами инновационной деятельности в рамках корпоративных университетов и технопарков. Все это позволит обнаружить реперные и бифуркационные точки в советском индустриальном комплексе в качестве опоры развития технологических инноваций XXI в. Источники развития извлекаются при таком развитии событий из сферы человеческого потенциала как важнейшего отечественного интеллектуального ресурса – мышления и образования. При этом предполагается использовать единственный критерий развития – физическую экономику, экономику производства потребительских товаров и услуг. Какое же знание необходимо в такой интеллектуальной ситуации? Прежде всего, это знание в области предвидения будущего развития.

Необходим «Новый Манхэттенский проект»

Комитет политических действий Л. Ларуша издал в 2016 г. доклад «Атомная NAWAPA - начало экономики, основанной на энергетике управляемого ядерного синтеза». Речь идет о сверхприоритетной международной программе перехода к экономике термоядерного синтеза. В докладе [9] сообщается, что «международное сотрудничество для объединения творческих способностей и физических ресурсов для прорыва в области термоядерного синтеза - сильно запаздывающий шаг в эволюции человечества, в том же ряду, что и прошлые переходы от сжигания древесины к углю, затем нефти и природному газу, а затем и атомной энергии». В докладе отмечается, что «повышение плотности потоков энергии в экономике и возможности создания большей мощности на единицу площади потребует множества технологий, строительства объектов инфраструктуры и новых производств. Термоядерный синтез даст практически неограниченное количество энергии, ведь в одном литре морской воды содержится энергии столько же, сколько в трехстах литрах нефти.

С использованием термоядерного синтеза человечество войдет в область физики высоких плотностей энергии, где речь идет о термоядерных реакциях и плазме с плотностью энергии порядка 10^{11} Дж / см^3 - в миллиард раз больше, чем в аккумуляторе смартфона, а также о динамической взаимосвязи плазм, лазеров, термоядерного синтеза и реакций антивещества. Петаваттные лазеры сверхвысокой мощности могут генерировать чрезвычайно короткие импульсы излучения в 1000 раз большую суммарной энергии всей энергетической сети США.

Новая технологическая платформа даст жизнь самым разнообразным технологиям и экспериментальным установкам, связанным с термоядерным синтезом, от лазеров высокой мощности до ускорителей частиц, генераторов высокотемпературной плазмы, новых технологий применения направленной энергии. Эти технологии будут находиться в динамической взаимосвязи и дополнять друг друга в преобразовании всей экономической системы человечества, освобождая его от страха перед ограниченностью ресурсов. Для выхода на такой уровень развития нужна срочная программа сравнимая с Манхэттенским проектом или программой Аполлон, но в международном масштабе. Для глубоких преобразований потребуется время, но некоторые технологии термоядерного синтеза могут дать экономический эффект и относительно быстро».

Речь идет о том, что для обработки материалов и сырья можно использовать плазменные горелки с температурами ниже температур

синтеза, но вполне достаточными, чтобы резать и разделять материалы на элементы и изотопы. То есть, химические и ядерные «отходы» можно превращать в ценное сырье. Плазменные горелки могут стать трамплином для достижения самоподдерживающегося ядерного синтеза, который в свою очередь откроет возможность извлекать железо, медь, алюминий и многое другое ценное сырье практически из любого грунта, и перерабатывать ценное сырье, ныне скрытое на свалках. Ядерный синтез позволит создавать совершенно новые материалы с новыми свойствами, а также производить трансмутацию элементов. Термоядерный синтез подтверждает неограниченность ресурсов и отсутствие пределов роста. Широкомасштабное внедрение некоторых из этих технологий потребует работы поколений, но для того, чтобы они стали реальностью, работу нужно начинать сегодня. И первые шаги к созданию экономики на основе термоядерной энергетики ближе, чем кому-то может казаться». То есть России и миру необходим «Новый Манхэттенский проект», поскольку термоядерная горелка и экономика, построенная на термоядерном синтезе, снимают вопрос объявленных Римским клубом «ограниченных ресурсов» и связанных с этим кризисов.

Экономические революции и связанные с ними социальные революции смены общественно-экономических формаций становились возможными при переходе к более мощным источникам энергии. Освоение контролируемой термоядерной реакции становится одной из приоритетных проблем для человечества. Если начать эту работу сейчас, то на протяжении жизни двух поколений можно будет удовлетворить потребности в энергии и ресурсах растущего населения планеты. Человечество выйдет на новый путь, достойный его истинной творческой природе.

Неоиндустриализм и космос русского Севера

Важнейшим направлением социального, а не только технологического предвидения будущего, выступает предположение о выходе в космос – в космос микромира, космос физический и главное – в космос русского Севера. Речь идет об исключительно северно-уральском и арктическом направлении российского мультицивилизационного развития. После распада СССР в 1991 г. несомненна характеристика России как преимущественно северной цивилизации, а потому невозможно представить будущее страны без принципиально новой программы возрождения и освоения Севера, в том числе дальнего арктического Севера – нашего Заполярья.

Очевидно, что Россия не должна ни отворачиваться от Запада, ни

поворачиваться лицом к Востоку, ее курс в XXI в. – Норд-Ост. Российское Заполярье прирастать будет агротехнополисами и технопе-диаполисами, и возможно, техноандрагополисами. Идеи Вернадского о создании новых типов энергетического обмена и новых материалов в своем жизненном воплощении позволят создать достаточную для интенсивного развития плотность населения в доселе необжитых и невыносимых для жизни регионах.

Сейчас народы мира ждут спасения от катастрофы постиндустриального общества. Они нуждаются в избавлении от свободного рынка, информационной эры, от свободной торговли. Здесь необходимо применить силу и политическую волю – вернуться средствами стратегического планирования к развитию сельского хозяйства и промышленности, улучшению качества образования и повышению жизненного уровня. Локомотивом такого глобального неоиндустриального развития в общее и безопасное будущее объединенного человечества может и должна стать Россия. Только такое будущее может стать безопасным для настоящего, в любом ином случае нас ждет «футурошок» - столкновение с будущим в его наиболее монструозном образе постиндустриализма, возврат в прошлое кастового феодального общества социального неравенства, насилия и войн.

В странах индустриальной цивилизации «второй волны» их экономика чрезвычайно уязвима – особенно для многообразных ударов со стороны цивилизаций «третьей волны». Именно поэтому остро стоит вопрос обеспечения безопасности экономики таких обществ. В этих обществах вся жизнь замирает, если производство останавливается хотя бы на неделю. Буквально, индустриальная нация погибает без производства, а потому воспроизводство производственных отношений и самого способа производства представляет собой важнейшую задачу обеспечения безопасности, которую решают государство и его идеологические аппараты. При переходе в ранг цивилизаций «третьей волны» эпохи информационного общества зависимость общества от материального производства и ударов по нему – военных, идеологических, культурных, политических, кадровых - начинает сосредотачиваться в сфере услуг, производства знания, культуры, образования взрослых.

Иначе говоря, проблемы безопасности экономики перемещаются из базиса в надстройку общества, и начинают решаться специализированными социальными институтами именно в надстройке и средствами надстроечного манипулирования. Уточним, что и в цивилизациях «третьей волны», или в информационном обществе, обеспечение безопасности индустриальной экономики также представляет собой

важную проблему, но к ее решению добавляется задача обеспечения безопасности так называемой «новой экономики» - экономики услуг, игр, информации.

Идеологические аппараты государства в качестве гарантии экономической безопасности социального целого начинают обеспечивать в первую очередь бесперебойную работу именно этой сферы, в сущности, паразитической и вторичной, возникшей как продукт невозможности разрешить обычными средствами антагонистические противоречия между бурно развивающимися производительными силами и устаревшими производственными отношениями. Круглосуточная работа сайтов-тотализаторов рестлинга, порносайтов, трансляция спортивных состязаний, работа интернет-магазинов и всей системы электронных продаж создает наркотик, подстегивающий функционирование этого стратегического объекта – глобального Лас Вегаса постиндустриальной цивилизации. К цивилизациям «третьей волны» есть два пути: тупик, болотное марево западного постиндустриализма и неоиндустриальный вектор развития экономики, государственного, общественного регулирования производства и распределения, при котором в идеале свободное развитие каждого становится условием свободного развития всех, а отношения вещной зависимости и личной независимости заменяются на отношения свободной кооперации индивидов.

Неоиндустриальный вектор развития экономики, на который нацелена русская ментальность, сам исторический путь нашей Родины позволяет по-новому и вместе с тем в целом – традиционно, поставить вопрос о неоиндустриализме как национальной идее нового тысячелетия, магистральном пути общества в базисе, созидающем новую экономику – экономику безопасности всего народа. Такая экономика гарантирует сохранение суверенитета - государственной и культурной независимости народа, сбережение созданного русским народом в содружестве с другими народами Евразии единого, великого, тысячелетнего государства-нации. Именно поэтому нашей национальной идеей может и должен стать неоиндустриализм как развитие производства тонких технологий, формирование экономики знания как экономики безопасности и народосбережения.

В сущности, речь идет о начале движения страны от обеспечиваемой из последних народных сил безопасности стратегических объектов и технологий старой индустриальной экономики «второй волны» к неэкономике безопасности – экономике неоиндустриализма, гарантирующей государственное и территориальное единство России, ее лидирующее положение в мировом историческом процессе. В этом

процессе завершается предыстория человечества и начинается подлинная его история. Сегодня экономика должна становиться экономной не в старом смысле преодоления расточительности и бесхозяйственности, сбережения социалистической общенародной собственности. Экономность экономики в новом смысле означает ее функционирование в качестве условия национальной безопасности в постиндустриальном глобализованном мире. Неиндустриальная экономика – это «альфа и омега» новой эпохи, условие выживания национальной государственности, обеспечения территориальной независимости и государственно-культурного суверенитета.

В не столь далекие советские времена в программы правящей коммунистической партии обязательно входили определения основного содержания современной эпохи. Эти определения, как краеугольный камень, задавали строения программ правящей партии – таких программ было три. Горбачевское «новое мышление» и общечеловеческие ценности под предлогом толерантности определили современную эпоху как переход к ненасильственному миру, когда перестройка внутренняя гармонично совпадает с перестройкой международных отношений. Однако, благие пожелания и благоглупости наткнулись на реальную сложность и принципиальную неопределенность мира, подобно тому как команда «перестроиться» в армейском строю всегда вызывает вопросы – «как?», «по сколько человек?» и ведет к анархии.

Учеба и интеллектуальная подготовка научных кадров

Исходя из определения характера современной эпохи как эпохи перехода от предыстории к новому глобальному и более справедливому общественному устройству – начало подлинной истории человечества, и понимая, что основное противоречие эпохи между странами трансформирующегося индустриализма и развивающимися на собственной суверенной основе государствами-нациями пронизывают все сферы социальной реальности, исходя из понимания роли и места неиндустриальных Урала и России, следует прийти к выводу о том, что важнейшей опасностью для нашей эпохи становится реализуемая Западом утопия постиндустриализма и всемирного правительства – последовательного отказа от достижений индустриальной цивилизаций, принципа национального суверенитета и накопленного за индустриальную стадию когнитивного потенциала населения. В принципе эта простая мысль доказывается не парой фокуснических фраз, но всей совокупностью философских путешествий русского человека по свету на рубеже двух тысячелетий. Ловушка постиндустриализма означает

на деле деиндустриализацию самых значительных регионов планеты, и в первую очередь, говоря словами З. Бжезинского. Разрушение главного приза XXI века – Евразии, а также упадок жизненного уровня населения в соответствии с библейским пророчеством о четырех всадниках Апокалипсиса. Аналогичное опустошение уже захватывало Европу в XIV в. в период перехода к индустриальной цивилизации.

Идущее ныне развитие России по модели «модернизации вдогонку» в направлении так называемой «мировой цивилизации», этого зинovieвского «глобального человежника западнизма» на деле будет означать вступление нашей страны в мир количественного измерения западных качественных параметров уровня жизни, что обрекает нас на отсталость и утрату культурно-национальной идентичности в качестве страны «второй волны» перед сияющим обликом цивилизаций «третьей волны». На самом деле эти цивилизации оказываются воплощением многовековых устремлений феодальной финансовой олигархии и отбрасывают мир в состояние нового Средневековья. Использование концепции устойчивого развития для России по модели эколого-экономического развития представляет собой прямое следствие, вытекающее из угрозы постиндустриализма. Эта модель строится на идеалах агрессивного рыночного фундаментализма, отказа от государственного регулирования социума и представляет собой прямое удушение национальной экономики руками экологов, внедряющих международные двойные стандарты качества жизни и защиты среды обитания от человеческой хозяйственной деятельности. Этот научный антигуманизм олигархических группировок на деле означает геноцид населения и строится на предпосылках существования излишних человеческих масс, перенаселенности планеты и нехватки ресурсов. В сущности, это и есть четвертый Рим и конец предыстории.

Предпосылки формирования нового качества жизни для России начались, несомненно, с первого позитивного указа президента В.В. Путина об образовании Федеральных округов и включали в себя необходимость подавления всякого сепаратизма, в какой бы форме он не проявлялся: для нового качества жизни нужна единая Россия! А народу следовало бы ответить в третий президентский срок инициативой по созданию комитетов по развитию гражданского общества – новой советской власти. Необходимо, безусловно, соблюдать требования единого экономического пространства, ввести в ряд показателей не-оиндустриального развития вклад репродуктивного труда женщин в производство человеческого капитала, самоорганизоваться лицам интеллигентных профессий посредством отстаивания своих интересов в четырехсторонних комиссиях по расценкам труда во всех субъектах

федерации. Развитие России предполагает проведение экономических реформ в интересах народа, восстановление народной власти на местах, последовательное проведение демократических принципов выбора властей, всемерную поддержку православия и русского языка на всех территориях, подготовку к проведению конституционной реформы по формированию ряда крупных губерний по территориальному принципу. Именно так превратности XXI века будут преодолены и Россия на деле войдет в III тысячелетие как первая страна мира и преобразованный Четвертый Рим, унитарное могучее государство, лидер несовременности на основе неоиндустриализма.

А физические путешествия в новом постиндустриальном мировом пространстве позволяют нам понять, что без мощного воздействия русского менталитета поисков и строительства Рима в мире на широкие массы народов Запада, мало что изменится в нашей стране, во многом интегрированной правящими кругами ведущих держав в мировой закономерный глобальный процесс. В 20 гг. прошлого столетия И.В. Сталин поставил вопрос о главной задаче и главном звене. Он мог вслед за Н.И. Бухариным предложить развивать производство ситца и тканей, а мог предложить закупить западные пивные заводы с тем, чтобы в тяжелых условиях люди забылись и отдохнули, а не изнуряли себя учебой на рабфаке. Но вопрос вождем был поставлен верно: «кадры решают все», добавим, в эпоху исторических перемен. Сегодня учеба и интеллектуальная подготовка наших кадров должна вобрать все лучшее и индустриальное, что создало человечество. Такая учеба есть коллективный процесс изменения людей и изменения обстоятельств, а значит - революционная практика самопознания и познания.

Литература

1. Николаев А.И., Николаев И.В. Ощущения четвертого порядка. - СПб.: изд. И.В. Николаева, 2006.
2. Михайлов В.В. Социальные ограничения: структура и механика подавления человека. - М.: изд. ЛКИ, 2011.
3. Гройс Б. Коммунистический постскрипtum. - М.: «Ад Маргинем», 2007.
4. Гройс Б. Коммунистический постскрипtum. М.: «Ад Маргинем», 2007.
5. Баландин Р. Наркоцивилизация. Мнимая реальность. - М.: Эксмо, 2003.
6. Бурлацкий Ф.М. Новое мышление. Диалоги и суждения о технологической революции и наших реформах. М.: ИПЛ, 1988.

7. Amartya Sen. The argumentative Indian. Writings on Indian history, culture and identity. - London: Penguin books, 2005.
8. Кара-Мурза С.Г. Антисоветский проект. - М.: «Алгоритм», 2002.
9. www.larouchepub.com/russian

ЦЕЛОСТНОСТЬ ЖИЗНИ КАК ДУХОВНАЯ ОСНОВА РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ И ОБРАЗ БУДУЩЕГО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Сапов А.П.

С тех пор, как Самюэль Хантингтон реабилитировал в современном социально-гуманитарном дискурсе цивилизационный подход, выдвинув тезис о «столкновении цивилизаций» [1], ученые - гуманистарики – историки, социологи, философы, лингвисты – не могут не учитывать этот крайне важный аспект в своей оценке современной ситуации и тем более прогнозах на будущее. Все более настоятельной становится необходимость участия в диалоге культур, налаживания межкультурной коммуникации. Для нашей страны (и стран СНГ, ЕвразЭС) эта необходимость представляется весьма важной, учитывая традиционно непростые отношения Запада и России. Особенно актуальным это становится сегодня, когда Запад взял курс на изоляцию России (события в Украине и Сирии, вокруг наших границ – в Прибалтике, Грузии, Армении, Казахстане и Киргизии, мельдониевский скандал и т.п. события свидетельствуют об этом достаточно красноречиво).

Одним из важнейших здесь является вопрос о духовной идентичности, духовной основе того или иного народа, той или иной культуры, а значит, и о духовном состоянии современного человечества, состоящего из этих народов и культур. В частности, для нас сейчас самым важным представляется вопрос о соотношении духовных основ Запада и России, о тех идеях и ценностях, ориентирах и целях, на которых базируется и которые предлагает миру та и другая сторона.

В общем виде проблему можно сформулировать таким образом, что Запад, стоящий сегодня во главе мировой цивилизации, все более жестко ориентируется на *материальные ценности*. Россия же, казалось бы, призванная составить *духовную альтернативу* этой тенденции, пока что пассивно движется в фарватере, проложенном Западом. Однако сегодня многим это уже представляется неверной ориентацией [2]. Все больше у нас раздается голосов о необходимости отделить-

ся от западных ценностей, идеологии, ориентиров и вырабатывать собственную парадигму развития [3, с. 345 – 347; 4; 5, с.454 – 553; 6, с. 15 - 17].

Настоящая статья посвящена критическому рассмотрению современной духовно-культурной ситуации и тем тенденциям и ориентирам, которые присутствуют на Западе и у нас, в частности, образу будущего, вместе с методологией его достижения вырабатываемого внутри Русской культуры уже не одну сотню лет. Эта система идей, по мнению автора, могла бы не только лечь в основу национальной Русской идеи, о которой сейчас так много говорят многие, в т.ч. и Президент, но и служить духовной базой для межкультурной коммуникации и диалога с другими культурами. В статье предпринята попытка концептуализации данных идей, в первую очередь идеи синтеза противоположностей и перехода на более высокую ступень развития, т.е. базовых парадигмальных идей Русской культуры.

1. «Падение Запада»

XX век принес человечеству не только великие блага научно-технического прогресса, но и неисчислимы бедствия: мировые войны, революции, тоталитарные режимы, десятки миллионов жертв. Однако наше сегодняшнее, сравнительно мирное, «демократичное» время характеризуется бедой еще большей – духовной, нравственной деградацией, полным кризисом мировоззрения. Наиболее глубокие мыслители, от славянофилов и Герцена до Шпенглера и экзистенциалистов, заметили этот процесс, начавший ярко проявляться уже более 200 лет назад, и описали его наиболее характерные черты: массовое обмельчание сознания, нивелирование людей и идей, торжество серой пошлости, мещанства, эгоизма, узко-прагматических целей. Именно этот массовый процесс привел в XX веке к фашизму, тоталитаризму, мировым войнам, а сегодня его развитие вылилось в глобальные проблемы человечества: рост *бесцельности существования* и в связи с этим – количества психических заболеваний, массовой депрессии, наркомании, сексуальных извращений, гомосексуализма и педофилии, падение рождаемости на Западе; ничем не оправдываемый рост производства и потребления и связанные с этим гонка вооружений и экологический кризис; подчинение человека денежно-финансовой системе и технике, превращение его в «винтик» социального механизма – и угроза возникновения новой тоталитарной системы, но теперь уже в мировом масштабе, как результата глобализации и стандартизации общественной жизни, поведения и мышления. Особенно ярко современный кризис выражается в искусстве, в первую очередь в кино.

Сотни и сотни фильмов, наполненных самыми низкими страстями, разнузданным сексом и насилием, апокалиптическими ужасами и кошмарами, мыслью о полной гибели человечества, свидетельствуют о том, что с душой и мировоззрением у человечества, мягко выражаясь, что-то не в порядке. Главное – почти полностью утрачено понимание *первостепенной важности духовного мира в жизни человека*, что составляет коренную болезнь современного мировоззрения, основанного на материализме. На симптомы этой болезни и по сей день указывают наиболее прозорливые современные мыслители [7].

Современная Западная цивилизация, по инерции все еще идущая в авангарде мирового исторического процесса и пытающаяся так же по инерции навязывать всему миру свой образ жизни, свои представления о ней, свои так называемые «либеральные ценности», на самом деле больше не является мировым духовным лидером. Запад не дает больше миру высоких идей и образцов для подражания, он сам не знает «куда идти» и «что делать», у него отсутствует перспективное, стратегическое мышление. И не случайно в этом плане Ф. Фукуяма заявил о «конце истории» [8]: он выразил сегодняшнее мироощущение западного человека – мироощущение, все более распространяющееся на Западе. Этот «закат Европы» давно уже предвидели многие, в т.ч. и русские, мыслители, а О. Шпенглер в вышедшей почти 100 лет назад одноименной книге доказал это научно, фактологически и методологически, сформулировав более 20 общих признаков «заката» культуры и превращения ее в цивилизацию, имевшие место в истории всех без исключения культур [9, с. 163 – 173]. Относительно Запада и современной истории замечательно то, что Шпенглер предсказал даже те симптомы, которые появятся в будущем, т.е. в наше время и в дальнейшем. Назовем среди них важнейшие:

- дальнейшая урбанизация, угасание деревни, превращение городов в «мировые города», каменные колоссы;
- рост и глобализация техники и мировой финансовой системы;
- дальнейшая утрата духовности, идейности, обесмысливание жизни и перевод решения всех вопросов в формальный, схематический и юридический, уровень, схематизация, механизация, автоматизация и стандартизация мышления;
- разложение морали, искусства и т.д., психология «кочевника» без корней, усиление роли масс, «омассовление» (а отсюда, добавим, и вся индустрия СМИ, технологии манипуляции массовым сознанием);
- «цезаризм», постепенное усиление деспотизма, насильственности и аморальности политики и политиков, системы власти, при уве-

личении их мощи и общей глобализации; и мн.др.

Все эти признаки на определенной (поздней) стадии имели место и в античной, и во всех других мировых цивилизациях. Это исторический факт. Все они после 1800 г. стали нарастать и в Западной, европо-американской цивилизации [9, с. 189 – 200]. Ни один из них не исчез в «послешпенглеровский» период, все они только усилились. Всё это говорит о том, что Шпенглер поставил верный диагноз Западу. То, что до него интуитивно прозревали многие русские мыслители (Хомяков, Киреевский, Герцен, Данилевский, Леонтьев, Достоевский, Вл. Соловьев, Н. Федоров, Бердяев и мн.др.), Шпенглер доказал научно. Иначе говоря, кризис современной цивилизации не структурный, а, как сейчас выражаются, системный. Если же говорить точнее и вернее, то он – фундаментальный, связанный с самой судьбой Западной цивилизации. Она стареет и умирает. Духовно-душевная творческая сила там все более оскудевает. А значит, негативные явления будут нарастать.

Последние явления и события достаточно красноречиво об этом свидетельствуют. Развитие гомосексуализма и движения «фричайлд», массовые гей-парады, легализация однополых браков, суррогатного материнства для геев, ювенальной юстиции, связанное с этим разрушение семьи и падение рождаемости;

- усиление глобального господства мирового финансового капитала и ТНК, насаждение ими культа потребления и наслаждения и связанная с этим вакханалия рекламы, «жизнь в кредит» и т.д.;

- связанный с этим «цезаризм» США и НАТО в международной политике (Югославия, Ирак, Афганистан, Ливия, Сирия, Украина и т.д.) и ответное нашествие «варварской периферии» (выражение А. Тойнби) – беженцев – на Европу, которое неизбежно повлечет варваризацию жизни внутри нее;

- разложение мировоззрения («постмодернизм») и так же связанное с этим переформатирование всех ценностей; лавина фильмов и телешоу, разнуздывающих оба инстинкта (с культом секса и жестокости, порно и демонического властолюбия), отупляющих телесериалов и прочего «мыла» – все эти примеры можно умножать и умножать. И все это – симптомы угасания западного мира. После Шпенглера, повторимся, это неоспоримый, научно доказанный факт.

2. Русская культура в оценках западных и русских мыслителей

Но тогда каковы же перспективы у всего человеческого рода? Ведь Запад сегодня – флагман всего мира. И если он деградирует и умирает, то что же ждет человечество в будущем? Этот вопрос, вол-

нующий нас сегодня, не мог не возникать и у всех тех мыслителей, которые предвидели и предсказывали «падение Запада». Занимал он в том числе и О. Шпенглера, высказавшего свою догадку о будущем формировании и развитии Русской культуры [10, с. 307, 528 – 529]. По наблюдениям философа, ее вызревание («предкультура») идет уже несколько веков (примерно с XV в.), рождение начнется в районе 2000 г., а расцвет наступит между 2000 и 2500 гг. [10, с. 272].

Аналогичные предположения о будущем подъеме Русской культуры, которая станет во главе мирового развития, делали и некоторые другие западные ученые и философы. Например, В. Шубарт писал о зарождении в будущем «всемирной западно-восточной культуры новой эпохи носителем которой будет иоанновский человек», т.е. человек нового, «мессианского» типа [11, с. 7], соответственно чему и вся культура, колыбелью которой станет Россия, вся эпоха будет мессианской, «иоанновской» [11, с. 13 – 14 и далее]. Тем самым немецкий мыслитель развивает глубочайшую мысль русской философии об *объединении* Востока и Запада, о *синтезе* культур и новом человечестве. Другой выдающийся ученый и философ Запада, А.Дж. Тойнби, сравнивая противоположные друг другу социо-культурные идеалы, предлагаемые миру буржуазной Америкой и коммунистическим Советским Союзом, отмечает «серьезные достоинства» русского идеала по сравнению с американским и признает в конечном счете, что духовный образ «Святая Русь», вдохновляющий русских коммунистов, является для мира «более воодушевляющим боевым кличем», чем американский образ «счастливая Америка» [12, с. 802].

Однако задолго до этого подобные идеи рождались у русских мыслителей, веривших в большое будущее Русской культуры, которая поведет за собой весь мир к новым духовным вершинам и культурным свершениям.

Уже П.Я. Чаадаев, сочетавший в своем мировоззрении черты западничества и славянофильства и ставивший глубочайшие вопросы, которые будут волновать всю последующую русскую философию, считал, что у России все впереди, что ее миссия в мире только началась. И хотя началась она с нуля, но в будущем ей предстоит ведущая роль [13, с. 45, 144 – 148], ибо Россия должна создать нравственную культуру более высокого, чем доселе, порядка и «обучить» ему Запад [14]. Чаадаев ставит вопрос предельно широко: он говорит о Христианстве, как об универсальной силе, способствующей становлению исторического прогресса, о соединении философии с религией, человеческого разума с мировым и Божественным. Предощущая (почти за столетие до Шпенглера) начинающийся «закат Европы» [13, с. 154],

Чаадаев высказывает гениальную мысль о Западе и Востоке, как о двух односторонностях, нуждающихся в гармоничном объединении, в чем Россия, как культура одновременно Востока и Запада, должна сыграть главную роль. Чаадаев исследует «основной вопрос философии» о соотношении духовного и материального (и даже шире, Бога и Природы) и высказывает идею об их объединении: «все великодушные идеи» должны быть проведены в практику – именно в этом мыслитель видит предназначение России [14, с. 198].

Славянофилы, развивая его идеи, и формируя учение о мессианской роли русского народа, связывают великую будущность России с православной духовностью, соборностью русского сознания и общинностью российской жизни. Они считают, что именно духовное развитие, формирование новой, более высокой духовности должно стать той основой, на которой возникнет новая (Российская) культура и с помощью которой всемирная история перейдет на следующую, более высокую ступень. Например, А.С. Хомяков считал, что именно православие, в наивысшей степени сохранившее суть Христианства, которое в свою очередь является полноценной и полноценной духовной истиной, сформировало «те исконно русские начала, тот "русский дух", который создал русскую землю в ее бесконечном объеме» [15, с. 84]. Хомяков ищет подходы к объединению веры и практики [16], воли и разума в любви [17, с. 283], формулирует идеал социальной жизни, идеал соборности, как «единства в свободе на основе любви» [18, с. 203], реализуя тем самым *принцип синтеза*, и считает, что местом вызревания этой более высокой, цельной, спасительной для мира духовности может и должна стать, и становится, Россия.

Соратник Хомякова, И.В. Киреевский, в работе «О необходимости и возможности новых начал для философии» критикует европейский рационализм, как одностороннее и ограниченное мировоззрение, оправдывающее сегодняшней нарастающий культ «телесности» и отречение от духовных ценностей. Философ выдвигает требование цельности духовной жизни, соединяющей веру и разум, «ум и сердце» в «живом и цельном зрении ума» [19, с. 249]. Это возвышающее разум «внутреннее сознание», это живущее «в глубине души живое общее средоточие для всех отдельных сил разума» поможет не только восстановить цельность личности, устранив болезненное противоречие «между внутренними убеждениями и внешнею жизнью», но и «снять» противоречия между личностью и обществом, между народными массами и интеллектуальной элитой – устраняя как порок невежества, так и порок оторванного от жизни «логического» мышления, что, несомненно, будет способствовать новому духовному подъему в русском

народе и российском обществе [19 с. 256 – 278].

Свой вклад в нарождающуюся «Русскую идею» вносит Ф.М. Достоевский. Его формула мирового прогресса «патриархальность – цивилизация – христианство» [20, с. 250], полностью аналогичная формуле Маркса «первобытное общество – частнособственническая формация – коммунизм», восходит к гегелевской триаде, коррелируя с представлениями большинства европейских философов о переходе истории на более высокую ступень развития, о грядущем «Царстве свободы», «Царстве разума», в котором должны воссоединиться все духовные силы и достижения человечества. Достоевский считает, что «золотой век» это мечта каждого человека, более того, суть человеческой души [21, с. 20], и именно Россия «должна сказать миру новое слово» [21, с. 664]. В полном согласии с Чаадаевым и славянофилами, Достоевский считает, что русская культура еще только начинается или даже еще не началась (это же соответствует вышеприведенным наблюдениям Шпенглера), и именно «свежесть» и «непечатость», детская простота и непосредственность русской души, ее «всемирная отзывчивость» – залог ее будущего расцвета [21, с. 143, 663 и далее]. Достоевский формулирует Русскую национальную идею – как *всеобщее, всемирное объединение на основе любви*, полного бескорыстия и идеи *всечеловеческого братства*, словом, на основе Христианства [21, с. 401 – 404]. Именно поэтому, отмечал писатель, даже сейчас, когда в наличии только еще малые неразвитые предпосылки настоящего расцвета русского духа, российская внешняя политика отличается миролюбием и бескорыстием, потому что уже и сейчас *Россия руководствуется больше общечеловеческими, а не своими эгоистическими интересами* [21, с. 424 – 425] (последнее наблюдение будет справедливо, как мы знаем, и для советского периода; а в постсоветское время мы тоже жертвуем своими интересами ради интересов Запада, но уже во внутренней политике, и это как раз не создает, а наоборот, разрушает нашу, да и общечеловеческую, духовность и культуру, равно как и нашу экономику и экологию).

Опираясь на наработки предшественников, В.С. Соловьев создал цельную и развитую философию истории, центральной идеей которой являются идеи Всеединства и Богочеловечества. Обосновывая свои главные идеи соединения Божественного и человеческого, духа и материи, идеального и реального, религии и науки, Вл. Соловьев также приходит к идее соединения Востока и Запада, как олицетворений общественно-коллективного, притом духовно-трансцендентного, объединяющего начала и соответственно частно-разделяющего, притом материально-прагматического, посястороннего начала. Он критикует

Восток за деспотизм, Запад за разделенность, секуляризацию и ополчение и верит в Россию, ее историческое призвание, ее религиозное, христианское, божественное предназначение [22, с. 282]. Россия должна стать третьей силой, примиряющей крайности Востока и Запада и помогающей человечеству обрести внутреннюю цельность [23, с. 238 - 239].

Сходные идеи высказывал и философ общего дела Н.Ф. Федоров. Вместе с другими русскими философами, он также верит в то, что *России предстоит начать восхождение человечества на высшую ступень эволюции – к Богочеловечеству*, вершиной чего станет физическое бессмертие людей, и что для этого необходим синтез духовного и научного знания, синтез вообще всех противоположностей и односторонностей [24, с. 53 – 54, 75 – 76, 80, 298 – 301 и др.].

Аналогичные идеи развивали и многие другие русские философы, в т.ч. мыслители следующего поколения – Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, С.Л. Франк, И.А. Ильин, Г.П. Федотов и др. философы Серебряного века [25].

Таким образом, в лице передовых русских мыслителей происходило постепенное осознание Русской культурой самой себя, своей сути, смысла, цели и назначения. Начала формироваться Русская идея, как составная часть Русской культуры будущего, которая, по единодушному мнению наших мыслителей, должна стать началом всечеловеческого восхождения на более высокий уровень, на следующую ступень эволюции, по направлению к Богочеловечеству.

3. Современные концепции более высокой эволюционной ступени и цель дальнейших исследований

Одним из важнейших итогов XIX века – «золотого века» Русской культуры – стал метод синтеза или синтез-подход, т.е. основанное на принципе соединения противоположностей стремление к целостности мировоззрения, мирочувствования и мироотношения, частично реализованное в русской философии. Пользуясь диалектическим методом Гегеля, его формулой «тезис-антитезис-синтез», русские мыслители стали нащупывать подходы к выработке цельного мировоззрения, более высокого, чем доселе, порядка. Это мировоззрение призвано объединить все духовные силы человека (разум, чувства и волю; веру и знания; духовность и телесность и т.д.) в единое гармоничное целое, качественно большее, чем сумма входящих в него частей. Русские философы наметили образ цельного духовно-физического бытия, то есть образ человеческого бытия *более высокой эволюционной ступени*, в котором идеалы должны претворяться в реальность, духовные дости-

жения – преобразовать материальный мир. Кстати, русский коммунизм в XX веке стал в определенной степени продолжением этого: несмотря на все эксцессы, несмотря на несовершенство мировоззренческой базы, коммунизм, основная идея и основной пафос которого – объединение, общность, «коммуна», стал первой, несовершенной и в целом пока неудачной попыткой практического восхождения на эту более высокую ступень.

Такие попытки сформулировать образ этой высшей ступени и процесса восхождения к ней, объединить самые разнообразные противоположности и даже начать делать какие-то, пусть даже очень робкие, практические шаги в направлении восхождения продолжают внутри русской культуры по сей день. Даже простой список авторов и направлений может выглядеть весьма внушительным. Все их многообразие можно условно свести к трем направлениям, сообразно тому, каким образом понимается само эволюционное восхождение, точнее, какому аспекту придается большее значение – экстравертному, интравертному или их синтезу.

К направлению социально-массового, активно-экстравертного характера, рассчитанного на массовое, всенародное и даже всечеловеческое распространение, но, быть может, недостаточно проработанному с точки зрения духовной глубины (к нему принадлежит и коммунизм), можно отнести, например, группу С.Е. Кургиняна. Этой группой создан Экспериментально-творческий центр (ЭТЦ), исследующий широкий спектр социально-гуманитарных проблем, основана «Школа высших смыслов», в которой молодежь изучает духовные идеи мировой культуры, организовано общественное движение «Суть времени». Группа теоретически разрабатывает «Четвертый проект» или проект «Сверхмодерн», т.е. концепцию будущего, 4-го исторического этапа, идущего на смену 3 этапам, охватывающим прошлое и настоящее: («Премодерн», «Модерн» и «Постмодерн», соединяющийся ныне еще и с «Контрмодерном»). Причем начало Сверхмодерну, считают авторы, будет положено в России. Теоретически участники группы разрабатывают в основном социально-философские и социально-политические аспекты будущей ступени истории, продолжая традицию, заложенную коммунистами, в частности, ратуют за восстановление СССР (конечно, в обновленном виде). Но они выступают также за развитие системы идеалов и высших ориентиров, за восстановление и развитие в обществе «вертикали идеального» [3, т. 1, с. 182], и возвращение России ее духовно-идеального «первородства», утраченного в погоне за «чечевичной похлебкой» сегодняшнего мнимого рыночного процветания. Они высказываются за создание более

глубокой метафизической основы у коммунизма, чем та, что имела место в марксизме [3, т. 4, с. 329 – 334 и далее], доходя даже до таких идей, как соединение коммунизма с христианством.

К подобному же направлению относится и концепция «нравственного государства», разрабатываемая С.С. Сулакшиным и группой его единомышленников, создавших «Центр научной политической мысли и идеологии». В центре их внимания – политико-правовая и социальная сферы, которые, по их мнению должны быть организованы так, чтобы защищать, реализовывать и развивать нравственность, помогать всестороннему развитию человека, как целостного, духовно-телесного существа [26].

Сюда же можно отнести и авторов, развивающих марксистские подходы в изучении человека и созданной им реальности [27, 28].

Другим, прямо противоположным, направлением, так же нацеленным на более высокую ступень эволюции, является духовно-интравертное, индивидуально-созерцательное направление. В концепциях этого направления их авторы выступают за путь индивидуального преобразования, индивидуального саморазвития человека путем интроспекции и внутренней работы над собой по очищению от грехов, пороков и т.п. недостатков, выращиванию в себе положительных качеств и достижению тем самым любви, духовности и духовной силы более высокого уровня. Это направление включает в себя различные медитативные, молитвенные, аскетические и тому подобные духовные практики и соответствующие им теоретические разработки. В качестве классиков данного направления можно назвать таких индийских мыслителей XX в., как Ауробиндо Гхош и Ошо Раджниш, а в качестве их российских идейных наследников и продолжателей – представителей современной российской духовной психологии – С.Н. Лазарева, В.В. Жикаренцева, М.С. Норбекова, А.А. Некрасова и др. Всех их объединяет устремление к глубинному индивидуально-внутреннему развитию, идея психологического самосовершенствования, работы с внутренними психологическими комплексами через принятие мира и преодоление собственных недостатков [29]. К этому же направлению можно отнести и соответствующие православные группы [30].

Наиболее плодотворным представляется подход, соединяющий оба направления, синтезирующий внутреннее и внешнее развитие, интравертное и экстравертное устремление к более высокой ступени. В качестве представителей такого подхода прежде всего нужно назвать русских религиозных философов и космистов, теоретически разрабатывавших концепцию соединения Божественного и человеческого в

Богочеловечестве, соединения самых различных противоположностей и преобразования человека [31, 32].

К такого же рода учениям относится учение Н.К. и Е.И. Рерихов («Агни-Йога», «Живая этика») и их последователей (напр., А.И. Клизовского), посвященные концептуализации идей и образа будущей Светлой Эпохи, Космической эры человечества, основой которой должен стать человек с более высокими, чем сегодня, духовно-нравственными качествами (альтруизм, бескорыстие, самоотверженность, коллективизм, братская солидарность и т.д.) [33]. (Зарубежные аналоги – учения О.М. Айванхова, Баха-Уллы и др.).

Из современных учений можно отметить «Последний завет» Виссариона, вокруг которого объединились несколько тысяч последователей в России и за рубежом [34, с. 193]. В этом учении говорится о цели эволюции человека – Царстве Души (= Царство Божие христианства), т.е. о «качественно более высокой ступени развития человека» [35, с. 2] и дается комплексное учение о пути духовного развития, ведущем к указанной цели. Оно включает в себя внутренне-интроспективный и внешне-созидательный, в т.ч. социальный, культурный, производственный аспекты, а также экологизм, как гармонизацию отношений с природой [см. 36]. Отметим также движение «Звенящие кедры России» (основатель и лидер В.Н. Мегре), также выступающее за прогресс доброты, чистоты, гармонию человека и природы и на основании этого общение человека с Богом [37].

Изучение всех этих и им подобных духовно-эволюционных учений, теорий, концепций и движений подводит нас к одному и тому же выводу: все они стараются создать идеологию развития, соответствующую современному уровню человечества, универсально пригодную для всей эпохи, всей цивилизации; все говорят о продвижении на более высокую ступень эволюции путем соединения противоположностей и обретения целостности. Причем все признают, что огромное значение в этом принадлежит Русской культуре: начало будущего культурного возрождения будет положено в России.

Все названные учения направлены к одной цели – развитию человека, хотя каждое отражает лишь те или другие части, те или иные аспекты общей интегральной эволюционной идеи, всего универсального комплекса *человековедения*, учения о человеческом развитии.

Человек является средоточием духовного, социо-культурного и природного миров и поэтому проблема *человека* является центральной проблемой истории, культуры и вообще жизни на планете (а значит и соответствующих областей знания, научных и философских дисциплин).

По-видимому, нужно ставить данную проблему предельно широко: вид *гомо сапиенс*, создавший столько проблем планете и самому себе, не должен считаться окончательной ступенью эволюции. Как отмечал В.И. Вернадский в работе «Научная мысль как планетное явление», «*Homo sapiens* не есть завершение создания, он не является обладателем совершенного мыслительного аппарата. Он служит промежуточным звеном в длинной цепи существ, которые имеют прошлое и, несомненно, будут иметь будущее» (цит. по: [31, с. 6]).

Соединяя данное воззрение с духовным подходом, с религиозной идеей обожения и идеалом Богочеловека, можно предположить, что современный человек – переходная ступень к высшему виду, *человеку духовному* (лучше назвать его «*человек любящий*»), который станет разрешать накопленные проблемы, гармонизируя взаимоотношения духовного, социального и природного миров. (Только не надо путать данную идею с похожей, но в действительности противоположной, идеей «трансгуманизма», разрабатываемой современными западными элитами: в ней тоже идет речь об изменении, трансформации человека, но не в лучшую и высшую сторону, не в сторону большей любви, доброты и человечности, а в худшую – в направлении мутантно-зомбированного, роботоподобного состояния [38]).

Подводя итог всему сказанному, можно предположить, что образ дальнейшего исторического, духовного и культурного развития человечества, подчиняясь закону отрицания отрицания, будет соответствовать очередному, более высокому, витку исторической мега - спирали.

Первым этапом («тезисом») была культура прошлого, основанная на мифологически-религиозном мировоззрении, на культе невидимого мира (в истории высокой Европейской культуры. Этот период занимает первую половину тысячелетия, т.е. период, условно говоря, между 1000 и 1500 гг.).

Второй, противоположный первому, этап («антитезис») – это современная светская культура (1500 – 2000 гг.), основанная на научном и философском миропознании, культивирующая мир посюсторонний, материальный и развивающая внешне-экстравертную картину мира в ущерб мистически-интравертной, рациональность в ущерб интуитивности. Сегодня мы переживаем все углубляющийся и усиливающийся кризис этого мировоззрения и этой культуры. Выход из него видится в духовном обновлении и создании мировоззрения более высокого порядка, соединяющего религиозно-мистическое и научно - рационалистическое мышление и понимание мира.

Поэтому третий, высший этап духовной эволюции человека,

культура будущего (XXI – XXV вв. и далее) – это «возврат» к духовному мироотношению, но на основе всего достигнутого во время светского этапа, т.е. «синтез» духовной и светской культур, нераздельно и неслиянно сочетающий все положительные стороны того и другого этапа. От религиозного этапа – это понимание и чувство целостности мира и взаимосвязанности всего существующего, знание и ощущение духовной основы Мироздания, уважение к невидимому миру, внимание к духовному развитию, вообще к предельным и беспредельным вопросам Бытия, понимание важности нравственных заповедей и того, что со смертью тела жизнь души не кончается, и т.д. А от светского – понимание значения научной мысли, как «планетного явления», внимание к материальному миру, практике, к земной жизни, к реализации духовного мира в делах, к частностям и подробностям земного существования, природы и общества.

Литература

1. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.
2. Панарин А.С. Русская культура перед вызовом постмодернизма. - М., 2005. - 188 с.
3. Кургинян С.Е. Суть времени. В 4-х томах – М.: МОФ ЭТЦ, 2012.
4. Дугин А.Г. Идентичность России: страна или...? // Теория многополярного мира. - М.: Евразийское движение, 2013. - 532 с. – С. 426 – 432.
5. Назаров М.В. Тайна России. Историческая философия XX века. – М.: Русская идея, 1999. – 736 с.
6. Козлова М. В. Духовность общества в условиях глобализации. Дисс. на соискание ученой степени к.ф.н. – Красноярск, 2012. – 179 с.
7. Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса». - М.: Алгоритм, 2009. - 272 с.
8. Фукуяма Фр. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. – С. 134 – 155.
9. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – М.: Мысль, 1998. – Т.1. Гештальт и действительность. – 663 с.
10. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – М.: Мысль, 1998. – Т.2. Всемирно-исторические перспективы. – 606 с.
11. Шубарт В. Европа и душа Востока.– М.: «Русская идея», 2000.– 446 с.
12. Тойнби, А.Дж. Исследование истории: Цивилизации во времени и

- пространстве. - М., 2009. - 863 с.
13. Чаадаев П.Я. Философические письма. Апология сумасшедшего. – М.: АСТ: Астрель, 2011. – 254 с.
 14. Тарасов Б.Н. Куда движется история? – СПб.: «Алетейя», 2001. – С. 188 – 200.
 15. Радугин А.А. Формирование русской религиозной философии: славянофильское учение о мессианской роли русского народа и соборности // Философия. Курс лекций <http://www.twirpx.com/>. – С. 84 – 87.
 16. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. I. – СПб.: Алетейя, 2000. – 415 с. – С. 78 – 81.
 17. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. в 8-ми тт. 3-е изд. – Т. I – М., 1886.
 18. Зеньковский В. В. История русской философии. - М.: Академический Проект, Раритет, 2001. - 880 с.
 19. Киреевский И.В. Полн. собр. соч. – М.: Издание Гершензона, 1911.–Т. 1. – 288 с.
 20. Литературное наследство. Т. 83. Неизданный Достоевский: записные книжки и тетради 1861 – 1881 гг. – М.: «Наука», 1971. – 728 с.
 21. Достоевский Ф.М. Дневник писателя / Сост., авт. вступ. В.Н. Бунин. – СПб.: Лениздат, 1999. – 735 с.
 22. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания. // Собр. соч. в 10 т.т./ Под ред. и с примеч. С. М. Соловьева, Э. Л. Радлова. 2-е изд. – СПб.: «Просвещение», 1911 – 1914. – т. I. - С. 250 – 406.
 23. Соловьёв В.С. Три силы // Собр. соч. в 10 т.т. 2-е изд. – СПб.: «Просвещение», 1911 – 1914. – Т. I, с. 227 – 239.
 24. Федоров Н.Ф. Философия общего дела. В 2 т. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – Т.1 – 699 с.
 25. Русская идея. – М.: Республика, 1992. – 496 с.
 26. Нравственное государство. От теории к проекту / Сулакшин С.С., Багдасарян В.Э., Вилисов М.В., Нетесова М.С., Пономарева Е.Г., Сазонова Е.С., Спиридонова В.И / под общ. ред. С.С. Сулакшина. – М.: Наука и политика, 2015. – 424 с.
 27. Кагарлицкий Б. Ю. Периферийная империя: циклы русской истории. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2009. – 576 с.
 28. Бузгалин А.В. Анти-Поппер: Социальное освобождение и его друзья. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2003. – 152 с.
 29. Лазарев С. Н. Человек будущего. Воспитание родителей. Ч. 1. – СПб.: : ООО "Глобус", 2008.
 30. Осипов А.И. Русское духовное образование // Журнал Московской Патриархии, №3, 1998 г. – С.1 – 8.

- 31.Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С. Г. Семеновой, А. Г. Гачевой. – М.: Педагогика- Пресс, 1993. – 368 с.: ил.
- 32.Можайскова И.В. Духовный образ Русской цивилизации (Опыт метаисторического исследования), в 4-х частях. – М.: Вече, 2001. – Ч.1. – Религиозные начала цивилизационной структуры и духовные истоки русской цивилизации. – 560 с.
- 33.Рерих Н.К. Держава Света.– М.: «ЭКСМО-Пресс», 2002. – 848 с.
- 34.Радугин А. А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии: курс лекций. - М.: «Центр», 2004. - 240с.
- 35.Последний Завет: Слово Виссариона. – СПб.: Изд-во Общества Вещической культуры, 1996. – 293 с.
- 36.Капышев А.Б., Колчигин С.Ю. Философия грядущего. – М.: «Белые альвы», 2006. – 224 с.
- 37.Мегре В.Н. Новая цивилизация. Ч.1. – СПб.: Изд-во «ДИЛЯ», 2005. – 224 с.
- 38.Трансгуманизм // <https://ru.wikipedia.org/wiki/>

ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЕ РИСКИ КАК УГРОЗА СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА

Семёнова Ю.А.

Технологический риск всё больше осознается как реальная угроза не только жизни человека как биологического существа, но и как угроза его социального бытия. Особенности восприятия проблем риска и безопасности широкой общественностью могут оказывать значительное влияние на судьбу той или иной технологии. К числу недостатков технологий Б. Шнейдерман относит [10, с. 66]: повышение тревожности и чувства бессилия индивида перед лицом внешней заданности поведения, дезориентирующую сложность высокотехнологичных изделий и сервисов, потенциальную уязвимость самоорганизующихся систем перед непрогнозируемыми воздействиями, проникновение в частную жизнь, снижение личной профессиональной ответственности, а также возможное искажение «образа Я», связанное с внешней регуляцией. Это вполне распространяется и на биосоциальные технологии как разновидность социальных технологий, которые регулируют жизнедеятельность людей по обеспечению и поддержанию хорошего здоровья и могут представлять источник опасности и риски для действий отдельных лиц, социальных групп и общностей. В качестве примера можно привести технологию психотерапевтическо-

го воздействия на зрительскую аудиторию посредством телевидения, которое широко практиковалось в конце 1980-х в СССР, хотя, например, в Великобритании подобное воздействие было запрещено ещё в 1960-е годы.

Существуют опасения, что технологизация современной жизни ведёт к потере уникальности и является новым способом коллективной идентификации, изощрённым способом уничтожения личностных характеристик. Такой подход особенно характерен для действий представителей феноменологического направления в социологии. П. Бергер видит угрозу технологии в замене многообразия человеческой жизни когнитивной абстракцией, указывая тем самым на искусственный характер происхождения технологии. Технологии способствовали изменению роли времени в жизни современного общества, нацеливая его на будущее и подавляя интерес к настоящему.

Включение человека в технологическую среду усиливает индивидуализацию процесса социализации и разрушает его естественные социальные связи с другими людьми. Технология производства порождает анонимные социальные отношения, в результате чего появляется дихотомия восприятия человеком самого себя и другого как неповторимой и уникальной личности, с одной стороны, и с другой - как анонимного функционера, который осуществляет абстрактные действия [1, с. 127]. Не в меньшей степени связаны с риском и диагностические социальные технологии. Диагностическая ошибка может привести к неоптимальным рискованным решениям. Кроме того, значительный риск несёт угроза использования технологии непрофессионалами и дилетантами. В широком значении под риском понимается возможность отклонения от цели, на достижение которой направлены принимаемые решения, в узком смысле слова - это возможность некоторого конкретного результата, особо неблагоприятного для лица, принимающего решение.

В проблематике анализа риска выделяют три взаимосвязанных аспекта: идентификацию, измерение и оценивание. Идентифицировать риск - значит выявить возможные результаты реализации решения, отличные от целевого и условия, способствующие осуществлению каждого из них. Важное значение при идентификации риска имеет выявление таких параметров связанной с риском ситуации, как пределы зоны риска. Под измерением риска понимают выявление степени риска (как вероятность неблагоприятного результата) и цены риска (как величины отклонения возможных количественных и качественных параметров возможного результата от желаемых их значений).

Можно говорить о двух подходах, сложившихся к оценке риска. В первом случае риск рассматривается как физический атрибут любой технологии и сводится «... к количественной оценке вероятности определённого ущерба в координатах пространства и времени» [3, с. 120]. Характерной особенностью этого подхода является игнорирование субъективных оценок и ценностей людей. Главным задачей, с точки зрения такого подхода, является нахождение путей удовлетворения потребностей за счёт внедрения технологии с минимально возможными потенциальными риском и ущербом на основе оценок риска по социальным нормам и ценностям. С. Никитин и К. Феофанов [3, с. 127] указывают на ряд факторов, которые непосредственно определяют реакцию людей на технологический риск: мера демократичности государственного или организационного устройства; мера опасности и личных выгод непосредственно для конкретного человека; мера опасности или выгод для других; косвенная информация (слухи), связанный с другими рисками личный негативный опыт и др.

Для биосоциальной технологии важна её интраперсональная адекватность с точки зрения соответствия личным свойствам, возможностям усвоения и достижения смысла операций и контроля над их оптимальной реализацией. С точки зрения рискологии, субъективная оценка опасности биосоциальной технологии тесно связана с тем, угрозу каким ценностям конкретно можно ожидать в случае неблагоприятного исхода, со степенью свободы выбора технологии, с уровнем реальной и потенциальной подконтрольности ситуации человеку, степени новизны или традиционности принципов организации технологического процесса. Оценка рисков от внедрения технологий связывается с тремя базисными представлениями о риске как таковом. Иными словами, риск может рассматриваться как вероятность реализации нежелательных последствий, как размер возможных потерь, как комбинация вероятности и размера потерь. В значительной степени риск при внедрении биосоциальных технологий связан с отсутствием учёта или неправильным учётом механизмов саморегуляции, присутствующих во всех социальных системах, возможностью влияния на возникновение бифуркационных ситуаций, результаты разрешения которых труднопрогнозируемы. Социальным системам свойственно сохранять свою организацию гомеостатической за счёт вариаций собственной структуры, в то время как человек может быть эмоционально неустойчив и подвергаться срывам, психологическим депрессиям и фобиям. Кроме того, биосоциальные технологии, как самодостаточные системы, имеют эффект самоорганизации и порождают новые свои внутренние регуляции. Отсюда возможны несовпадения расчётных

показателей риска с фактическими.

Автономия биосоциальных технологий как систем проявляется и в определённой независимости от внешней среды. Операциональная замкнутость биосоциальной технологии проявляется в отсутствии прямой причинно-следственной связи как однозначного реагирования на воздействия извне. Риск, возникающий в процессе внедрения, может заранее оцениваться непосредственно разработчиком или заказчиком. В последнем случае технология может быть подвергнута экспертизе по программе оценочного исследования, о концепции которого говорилось ранее. В основу оценивания риска при внедрении биосоциальных технологий может быть положено оценивание его характера, который определяется модальностью технологии, серьёзностью или значимостью последствий или результатов риска, их интенсивностью, вероятностью, неожиданностью или распределением угрозы во времени и масштабам распространения последствий риска. Предпосылки снижения риска при внедрении социальных технологий связаны с обеспечением личной адекватности технологии, с открытостью технологии с точки зрения её адаптации к изменяющимся условиям, с уровнем интенсивности технологии, с целевой реалистичностью. Цель прогноза в социоинженерной деятельности - это снижение риска неблагоприятных воздействий на социальные системы. Это особенно характерно для биосоциальных технологий, полностью посвященных обслуживанию здоровья человека, где риск возрастает кратно. Таким образом, именно рост интереса к феномену технологического риска свидетельствует, прежде всего, о необходимости осмысления технологических процессов в жизни социума.

Пространственно-временная организация деятельности человека ещё не стала центром научного интереса, а поэтому возникает противопоставление технологического и социального. В сфере действия биосоциальных технологий на состояние здоровья человека - это первая и наиболее острая постоянно действующая угроза. Для решения проблемы обеспечения эффективности, валидности и надёжности проектирования и использования биосоциальных технологий воздействия на здоровье человека необходимо решать ряд важных задач, а именно: определять эффективность биосоциальной технологии, а также положительный эффект их воздействия на здоровье человека; выяснять меру явного негативного эффекта от внедрения социальной технологий, а также их деструктивных последствий для здоровья человека; оценивать возможные скрытые негативные последствия, которые могут проявиться в будущем, если биосоциальную технологию использовать длительно и без существенных изменений; оценить спе-

цифику влияния этого вида биосоциальных технологий на человека в зависимости от его половозрастных особенностей, рода и стадии заболеваний, образа жизни; определять интегральный эффект от биосоциальной технологии с учётом как положительных, так и отрицательных последствий для здоровья человека. Отметим также, что проверка биосоциальных технологий направлена на определение их эффективности с точки зрения возможности решать назревшие проблемы с состоянием здоровья человека, а также удовлетворять насущные социальные потребности людей, которые стали причиной проектирования, конструирования и внедрения этого вида технологий. Для социальных технологий «эффективнее оценивать технологии с точки зрения оптимальности способа достижения поставленной цели и обеспечения достижения определённых результатов. Эффективность социальных технологий может быть оценена на основе уже имеющихся получивших в последнее время на Западе широкое распространение оценочных исследований» [5, с. 118].

Оценочное исследование может быть проведено как разработчиком, так и заказчиком биосоциальной технологии. При этом важно, что оценочное исследование может быть проведено и на стадии разработки, и на стадии реализации формирующих, сохраняющих и реабилитирующих здоровье технологий. В первом случае могут оцениваться актуальность разработки биосоциальной технологии и степень её обеспечения ресурсами. На стадии реализации оценивание направлено на выявление и устранение дефектов и недостатков такой технологии. Следует отметить, что практика оценочных исследований может быть ориентирована не на всю биосоциальную технологию, а на какую-то её часть. Следует отметить, что при процессуальном оценочном исследовании существует ориентация на внутренние характеристики технологии, позволяющие судить о её положительных и отрицательных качествах. В случае продуктивной стратегии исследовательские ориентации переходят на поиск и оценку внешних эффектов или на её производительность.

Оценивание эффективности технологии может проводиться на основе различных моделей. Целевая модель оценочного исследования направлена на оценку целей, соответствия биосоциальной технологии поставленным перед ней целям и на определение степени их реализации. Здесь важно подчеркнуть, что, во-первых, в этом случае оценивается качество декларируемых и перечень потенциальных целей, с которыми может связываться конкретная биосоциальная технология. В основу такого оценивания могут быть положены аналитические и экспертные методы. Во-вторых, оцениваются сами технологические про-

цедуры с точки зрения их адекватности выдвинутым целям. Эффективность технологии тем выше, чем в большей степени она соответствует поставленным целям. Нецелевое оценочное исследование направлено на выделение явных или неявных эффектов социальной технологии. Оценивание эффективности биосоциальных технологий также связано со сложностью отбора ожидаемых эффектов: с одной стороны, полимодальность реальных эффектов для объекта, субъекта и самой биосоциальной технологии как средства, а с другой - отсутствие адекватного валидного инструментария для их измерения. Эффективность биосоциальных технологий может оцениваться через сопоставление возможных уровней деятельности: фактического, определяемого тем, что может быть достигнуто при существующих ресурсах и ограничениях без применения технологии; наличного, связанного с внедрением конкретной технологии при существующих ресурсах и ограничениях, и потенциального, который может быть достигнут при развитии используемых технологических средств и снятии различного рода ограничений. При этом можно говорить об ограниченности ресурсов как об одном из факторов, задающих пределы роста эффективности социальной технологии.

Развитие социотехнологического подхода должно сопровождаться развитием теории и практики исследований, позволяющие оценивать его эффективность. К числу основных принципов оценивания биосоциальной технологии следует отнести принцип целевого назначения, принцип динамичности и принцип системности. В качестве критериев оценки биосоциальной технологии могут выступать критерий новизны результата, получаемого в результате её внедрения в практику; критерий воспроизводимости результата технологии; критерий компенсаторности и аксиологических условий. Эффективность биосоциальной технологии, таким образом, определяется как субъективными, так и объективными факторами. К числу первых следует отнести индивидуальные особенности задействованных в разработке и применении технологии людей, в том числе и уровень их профессиональной подготовленности. Объективными факторами организации их деятельности выступают: объективные условия обстановки, организация рабочего места, поток информации, контроль деятельности [5, с. 120]. Эффективность биосоциальных технологий связана и продолжительностью их практического применения. Следует ожидать, что она будет тем выше, чем более долгим будет период её практического применения по сравнению с периодом разработки в рамках социально и экономически оправданной долговечности. При этом более эффективными должны быть биосоциальные технологии, осно-

ванные на перспективных, долгосрочных идеях и на результатах фундаментальных исследований [7, с. 27].

Процедура проверки эффективности социальных инноваций и технологий достаточно сложна и включает применение различных способов или методов. Эта процедура, как правило, является некоторой деятельностной системой, в которую интегрирована совокупность различных способов проверки эффективности социальных инноваций и технологий. Среди них принято выделять четыре основные группы методов [9, с. 57]: методы мысленного моделирования и экспериментирования, состоящие в оперировании мысленными моделями нововведений и социальной среды, а также их взаимодействием и взаимовлиянием друг на друга; экспертные, предполагающие привлечение к оцениванию эффективности социальных нововведений и технологий высококвалифицированных специалистов в качестве экспертов; методы натурального социального экспериментирования, ориентированного на проверку социальных нововведений в реальных социальных условиях с помощью организации экспериментального функционирования социального нововведения или технологии в контролируемых и управляемых условиях микромасштабного социального бытия или микросоциального уровня; методы прогнозирования перспектив социальной инновации и технологии, отличающиеся от предыдущих методов проверки тем, что эффективность нововведения проверяют не с позиции актуального бытия общественной системы, а с точки зрения его соответствия будущим проблемам, целям или формам развития социума. Применение этой группы методов дает возможность сделать вывод о перспективности социальной инновации или технологии. В технологическом отношении процессы проверки эффективности и внедрения биосоциальных инноваций по своей сути сами являются социальными технологиями. Процедурами проверки биосоциальных технологий является последовательный технологический процесс, каждый этап которого состоит из различных исследовательских и оценочно-проверочных процедур и направлен на решение конкретных задач. Этот процесс, как правило, включает следующие этапы: 1) определение целей и задач проверки; 2) обоснование метода или совокупности методов (способов) проверки; 3) формирование критериев оценки эффективности биосоциальной технологии; 4) выполнение оценочно-проверочных процедур; 5) проверяемая аргументация вывода о «судьбе» биосоциальной технологии [8, с. 572].

Существование социальных нововведений динамично и ситуативно вследствие постоянного, а во многих случаях и непредсказуемого, взаимодействия с социальной средой. Поэтому нужно постоян-

но наблюдать за системой взаимодействия «новшество - среда», а также своевременно корректировать связи в данной системе. Надёжность социальных технологий может быть рассмотрена в следующих аспектах: надёжность инструментария, который позволяет реализовать биосоциальную технологию; надёжность воспроизведения технологии в пространстве и времени или, иначе, оценка уровня тождества технологии самой себе при повторном воспроизведении на одном и том же объекте или при переносе в другие условия; надёжность прогноза. Отсюда ясно, какое значение имеет для социальной инженерии обеспечение надёжности и валидности применяемых методик и средств. Надёжность часто связывают с точностью - чем точнее подобрана технология, тем более надёжным средством она считается, особенно когда это касается состояний здоровья. Валидность измерения означает пригодность измерительного инструмента, его обоснованность для технологического обеспечения достижения поставленных целей. Но это не единственное определение понятия надёжности; понятие надёжности раскрывает и особое качество сохраняемости, тождества (меры эффективного функционирования) сложных систем, к которым относятся технические системы, живые образования всех форм и уровней организации, а также социальные явления. В социальных технологиях речь идёт о сохранении и воспроизведении пространственно-временных характеристик, модальности и интенсивности. В прикладном аспекте надёжность - это чаще всего характеристика качества результата или продукта деятельности людей. В данном случае - это воздействие на здоровье человека. Итак, теория надёжности - это дисциплина, изучающая закономерности, которые следует соблюдать при проектировании, изготовлении, испытании и эксплуатации биосоциальных технологий для получения максимального эффекта от их использования. Здесь надёжность - это качество, развернутое во времени, способность социальной технологии сохранять качественные результаты при определённых условиях эксплуатации.

Разработчикам биосоциальных технологий приходится мириться с неизбежностью ошибок, с неопределённостью, неточностью, недостаточностью данных. Поэтому нужно знать их меру, то есть осознавать, насколько им можно доверять. Ошибка - это разница между результатом действия системы и действительным содержанием объекта технологического влияния - здоровья человека. Измерение и использование параметров организма человека и социальных переменных, преимущественно скрытых, - сложный процесс, которому свойственны ошибки, искажающие качество данных. Отсюда источник проявления дисфункций и скрытых функций технологического процесса.

Важное значение имеет и валидность процедур, используемых в социоинженерной деятельности вообще и конкретно в социальных технологиях. Поскольку измерения составляют существенную часть любой социальной технологии, то кроме понятия «надёжность» целесообразно обращение к понятию «валидность». Валидность любой процедуры измерения состоит в однозначности (устойчивости) получаемых результатов относительно измеряемых свойств объектов, то есть относительно предмета измерения [2, с. 167]. Отличие валидности метода от его надёжности заключается в том, что надёжность - это устойчивость процедуры относительно объектов технологического воздействия. Надёжность необязательно предполагает валидность. Таким образом, можно говорить об определённой специфике валидности биосоциальной технологии. Внутренняя валидность зависит от общего фона применения биосоциальной технологии, от учёта естественного развития состояния здоровья человека или процесса его заболевания, от эффекта самой биосоциальной технологии (технология воспринимается по-разному разными людьми и организациями, способными существенным образом влиять на результативность технологии), от инструментальных погрешностей самой технологии и других факторов. Внешняя валидность в значительной мере определяется реактивным эффектом действия социальной технологии на среду применения, организацией процесса внедрения биосоциальной технологии.

Существует большое количество способов определения валидности [5, с. 126]. Содержательная валидность отвечает на вопросы, что измеряется в этой технологии и что предусмотрено целями, на достижение которых она направлена. Содержательная валидность предполагает проверку теоретического конструкта измеряемых свойств и выбранных индикаторов. Неудачно подобранные индикаторы могут приводить к измерению параметров, значения которых не будут существенно информативными для решения поставленной задачи. Как правило, определение содержательной валидности осуществляется специалистами-экспертами.

Эмпирическая валидность измеряется посредством оценивания корреляции получаемых результатов измерений с показателями внешнего параметра, взятого в качестве критерия валидности. Им может быть производительность труда, текучесть кадров, спортивные достижения, успешность, здоровье и так далее, в зависимости от сферы применения биосоциальной технологии.

Конструктивная валидность основывается на проверке соответствия измерений, полученных в результате какой-либо, как правило но-

вой, процедуры измерения, старым процедурам с известной валидностью. Конструктивная валидность определяется в социоинженерной деятельности по развитию и совершенствованию имеющихся социальных технологий. Новые модернизированные процедуры должны отвечать измеряемым конструктам, и эта проверка может быть осуществлена на основе сравнения результатов, получаемых по новой и старой технологиям. В. Паниотто предлагает различать теоретическую, концептуальную и эмпирическую, критериальную валидность. Такой подход позволяет зафиксировать, с одной стороны, связь, с другой - тождественность научных и практических видов социологической деятельности [4, с. 26]. Таким образом, валидность биосоциальной технологии может рассматриваться как показатель целесообразности её использования в конкретной ситуации и возможности её тиражирования во времени и пространстве.

Надёжность и валидность биосоциальных технологий имеют жизненно важное значение, прежде всего, для самих биосоциальных технологов, поскольку являются показателями их профессионального уровня, репутации и престижа. Интерес заказчиков к надёжности и обоснованности внедряемых биосоциальных технологий связан с качеством решения возникающих проблем. Долгосрочные социальные технологии направлены на реализацию стратегических целей социальной политики. Для решения кратковременных, или разовых, ситуаций применяются оперативные технологии, которые позволяют регулировать деятельность людей или групп для получения вполне очевидного, программируемого результата. Это могут быть, например, технологии проведения выборной кампании. Технологии, обеспечивающие воспроизводство какого-либо качества или свойства системы, рассчитанные на постоянную работу и применяемые непрерывно, определяются как циклические.

Проблема рисков и валидности биосоциальных технологий тесно связаны между собой. Чем больше рисков, тем больше надо знаний и умений приложить к проектированию и использованию биосоциальных технологий воздействия на здоровье человека. И наоборот, чем менее отработаны в научном плане биосоциальные технологии, тем больше они сами становятся источниками неоправданного риска для жизни и здоровья человека. Рубежные технологии предназначены для решения относительно самостоятельных социальных проблем, достижения конкретной цели или для обеспечения заданных параметров процесса в строго определённое время, после чего технология прекращает свою работу. Представляется, что все вышеприведенные характеристики для социальных технологий вполне можно отнести к

биосоциальной технологии воздействия на здоровье человека с одной только поправкой - в сфере, где дело касается состояния здоровья организма человека, риски должны оцениваться как более существенные.

Таким образом, биосоциальные технологии являются важнейшим инструментом управления устойчивым развитием человека с учётом влияния на его здоровье, а значит и на его способность к продуктивному труду. При этом пространственно-временная последовательность технологических операций определяется смыслом, закладываемым технологом в проблемную жизненную ситуацию человека, который занимается собственным здоровьем. Биосоциальная технология представляет собой также и совокупность функций, что делает её действенным инструментом влияния на здоровье человека, поскольку биосоциальный технолог закладывает в алгоритм идеал общества, а человек, нуждающийся в помощи в связи с состоянием здоровья, имеет личный идеал собственного здоровья. При этом технология имеет два вида функций: первый обеспечивает самовоспроизводство собственной целостности, второй – влияние на здоровье человека. Биосоциальная технология, как относительно самостоятельная структура, имеющая собственную систему функций, проверяется на эффективность, надёжность и валидность, поскольку без проверки её нельзя использовать для воздействия на здоровье человека. По месту, которое биосоциальные технологии занимают в обществе, их можно рассматривать в четырех аспектах: как социальные институты, то есть формы организации совместной деятельности людей; как социальные процессы, то есть целенаправленные изменения социальных явлений в пространстве и времени; как социально-преобразовательную деятельность, направленную на преобразование социальных объектов со стороны её субъектов; как социальные системы, то есть цельные социальные структурно-функциональные образования виртуального типа [6]. Любая биосоциальная технология, сочетая в себе указанные четыре аспекта, является своеобразным конгломератом этих сущностей, то есть она одновременно является и социальным институтом с его нормативной системой, и социальным процессом, который последовательно происходит в несколько этапов, и специфическим видом продуктивной деятельности, и оригинальной функциональной системой.

Литература

1. Бергер П. Понимание современности / П. Бергер // Социологические исследования. – 1990. – № 7. – С. 127-133.
2. Клайн П. Справочное руководство по конструированию тестов:

- Введение в психометрическое проектирование / П. Клайн. – К.: Ника-центр Лтд. 1994 – 284 с.
3. Никитин С. М. Социологическая теория риска в поисках предмета / С.М. Никитин, К.А. Феофанов // Социологические исследования. – 1992. – № 10. – С. 120-127
 4. Паниотто В.И. Качество социологической информации (Методы оценки и процедуры обеспечения) / В.И. Паниотто. – К.: Наукова думка, 1986. – 206 с.
 5. Подшивалкина В.И. Социальные технологии: проблемы методологии и практики / В.И. Подшивалкина. – Кишинёв: Центральная типография, 1997. – 326 с.
 6. Путров С.Ю. Здоровьесберегательная деятельность как составляющая стабилизирующих биосоциальных технологий / С.Ю. Путров // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. – 2015. – № 02(73). – 400 - С. 161-163.
 7. Прогнозирование и оценка научно-технических нововведений. – К.: Наукова думка, 1983. – 276 с.
 8. Сурмин Ю.П. Теория систем и системный анализ: [учеб. пособ.] / Ю.П. Сурмин. – К.: МАУП, 2003. – 368 с.
 9. Сурмин Ю.П. Теория социальных технологий: [учеб. пособ.] / Ю.П. Сурмин, Н.В. Туленков. – К.: МАУП, 2004. – 608 с.
 10. Шнайдерман Б. Человеческие ценности и будущее технологии (Декларация ответственности) / Б. Шнайдерман // Психологический журнал. – 1992. – № 3. – С. 66-75.

ЭКОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ КАК КОНЦЕПЦИЯ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА

Сенницкая Л.В.

Словосочетание «экология культуры» как будто бы не требует разъяснений. В обыденном сознании под «экологией культуры» имеют в виду сохранение культурных памятников, и в этом смысле она совпадает с музейным делом. Но музейное дело – не просто интерес к предметам прошлого. Мы знаем про создание в эпоху эллинизма Александрийского мусейона и про частные коллекции патрициев Древнего Рима. Но в качестве особого социокультурного явления музейное дело возникает в эпоху Ренессанса, и уже тогда за этой практикой скрывалась мировоззренческая парадигма. Итальянцы 15 в. впервые осознанно создают музеи, потому что видят в античности начало

собственной культуры. И потому они не просто сохраняют, но окружают и погружают себя в артефакты античного прошлого.

«Экология культуры» как новая мировоззренческая парадигма и государственная политика недаром возникает во второй половине 20 века. Когда Д.С. Лихачев пишет в 1979 году свою знаменитую статью «Экология культуры», впервые опубликованную в журнале «Москва», его волнует не только охрана памятников прошлого. Еще больше его волнует состояние среды обитания современного человека. Указанная работа Лихачева, как мы знаем, неоднократно переиздавалась у нас и за рубежом, обретая всемирную известность. «Но экологию, - пишет Лихачев в этой статье, - нельзя ограничивать только задачами сохранения природной биологической среды. Для жизни человека не менее важна среда, созданная культурой его предков и им самим. Сохранение культурной среды – задача не менее существенная, чем сохранение окружающей природы» [1]. Лихачев недаром ассоциирует понятие «экология культуры» с понятием «нравственная экология». Но какую культуру и нравственность должен оберегать современный человек? И какие артефакты должны составлять гармоничную среду обитания человека?

Когда немецкий биолог-дарвинист Эрнст Геккель в 1866 году в книге «Общая морфология организмов» («Generelle Morphologie der Organismen») очертил контуры новой науки - экологии, ее предметом стала природа как целостная система, движущий принцип которой - борьба за существование. В мировоззренческом плане указанная парадигма была основана на идеологии господства человека над природой, которая для него не просто среда обитания, но средство и материал. В этом смысле когда герой романа И.С. Тургенева «Отцы и дети» Евгений Базаров утверждает, что «природа не храм, а мастерская, и человек в ней работник», он воспроизводит мировоззрение многих деятелей Нового времени, начиная с философа Ф. Бэкона и ученого Г. Галилея [2].

Но к началу XX в. концепция человека как вершины в эволюции природы и ее господина показала свою ограниченность. Она была выражением индустриального развития человечества, и мировоззренческая ущербность такой позиции была связана с тупиком агрессивного отношения общества к природе, на практике уничтожающем природное основание нашего бытия. Тем не менее, в указанной выше естественнонаучной парадигме во многом шло осмысление проблемы глобального экологического кризиса во второй половине XX в., когда отношение человеческого рода к природе в его борьбе за существование рассматривалось как внешнее и наиболее разрушительное. А потому

на первых порах, начиная с деятельности «Римского клуба», речь шла об ограничении воздействия человека на природу, но, с другой стороны, это означало ограничение мира культуры в пользу первозданной природы.

В контексте этой парадигмы, которая стала формироваться уже в эпоху Возрождения, человек оказывается природным существом, а культура – его «экологической нишей», которую он расширяет за счет других обитателей Земли, превращая их в сырье, пищу, слугу или средство развлечения. Но уже во второй половине XX века стала складываться новая область знания под названием «экология культуры», которая была основана на иных философских идеях. И это мировоззренческо-философское различие между «экологией» и «экологией культуры» сегодня отражает новые возможности, открывающиеся в развитии человечества в постиндустриальную эру.

На излете Нового времени немецкие философы стали обсуждать идею культуры как «второй природы», и в этом вопросе взгляды ученого Э. Геккеля кардинально отличаются от взглядов философа Г. Гегеля, у которого культура уже не противник природы, а та же, но преображенная природа. И преобразует ее человек своей творческой деятельностью, которая не разрушает, а выделяет «чистые формы» природной жизни и даже подправляет их на основе ориентиров эстетического и нравственного чувства. И это подтверждает, что позиция Гегеля как величайшего диалектика не совпадает с узко понятой идеей господства человека над природой, получившей широкое распространение во времена Просвещения.

Д.С. Лихачев в своей статье-манифесте «Экология культуры» не только различает природный и культурный срезы экологического знания, именуя их «биологической» и «культурной», или «нравственной», экологией. Одновременно Лихачев объединяет природу и культуру в единую среду обитания человека. В духе идеи культуры как «второй природы», Лихачев пишет о том, что «нет четко обозначенной границы между природой и культурой. Разве не влияло на среднерусскую природу присутствие человеческого труда? Крестьянин веками трудился, ласково гладил холмы и доли сохой и плугом, бороной и косой, оттого-то среднерусская, а особенно подмосковная, природа такая родная, приласканная. Крестьянин оставлял леса и перелески нетронутыми, обходил их плугом, и потому они вырастали ровными купами, точно в вазу поставленные. Избы и церкви деревенский зодчий ставил как подарки русской природе, на пригорке над рекой или озером, чтобы любовались своим отражением» [3].

У Лихачева речь идет о гармонии природной и культурной жизни

в малом «ойкосе» - патриархальном крестьянском хозяйстве. Но у постиндустриальной цивилизации есть шанс преодолеть барьер между природой и культурой в глобальном масштабе. И мощь науки и техники, которая ранее противопоставляла культуру и природу, способны служить восстановлению гармонии и преобразению природы культурой.

То, что в 1972 году под эгидой Юнеско была принята «Конвенция об охране всемирного культурного и природного наследия», означало превращение «экологии культуры» в глобальный мировоззренческий императив [4]. К 2017 году эту конвенцию ратифицировали почти 200 стран. А первым практическим шагом в реализации новой мировоззренческой парадигмы, еще до принятия указанной «Конвенции», стало спасение храмов Абу-Симбель (Abu Simbel), посвящённых фараону Рамзесу II и его жене Нофретари. В связи со строительством Асуанской плотины на реке Нил у границы Египта и Судана встала задача спасения этого уникального комплекса, созданного человеческим гением три тысячи лет назад. И для решения этой задачи впервые объединились передовые страны, реализовав самые передовые технологии. В указанном дорогостоящем масштабном инженерно-строительном проекте, который длился с 1964 по 1968 гг., приняли участие 50 стран. В результате храмы были демонтированы, перенесены на 65 метров выше и в 200 метрах дальше от реки, и тем самым спасены от затопления.

Как уже говорилось, экология культуры ориентирует не только на спасение культурных памятников, но и на вписывание культуры прошлого в современную жизнь, а шире создание органического единства из памятников прошлого и достижений настоящего в качестве новой среды обитания человека. При этом важен тот факт, что уже в 1990-х гг. возникла идея спасения «Нематериального культурного наследия», в дополнение к «Списку Всемирного наследия». Речь шла, прежде всего, об устных традициях, языках, знаниях и навыках, связанных с традиционными ремеслами, обычаях, обрядах, праздниках, исполнительском искусстве в виде музицирования, пения, танца, актерской игры, знаниях о природе и Вселенной. Но духовная культура предполагает соответствующие материальные носители. Поэтому спасение нематериальной культуры оказывается связанным со спасением материальных артефактов. Так круг замкнулся. А с другой стороны, стало ясно, что в мире культуры инструменты, предметы, артефакты и культурные пространства не имеют смысла, если не служат развитию способностей и нравственному совершенствованию современного человека.

Надо сказать, что в качестве критериев отбора памятников нематериального наследия указывается на то, что передается от поколения к поколению, формирует у людей чувство самобытности и преемственности, содействует уважению к культурному разнообразию и творчеству человека. В соответствующей «Конвенции об охране нематериального культурного наследия» (2003) шла речь о соответствии содержания памятников идее равноправия и свободы личности, международно-правовым нормам [5].

Но нельзя отрицать того, что в современной культуре еще присутствует момент потребительства, грубого наслаждения и развлечения. С другой стороны, этому были подчинены многие памятники прошлого. А как отнестись к памятникам прошлого, связанным с насилием, войнами, унижением достоинства человека? В каком виде включать все это в контекст современной культуры – отдельный вопрос для политиков и теоретиков в области гуманитарного знания.

Итак, в качестве мировоззренческой парадигмы «экология культуры» означает преобразование духовной культуры человечества, в которой традиция и новация предстанут в новом синтезе. Но прошлое, даже в своих негативных проявлениях должно служить формированию личности в духе классических идеалов справедливости, добра и красоты. Понятно, что спасение культуры и спасение природы в таком случае совпадают. Это не две разные, а одна проблема и задача для человека будущего. Культура как преображенная природа – уже не ниша, а весь мир, гармоничный космос, каким ощущали свое бытие древние греки. Указанная античная идея гармонии мироздания возродилась сегодня во многих философских и культурологических концепциях. На этих методологических основаниях строится новое направление в науке и философии - холизм. Термин «холизм», введенный в 1926 году южноафриканским политиком и философом Яном Христианом Смэтсом в книге «Холизм и эволюция» («Holism and evolution»), используют в разных областях, и везде он означает понятие целостности, примат целого над частями, концептуально перекликаясь с мировоззренческими основаниями экологии культуры.

Можно прислушаться к мнению ряда ученых, которые прогнозируют, что «если XIX век с его переделом мира можно назвать веком геополитики, XX – веком геоэкономики, то XXI столетию, вероятно, предстоит стать веком геокультуры» [6]. Еще в начале XX века выдающийся отечественный ученый В.А. Вернадский ввел понятие ноосферы, предполагая формирование в ближайшем будущем нового качества жизни на Земле, когда разум, а значит культура, преобразит и возведет на новый уровень планетарное бытие. Наши современники

связывают эту идею с информационной революцией и информационными технологиями, породившими, в частности, мировое сетевое общество и пространство. Вектор этих изменений уже понятен, но его социокультурные результаты только предмет прогнозов.

Экология культуры, овладевая умами людей, превращается в мировоззренческий ориентир и норму массового сознания, противоположный тому, как воспринимали мир в индустриальную эпоху. То же касается практического отношения к миру. Но сегодня, по большому счету, мы закладываем для этого только фундаментальные основания, в том числе в философско-теоретическом плане.

Литература

1. Лихачев Д.С. Прошлое - будущему. Статьи и очерки. - Л.: «Наука», 1985. - С. 50.
2. См.: Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время. - М.: «Наука», 1988.
3. Лихачев Д.С. Прошлое - будущему. Статьи и очерки. - Л.: «Наука», 1985. - С. 51.
4. http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/heritage.shtml (Дата последнего посещения 31 08 2017).
5. http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/cultural_heritage_conv (Дата последнего посещения 31 08 2017).
6. Когнитивный вызов и информационные технологии / Г.Г. Малинецкий, С. К. Маненков, Н.А. Митин, В.В. Шишов. - М.: Ин-т приклад. математики им. М.В. Келдыша, 2010. - С. 3.

ЦИФРОВОЕ ПИСЬМО И ВИЗУАЛЬНАЯ РИТОРИКА В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Соина И.Ю.

Современный мир характеризуется постоянным ростом интенсивности изменений, которые имеют непредсказуемый характер. Динамика социокультурных трансформаций все больше охватывает все без исключения сферы жизни человека и социума, в котором образование выступает одним из ключевых сфер формирования и управления этими изменениями по причине своей принципиальной устремленности в будущее. Постоянная динамика смены поколений обуславливает регулярное обновление способов, содержания и форм об-

разовательной деятельности в соответствии с требованиями времени. Сфера образования является важным социальным институтом, поскольку через систему образования происходит трансляция социокультурного опыта. В образовательном пространстве личность получает мощный интеллектуальный заряд для дальнейшего развития и становления, интеллектуального, профессионального роста и личного совершенствования. Трансформация современного планетарного общества на пути к информационному этапу неизбежно требует качественных изменений во всех сферах его функционирования, особенно в сфере образования.

Это требование обусловлено, прежде всего, динамичным характером мировой экономики, необходимостью быстрой переквалификации и высокого уровня общего и профессионального образования. Влияние информационных технологий выходит за рамки технологического их понимания как средства обеспечения учебного процесса, пока они формируют ценностно-смысловое содержание образования как целостной системы, формируя все без исключения этапы обучения и исследований. Охватывая все звенья образования - от дошкольного до последиplomного, информационные технологии определяют звено высшего образования, которое имеет целью подготовку современного профессионала с наличием у него информационной компетентности.

В начале третьего тысячелетия интенсивный характер носят попытки теоретически обосновать эффективную модель развития высшего образования, способного обеспечить университетам соответствие сложным социокультурным запросам общества глобальной информационной эпохи. Процессы глобализации исторически совпали с бурным развитием информационных технологий, что позволило в социогуманитарных науках говорить о цивилизационном переходе от индустриального общества к постиндустриальной (информационной) фазе своего развития. Количественные и качественные изменения современной цивилизации требуют развития открытого образовательного пространства. Феномен открытого образования соответствует глобальному тренду прагматизации всех социальных институтов, включая образование. Открытый университет выступает закономерным результатом такой прагматизации. Становление постиндустриального общества сопровождается масштабной экспансией экономических законов на другие сферы социального бытия. Коммерциализация отношений между университетом и обществом стала причиной формирования рынка образовательных услуг, который существует как соотношение спроса и предложения и эффективно стимулирует развитие ин-

новационных процессов поиска и совершенствования направлений предоставления образовательных услуг в соответствии с требованиями потребителей. В связи с постепенной перестройкой открытого, прагматично ориентированного образовательного пространства возникает феномен виртуализации многих сфер жизнедеятельности общества.

Применение новых информационных технологий в формировании виртуального образовательного пространства дает возможность привлечь такие новые методы обучения как цифровое письмо и визуальная риторика в соответствии с требованиями глобализации стандартов. Цифровая интернет-культура не только изменила методы чтения, но и повлияла на письмо, она усложняет сам процесс написания. Электронные книги приближают современного человека к миру идей Платона. Современным миром правят инновации, а цифровое письмо является одной из них. Идеи из области научной фантастики относительно желания жить в цифровом обществе могут в недалеком будущем воплотиться в оцифровке воспоминаний и самого человеческого сознания, что откроет для человека новые возможности вечной жизни в цифровом обществе и быть услышанным через века. «Современная визуальная риторика учит не создавать, а анализировать существующие факты массовой коммуникации. Предмет визуальной риторики не имеет четких границ и может включать в себя разнообразные объекты: картинки, фотографии, скульптуру, мебель, дизайн и многое другое» [1, с. 113-114].

Развитие визуальной риторики связано со стремительным распространением средств массовой информации, особенно интернета, их постоянным техническим обновлением и способностью предоставлять огромные массивы материалов с визуальными элементами. Широкое использование в информационном пространстве визуальных элементов в СМИ практикуется не только с целью иллюстрации, но и для выражения дополнительных смыслов. В результате чего сформировался новый объект для исследования речевых процессов и массовой коммуникации. «В настоящее время для полноценного понимания роли рекламы, кино, телевидения и интернета современному человеку необходимо тщательно изучать визуальные компоненты современных СМИ, поскольку именно визуализация усиливает аргументативный вербальный ряд» [2, с. 309].

Само по себе виртуальное образовательное пространство не только меняет культурную среду, но и выступает продуктом этих изменений, воплощая собственным существованием основные принципы открытого образования. Сегодня практическое воплощение идеи

оптимизации обучения иностранных языков в системе образования происходит при активной поддержке различных учреждений и общественных организаций стран Европы и США. Учебные заведения в меру своих возможностей инвестируют значительные средства в организацию разного рода мероприятий связанных с профильной подготовкой и повышением квалификации педагогических кадров. Частные заведения предлагают курсы иностранных языков, при этом они приглашают для сотрудничества на различных условиях тех специалистов, в которых возникает потребность в пределах определенных программ и для работы с выделенными целевыми группами. Следует отметить, что оптимальным вариантом для учебного заведения при решении данной проблемы было бы установление связей со странами, языки которых изучаются. Такой подход требует тщательно разработанного проекта при условии соответствующей материально - технической базы и значительной коррекции учебной программы. И все это, конечно, должно осуществляться в условиях не второстепенной роли иностранного языка (как это обычно бывает в общеобразовательной школе), а при твердом убеждении в необходимости подготовки конкурентоспособных специалистов не только для регионального, но и международного рынка.

Мировой опыт использования современных цифровых технологий и мультимедийных устройств в методических центрах и учебных заведениях показывает, что их активное применение в учебной деятельности повышает эффективность учебного процесса, создает условия для индивидуального и дифференцированного обучения учащихся, увеличивает время для разговорной практики для каждого, обеспечивает высокую мотивацию к обучению, помогает преодолеть личный психологический барьер общения. Использование сетевых мультимедийных классов позволяет создать единое технологическое образовательное пространство в учебном процессе. Мультимедийное оборудование даёт возможность значительно повысить эффективность процесса изучения иностранного языка, создав соответствующую интерактивную языковую среду. Современные информационные технологии позволяют мультимедийным устройствам управлять темпом воспроизведения речевой информации и предоставляют новые возможности для совершенствования умения слышать и понимать иностранный язык.

Современные исследователи предлагают ряд методических и дидактических советов по оптимальному использованию мультимедийных средства для изучения иностранных языков соответственно основным принципам обучения - сознательности, активности, индиви-

дуализации и интенсификации, а также основным методическим принципам - коммуникативности; органическим единством курса, программы и учебно-методического комплекса по содержанию; использования технико-дидактических возможностей компьютера (цвета, графики, звука, анимации, функциональных шумов и др.); реагирования компьютера на ответы студентов (сообщение о правильности / неправильности ответа, предоставление возможности выбора нескольких вариантов ответа, подсказка, консультация и т.п.); созданием внутренней мотивации речевых действий; направленности на устранение и предотвращение типичных ошибок при аудировании, чтении, употреблении языковых единиц; использовании явного и неявного оценивания результатов работы студента с программой; ориентации на «оригинальность» упражнений курса и языковых игр (они не имеют возможности дублировать виды упражнений, которые можно выполнять без помощи компьютера), сценарное оформление программ, доступность, интерес, эффективность.

Изучение иностранных языков имеет не только технический или методический аспект, но и психологические барьеры, возникновение которых обусловлено влиянием ряда факторов: индивидуальные особенности восприятия; недостаточная мотивация к изучению иностранного языка; заниженная самооценка и неуверенность в своих способностях; отсутствие условий и возможностей для языковой практики; неудачный предыдущий опыт обучения.

В образовательном пространстве информационного общества важную роль играет блогосфера как совокупность блогов, которые представляют собой среду межкультурного взаимодействия и полилога, впитывающую в себя морфологию и лексикон различных традиций мультикультурного плюрализма, отражает запросы современной цифровой эпохи, чутко «реагирует» на изменения в общественной жизни, предоставляет возможность свободного обсуждения вопросов социального, политического, культурного аспекта жизни, разноуровневых проблем того или иного сообщества. Благодаря имманентным возможностям блогосферы, способности мгновенно охватить целевую аудиторию, свободному доступу пользователей осуществляется значительное влияние на общественные процессы и события в реальной жизни, на консолидации или дезорганизацию жизни социальных сообществ, властных структур и институтов.

Следует отметить, что подкаст как социокультурный феномен отражает систему социальных норм, духовных ценностей, культурных реалий, отношение людей к окружающему миру и к самим себе; выполняет функции трансляции социального опыта и социализации лич-

ности; служит цифровым «носителем», средством для хранения и передачи информации, знания и опыта; вневременным посредником и способом общения между людьми. В социокультурном плане подкаст является опредмеченным результатом освоения человеком мира, модусом, в котором человек воспроизводит себя в целостности своего природного, лингвосоциального, культурного бытия, и, тем самым, расширяет собственное жизненное пространство, дополняя свой реальный опыт виртуальным опытом «жизни» в коммуникации в пространстве подсферы. Подсфера как явление социокультурное имеет дуальную сущность: она одновременно и объективна, поскольку имеет свою техническую основу (форматы OGG, MP3, MP4, MOV, FLV), параметры её функционирования физически фиксируют (адрес веб-сайта), и в то же время предельно субъективна, поскольку это - воплощение творческих идей, мнений, анализа, эмоций, переживаний, сравнений и интерпретаций событий.

В нынешних технологических условиях блог представляется своеобразным зеркальным отражением современного пользователя интернета. Он является не только способом репрезентации личности, самого процесса написания, телесно-тактильного опыта, когда можно выражать мысли с помощью клавиатуры, интерактивного экрана, планшетного компьютера или смартфона, но и «мира» человека в условиях интересубъективной обусловленности, когда человек не только пишет, но читает и интерпретирует блоги. Ведение блога является сочетанием отображения личной жизни, собственных переживаний, языково-коммуникативных основ мышления и общения, культурной и социальной специфики времени, что отчетливо проявляется в блогосфере на уровне индивидуализации взаимоотношений с миром, артикуляции авторского «Я» блогера, конструировании «духа времени» с помощью речи, видео и аудио материалов, фотографий, изображений, рисунков и тому подобное.

Анализ функционирования вики, взаимодействия, обучения, познания и творчества в создаваемой ими среде возможен с помощью синергетического подхода. Для функционирования вики-страниц характерны: нелинейность, самоорганизация, открытость. Нелинейность является принципиальной для синергетического эффекта вики, поскольку в данном понятии имплицитно заложено существование потенциальности как характерной черты вики-страниц. Вики-страница, изменяясь с течением времени и характеризуюясь не только своими качествами и структурой, существующими в данном месте и в данный момент времени, но и набором эвентуальных структур, что связано с возможностью тестов изменяться в зависимости от активности поль-

зователей. Фрактальное движение в процессе общего обучения – это цепочка изменений, в результате которого формируются, достраиваются, аккумулируются личностные знания, реализуется языковое бытие человека. Нелинейность и открытость вики позволяют обосновать важную роль случайности в ходе коллективного обучения, совместного творчества, поскольку в синергетической модели их функционирования данная категория приобретает конструктивное звучание, и, соответственно, меняются основания её включения в особые способы коллективного обучения.

Развитие образовательных моделей обучения в эпоху господства цифровых технологий связано со спецификой применения блогов, вики, сервиса подкастов, технологии подкастинга, программного приложения iTunes U, социально-интерактивного обучения, коннективизма в образовании, в частности языковом. Комплексное исследование учебно-воспитательного потенциала практики использования социальных сетевых серверов характеризуется не только своими качествами и структурой, которые существуют в сфере языкового образования, но также следует обратить внимание на то, что учебно - воспитательная релевантность использования блогов, подкастов, вики в языковом образовании заключается в создании дополнительной содержательной коммуникативной среды; расширении дидактического времени, что позволяет обеспечить субъекты образования продуктивной речевой практикой, способствуя пролонгированному их погружению в иноязычное окружение; является компенсаторным механизмом в условиях традиционной практики аудиторных занятий при существующем объеме учебных часов.

Использование социальных сетевых серверов в языковом образовании объясняется особенностями восприятия информации, способом получения и усвоения знаний современным «цифровым поколением», их способностью к мультизадачности, мультисенсорности, одновременной работы с несколькими ресурсами, высокой скоростью перехода от одного ресурса к другому. Социальный сервис является результативным видом взаимодействия субъектов учебного процесса, выступает механизмом социализации, выполняет свои функции в условиях группового, коллективного привлечения и дополняет в этом качестве содержательно информационную сторону обучения; является средством образования, самообразования и воспитания; позволяет разнообразить учебный процесс, сделать его более личностно - ориентированным, учитывать интересы и мнения не только учащейся группы, но и конкретных личностей. Правильным является также обращение к функционально-образовательным аспектам программного при-

ложения iTunes U, который является своеобразным виртуальным «расширением» традиционного университета в пространстве сети, который позволяет каждому почувствовать себя частью мирового образовательного процесса, воспользоваться его достижениями, поскольку предоставляет возможность использовать образовательные ресурсы многих известных университетов мира. Представляется важной идея путей практического применения ресурсных возможностей каталога iTunes U в качестве дополнительного источника образовательного контента для личностно-ориентированного обучения.

Таким образом, цифровое письмо и визуальная риторика в современном информационно-компьютерном образовательном пространстве расширяет технологические возможности для разработки новых путей модернизации учебного процесса в результате применения блогов, подкастов и викиресурсов, а также разработку дистанционных учебных курсов, в частности, языковых.

Литература

1. Лапшина Ю.Ю. Визуальная риторика в американской традиции изучения ораторского искусства Журнал // Вестник Удмуртского университета. Серия «История и филология». Выпуск № 3 / 2015. - С. 109-114.
2. Birdsell David S. and Groarke Leo. Toward a Theory of Argument // Visual Rhetoric in a Digital World. A Critical Sourcebook. Boston: Bedford / St. Martin's, 2004. P. 309-320.

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ, ГЕГЕЛЬ, ЛЕНИН: РЕМИНИСЦЕНЦИИ СМЫСЛОВ

Суханов В.Н.

Истинное понимание бога, как всеобщей меры человеческого бытия, волновало умы философов задолго до того, как Иммануил Кант в своем основном критическом произведении дал открытый бой эмпиризму. Платон первый в своем учении об идеальном мире, как истине реальной жизнедеятельности человека, поставил вопрос о прекрасном (благе, справедливости, знании) самом по себе.

В рамках удержания этого всеобщего момента, отношения к нему, как к самому себе, и проходило движение всей последующей философской мысли. Даже если философ явный скептик или открытый эмпирик, он всегда свою иллюзию, заблуждение отработает до преде-

ла, а значит и до момента снятия собственного положения, до перехода в свое иное, утверждения предельной противоположности. Тем самым закладывая фундамент к противоречию.

Первым фундаментальным противоречием в развитии философской мысли после Платона, было предельное различие между небытием и бытием субъекта. И если одна сторона этого отношения – небытие субъекта – была зафиксирована скептиками на закате эллинизма, то для выработки равносильной противоположности человечеству потребовалось долгих шестнадцать веков. Декартовское *cogito ergo sum* впервые уже зазвучало в «Исповеди» Аврелия Августина, но лишь как поверхностный аргумент в полемике со скептицизмом. Но в тисках средневековья, где красивый миф о свободе богочеловека Христа оставался внешним реальному человеку, высказывание «Я мыслю, следовательно, существую» всегда носило схоластический характер.

Но средневековье сделало и свою положительную работу в движении всеобщего. Рамки Священного писания дисциплинировали мысль философов, своим внешним характером обоснования человеческого бытия схоластика отработала предел этой внешности, тем самым подготовив платформу для фиксации своей противоположности, для обнаружения бога (триединого – отца, сына, святого духа) во всем, что есть внутри жизни человека, начиная от неживой природы, заканчивая вершинами рассудка и разума.

И первым философом, сумевшим отразить поиск всеобщего основания в практической деятельности человека эпохи Возрождения, был Николай Кузанский. И свое первое сочинение «Об ученом незнании» (оставшееся основным выразителем его идей) Кузанец начинает вовсе не трактовкой текста Священного писания (хотя сам и имел церковный титул), а апелляцией к числу. «Соразмерность, означая вместе и сходство в чем-то общем и различие, не может быть понята помимо числа. Поэтому все соразмерное так или иначе охватывается числом. Причем число состоит не только в количестве, образующем пропорцию, но и в любом другом субстанциальном или акцидентальном сходстве или различии» [1, с. 50-51]. Число понимается Кузанским как всеобщая мера соизмеримого. Насколько это глубже и мудрее утверждений современных студентов, что число – это цифра! Получается, что шесть веков капитализма и даже социализма ума человечеству не прибавили. Максимум на что хватило усилий современных «мыслителей», – это вернуться к средневеково понимаемому богу, как костылю для убогих профессиональных кретинов.

В последнее время часто слышатся разговоры о патриотизме. Преподавателям школ и вузов «спускаются» требования об обучении

патриотизму. Но что есть «патриотичный человек»? Возможно ли понимание термина «патриотичный человек» без понимания человека вообще, его чистой формы? У многих это вызывает затруднение.

Хотя при попытке уяснить природу простейших предметов ученики и заинтересованные взрослые люди легко схватывают, зачем нужна всеобщая форма. Например, никому не нужно особо объяснять, чтобы понять степень круглости гальки на берегу моря, нужно иметь в сознании чистую форму – геометрический шар.

В случае с человеком все значительно сложнее, поскольку чистую форму себя невозможно представить наглядно – ее нельзя нарисовать, как шар в геометрии, подержать в руках, как мяч. Но понятно, чтобы уяснить себе степень своей человечности, «чертеж» необходим. И понятно, не геометрический, но какой?

Объяснить природу бога через всеобщие математические меры, – очень сильный и продуктивный ход исследования. Но Кузанский не отождествляет свою позицию с позицией Пифагора, хотя и упоминает о ней. Не оторванный от жизни, хотя и опосредованно несомненно с ней связанный, Пифагорейский союз заботит ум исследователя. Кузанца волнует божественное начало, абсолютно тождественное началу реального человеческого бытия.

Кузанского, в отличие от Пифагора, математика привлекает только как выражение жизни всеобщего. «Абсолютный максимум есть то единое, которое есть все; в нем все, поскольку он максимум; а поскольку ему ничто не противоположно, с ним совпадает и минимум. Тем самым он пребывает во всем; в качестве абсолюта он есть актуально все возможное бытие и не определяется ничем вещественным, тогда как от него – все» [Там же. С. 51].

Но Кузанский не меряет математикой человеческое бытие. Число – это некий образ доступной человеческому сознанию соизмеримости. Причем наивысший. Но мера человека принципиально иная. И она непостижима. И здесь есть парадокс, а значит – противоречие, которое движет все последующие исследования Кузанца, и которое нужно зафиксировать.

Несмотря на принципиальную непостижимость человеческого основания, Кузанский стремится эту непостижимость все полнее и полнее познать. При помощи математических всеобщих мер. Зачем? Чтобы пробудить в себе ум. Чем более ты осознаешь степень непостижимости своего основания, которое у Кузанского определяется как «абсолютный максимум» и «мудрость», тем ты умнее.

Получается, что форму движения мысли Кузанский сохраняет средневековую, – по способу своего движения мысль движется в рам-

ках одного принципа, но этот дисциплинирующий принцип имеет уже философскую, диалектическую природу, – это возрожденное Сократовское положение: «Я знаю, что ничего не знаю».

Человечество училось уму из своего бытия. И всегда с момента возникновения порождало из своей деятельности всеобщие меры бытия. И этим же бытием ставило проблемы истинности самих мер. Так и зародилась в недрах первичной всеобщей меры – религии – философия, поставившая человеку, в лице Сократа, главную задачу – познай самого себя. Задача эта не решена и поныне.

Не решена, разумеется, на практике. В теории этот вопрос проработан очень глубоко в работах классиков Немецкой идеалистической философии, в трудах Маркса и Энгельса. Но для понимания себя даже этого мало! Здесь не будет как с камнем – представил шар и сопоставил. В случае с человеком идет не сопоставление, а преобразование.

И это отлично понимал Ленин, когда осенью 1914 года капитально «засел» за Гегеля, проработав с октября по декабрь «Науку логики». И конспект Ленина был предельно доскональный. Вождь мирового пролетариата отлично понимал, что не камень, не «священный дар» предстоит ему. Ему предстоит живая, кипучая, противоречивая действительность, все ближе и ближе подходящая к точке кардинального исторического преобразования. Как будет осуществляться это преобразование – стихийно или измеренное законами разума?

Потому-то так жесток Ленин даже с самим Гегелем, четко разделяя, сепарируя, вычищая текст немецкого классика. А обывателю естественно не понятно, почему рядом с интеллигентным и восторженным – «прекрасная мысль» – Владимир Ильич в «Философских тетрадах» допускает площадное – «идеалистическая сволочь» [2].

Ленин считал идею патриотизма насквозь ложной. Если читать Гегеля по-ленински, то понимаешь, что патриотизму не остается даже малейшей лазейки в качестве всеобщей меры человека. Вся Гегелевская система, с ее принципом восхождения от абстрактного к конкретному, – это логическое развитие принципа интернационализма.

Принципа, лишь однажды заявившего о себе во весь голос не в науке, но на площадях и улицах, в искусстве. Это было в эпоху Возрождения. Наука тоже высказывалась «вполголоса», и самым ярким ее представителем был, как уже говорилось выше, Николай Кузанский. Кузанец не сбросил еще тогу религиозного смирения перед богом, но самого бога уже понимал по-новому, в духе Платона и Пифагора.

Сейчас до сих пор идут споры ученых о том, теист Кузанец или пантеист, но своей явной тенденцией к обнаружению бога во всем философ вспахал научную ниву для прорастания семян Декарта и

Спинозы. В эпоху Возрождения взоры людей духа обратились к реальному, живому человеку. Естественно, и философия шла в ногу со временем.

Мы все дети бога, и он во всех нас – о каком патриотизме может идти речь? Эту ложную идею придумали «книжники», приумножающие знания за стенами своих монастырей! Но стоит любознательному человеку выйти на рыночную площадь, то начнешь читать совсем иную книгу, непосредственно написанную богом. Именно с этого момента начинается диалог Простеца «О мудрости» Николай Кузанский [1, с. 361-385].

Простец (чрезвычайно похожий на Сократа) указывает риторю (соответственно, – софисту) как осуществляется взвешивание и измерение на рынке. Через математические меры Кузанец, словами Простеца, подводит к пониманию бога, как максимума, бесконечности, всеобщей меры, которую невозможно ни увидеть, ни услышать, ни почувствовать. И одновременно она есть, иначе не было бы деятельного общения на рынке.

Можно сказать, что Кузанский выступает против Аристотеля, но это не так. Кузанец дает бой Аристотелю, выхолощенному средневековой схоластикой. Уже само высокопоэтическое определение бога, как мудрости, говорит о явной преэминентности учения о целевой причине Стагирита, снимающего понимание идеального бытия Платоном. «Мудрость ... познается не иначе как в знании о том, что она выше всякого знания, и непознаваема, и невыразима никакими словами, и неуразумеваема никаким разумом, неизмерима никакой мерой, незавершаема никаким концом, неопределима никаким определением, несоизмерима никакой соразмерностью, несравнима никаким сравнением, неизобразима никаким изображением, неформируема никаким формированием, недвижима во всяком движении, невообразима в любом воображении, невоспринимаема в любом восприятии, непритязима в любом притязании, невкушаема ни в каком вкушении, неслышима ни в каком слышании, невидима ни в каком видении, непостижима ни в каком постижении, неутверждаема в любом утверждении, неотрицаема в любом отрицании, не допускает сомнения в любом сомнении, не допускает мнения в любом мнении» [1, с. 365].

Конечно, вышеприведенный отрывок носит скорее эстетическую окраску, нежели научную. Но не является ли этот художественный образ мудрости и образом всего последующего сражения с эмпиризмом?

Апелляция к математике при попытке определить бога еще проявит себя в полную силу через два столетия, но уже здесь Николай

Кузанский абсолютно точно схватывает принцип абсолюта на примере единицы, разворачивающейся в множество, точки продвигающейся в линию, далее в поверхность и объемную фигуру. Впоследствии Гегель особо отметит в «Науке логики» то, что именно единица в категории количества выражает собой основу этой категории – непрерывность. Эта же непрерывность есть начало чистого количества, коим, по Гегелю, являются пространство, время, Я [3, с. 168].

Здесь и глубокий психолого-педагогический вывод – первичная деятельность с единичными вещами, с предметами человеческой культуры (представленная в движении «Науки логики» категорией качества) лишь тогда истинна, когда выводит в своем движении на категорию чистого количества, на непрерывность. Но если ребенка будут воспитывать в духе патриотизма, то куда он будет выведен? – только на дискретность!

Естественно с логикой разума это несовместимо, зато прекрасно согласуется с принципами буржуазной действительности – «разделяй и властвуй», «война всех против всех». Но во времена зарождения капитализма новый строй, как более прогрессивный, был вынужден возродить истинно человеческие начала. Пантеизм Николая Кузанского (также как и творчество Шекспира, Рафаэля, Микеланджело, Джордано Бруно, Дж. Кардано, Томаса Мора, Макиавелли) было отражением реальных процессов слома сословных феодальных ограничений и поиска на практике новых всеобщих мер.

И первыми такими мерами были математические меры. Поскольку более близкого к людям («Книги Простеца») и одновременно близкого к богу (всеобщность математических истин) было невозможно и представить. Предельный интернационализм математики сделал ее царицей всех наук на ближайшие три столетия. Даже Спиноза облек свои философские рассуждения в математическую форму. Хотя именно этим действием голландский мыслитель оказал математике медвежью услугу. В его «Этике» горделивая «царица» исполнила роль защитной брони. И в первую очередь от познания. Но что же делать, если по духу своего учения Спиноза опередил свое время, и форма «догонит» содержание его философии только через полтора века.

В «Науке логики» Гегеля форма и содержание (система и метод) неразделимы, поскольку уже полностью соответствуют друг другу. И это было настолько простым и одновременно революционным, что даже Энгельс не понял того, что система у Гегеля снимает метод. Категории у Гегеля абсолютно содержательны. Что это значит? Это означает, что любая вещь проходит в своем развитии путь от бытия-ничто до абсолютной идеи. Но в человеке этот процесс представлен

предельно конкретно.

Но где оно, неопределенное бытие исторического человека? Где оно у личности? Ведь деятельность неандертальца уже определена орудием, а деятельность младенца пустышкой. Значит помимо орудий труда (филогенез) и первичных предметов человеческой культуры (онтогенез) должно существовать неопределенное основание, в котором бытие тождественно небытию.

Потому и возрождает Платона Николай Кузанский, что без этого интернационального основания, где знание равно незнанию, всякая практика, всякое чтение книг будет лишь пустым собиранием фактов. Эту же линию через два столетия развил Спиноза, а еще через полтора столетия Кант начал великую битву против эмпиризма, которая, увы, не закончилась и поныне. И, надо сказать, что именно в этой битве потерпел поражение Советский Союз. Были и «будни великих строек», и ДнепроГЭС, и Беломорканал, а закончилось перестройкой и «всеобщими» дачными участками, в которые советский народ уткнулся с огромной радостью.

Ведь что-то же подтолкнуло первую обезьяну взять в руки палку и не выбрасывать ее? Необходимость. Беспомощность. То есть такое неопределенное состояние, которое разрешалось либо в человека (производство орудий труда), либо в смерть (гибель от хищников с более развитыми клыками и когтями). Состояние, где бытие абсолютно тождественно небытию, но требующее движения в сторону бытия, его определения.

Отсюда и простейший, но основной методологический ход педагогики – ввести ученика в состояние противоречия в целях освоения предмета. Но Я в этой деятельности еще не пробудилось. Обретая свое наличное, качественное бытие ребенок еще, говоря Гегелевским языком, «в-себе», поскольку постигает мир конечных вещей. Но как малышу стать «для-себя», то есть освоить «умную» бесконечность, лишь сняв которую, он придет к своему основанию, чистому количеству, Я?

Неопределенное бытие – это прообраз Я, чистого количества. Или по-другому: Я – это неопределенное бытие на завершении первого круга своего определения, категории качества. Этот момент был зафиксирован уже Сократом – я знаю, что ничего не знаю, – а Николаем Кузанским проработан досконально в первом, главном труде – «Об ученом незнании». «Для самого пытливого человека не будет более совершенного постижения, чем явить высшую умудренность в собственном незнании, всякий окажется тем ученее, чем полнее увидит свое незнание» [1, с. 51].

Отсюда второй методологический ход педагогики, максимально развитый позднее в учении Фихте. Ученику должна быть предоставлена возможность в наиболее полной мере «увидеть свое незнание». А это возможно только в слове. И не просто сказанным кем-то, а самостоятельно сотворенным, вычлененным из собственной предметной деятельности. Ведь увидеть «наиболее полно» нужно именно свое незнание. Поэтому так важны с самого раннего возраста сочинения на свободную тему, а не изложения и диктанты. Осуществить рефлексию собственноручно созданного слова, это и есть – снять для-себя-бытие, задав себе образ пространства всей человеческой деятельности, а не единичного предмета, образ, олицетворяющий способность человеческого Я преобразовать любую вещь во Вселенной.

У Канта категория пространства задана априорно, но эта априорность как раз и говорит об ее объективности. Поэтому осуществив рефлексию высказанного тобой, осознав, что «мысль изреченная есть ложь» (Тютчев), мы выходим в ту же точку, что и Николай Кузанский, а в 1917 году Ленин с партией большевиков.

Мы выходим в точку практического преобразования действительности, исходя из всеобщего основания.

Литература

1. Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. Т.1. – М.: «Мысль», 1979. – 488 с.
2. Ленин В.И. Философские тетради. – М.: «Политиздат», 1965. – 752 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб.: «Наука», 2002. – 799 с.

МОДЕРНИЗАЦИЯ В СИСТЕМЕ МИРОВОГО ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

Тихонова В.А., Хугаев Б.М.

Понятие «модернизация», которая означает обновление, усовершенствование, первоначально относилось к оборудованию, машинам, т.е. технологическим процессам индустриального общества и характеризовалось, прежде всего, как модернизация экономико - технологическая. Однако учитывая идентичность модернизации как стремления к изменениям самой сути общества, преодолевшего архаику, очень скоро в сознании теоретиков модернизационное общество уже было представлено многообразными процессами не только экономи-

ческой, но и политической, социальной и культурной модернизации.

Известно, что именно эпоха Просвещения внесла принципиально новые представления о социальных изменениях, отраженных в категориях «прогресс» и «однолинейность развития». С понятием «модернизация» все более ассоциировалось развитие индустриальной цивилизации в Новое время. Но в современных условиях понятие модернизации стало созвучно глобализации, связанными с этим процессом трансформациями различных общественных сфер. Российский исследователь Э.А. Орлова, отмечая универсальный характер модернизационных трансформаций современной эпохи, указывает на то, что модернизация проявляется как движение от индустриализма к постиндустриализму в экономической сфере, как движение от авторитаризма к демократическим режимам в политической сфере и как переход от обычного к юридическому праву в правовой сфере [1]. Английский исследователь В. Мур трактует модернизацию как тотальную трансформацию традиционного домодернистского общества в социальную организацию, характерную для «продвинутых», экономически процветающих и стабильных в политическом отношении наций Запада [2]. Подобное мнение отражает трактовку модернизации с позиций европоцентристской парадигмы, согласно которой универсальным образцом для подражания, на который должен равняться остальной мир, является Европа.

Идеи универсализма, как отмечает известный американский ученый. И. Валлерстайн, заложены в рассуждениях о том, что «процессы, происходящие в Европе в XVI-XIX веках, определили модель, способную быть применимой повсеместно либо потому, что она отражает прогрессивное, а потому необратимое развитие человечества, либо потому, что описывает процесс удовлетворения все новых потребностей человечества через устранение искусственных препятствий. Современная исследователям Европа выступала не только примером совершенства, но и всеобщей моделью будущего» [3]. Автор, однако, подчеркивает, что универсалистские теории всегда подвергались критике, ибо «всегда находились ученые, заявлявшие, что универсальные обобщения невозможны как таковые».

Одним из авторитетных критиков универсализма, представленного европоцентризмом, в основе которого утверждение о тождестве мировой и европейской цивилизаций, являлся Н.Я. Данилевский, с именем которого связано появление в истории социально - философской науки самой ранней антиэволюционистской модели в виде его теории культурно-исторических типов. Отрицая единые законы общественного развития, он отстаивал идею о разновременности прохож-

дения народами однотипных ступеней развития, исходя из вывода о том, что человеческое общество не представляет собой целостности, а есть система национальных организмов, каждый из которых развивается по собственным законам. Вместо идей европоцентризма, линейного прогресса Данилевский выдвинул принципиально новую концепцию циклического развития цивилизаций - теорию культурно-исторических типов. Обозначив нацию термином «культурно - исторический тип», ученый имел в виду нацию как такую социальную общность людей, которая, обладая известной ментальностью, единообразными условиями существования, особенными связями и внутренними структурами, сложилась в организацию, отличную от других по индивидуальным видовым признакам, но обладающую совпадающими родовыми характеристиками. Согласно Данилевскому, нация характеризуется особенностями склада ума, чувств, воли, составляющими ее оригинальность и налагающими на нее печать особого типа человеческого развития. Из особенностей народов он выводил и своеобразие культурно-исторических типов как отдельных или локальных цивилизаций. Он приводил убедительные доводы против европоцентристского понимания мировых цивилизаций. В своем известном труде «Россия и Европа» Данилевский напоминает, что когда Европа находилась на ранней стадии своего развития, китайцам уже давно были известны порох, компас, бумага, которые впоследствии были завезены в Европу. У китайцев была своя философия, литература, астрономия. Китайские астрономы основательно изучали небесные тела тогда, когда на древних ученых кометы наводили суеверный страх. Ученый не был согласен с тем, что европейская цивилизация объявлялась не только единственной, но и общечеловеческой, определяющей универсально-единообразное развитие всех наций и народностей, отвергающей саму возможность существования культурных своеобразий других народов, которые рассматривались лишь как этнографический материал для культивирования, распространения вширь европейской цивилизации. Он был глубоко убежден в том, что развитие человечества шло не иначе как посредством реализации потенциала различных цивилизаций и, естественно, по-другому идти не может. «Прогресс состоит в том,- писал Данилевский,- чтобы все не шло в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходило в разных направлениях, ибо доселе он таким именно образом проявлялся» [4].

Отстаивая самобытность культурного развития, Данилевский утверждал, что «цивилизация не передается от одного культурно-исторического типа другому» [5], однако он одновременно признавал

воздействие цивилизаций друг на друга, но при этом это воздействие может быть благотворным лишь при «свободном отношении» народов одного типа к результатам деятельности другого, когда первый сохраняет свое политическое и общественное устройство, свой быт и нравы, свои религиозные воззрения, свой склад мысли и чувств как естественно ему свойственные, одним словом, сохраняет свою самобытность» [6].

Современная действительность в определенной степени подтверждает истинность мысли Данилевского, учитывая, что и при многовековой экспансии западной цивилизации, стремившейся повсеместно «внедрить» свои ценности, не только сохранились инокультурные ценности, но зачастую они выступают альтернативой западной культуре, что фиксирует противоречия процесса глобализации, проявления в нем особенностей «конфликта цивилизаций».

Теория глобализации представляет собой такую модель цивилизации, которая должна способствовать расширению пространства обмена материальными и духовными ценностями стран и народов, развитию их взаимовыгодного сотрудничества при сохранении национально - государственной и культурной идентичности. В современных условиях, когда особенно активно проявляется в геополитической практике ведущих стран Запада, и особенно США, стремление игнорировать нравственно-этические, морально-правовые принципы модели глобализации, направленной на обеспечение устойчивого развития всех стран, подобная модель особенно наглядно демонстрирует сущность «европоцентризма», когда как бы априори выводятся за скобки различия двух основных цивилизационных систем (западной и восточной), в основе которых особенности исторических условий их формирования и развития, самобытные духовно-ценностные представления о принципах экономико- политического, культурного взаимодействия в глобализирующемся мире, учет интересов «других» в реализации «своих» интересов.

Ныне все ярственнее проявляется стремление к мировому лидерству североамериканского направления западной цивилизации. В своей книге «Выбор. Мировое господство или глобальное лидерство», опубликованной в США в 2004 году, З. Бжезинский, предлагая концептуальную программу внешнеполитической стратегии США в первой половине XXI века, писал: «Американская глобальная гегемония в настоящее время является фактором жизни. Ни у кого, в том числе и у самой Америки, нет выбора в этом вопросе» [7]. Вашингтон он называл первой «глобальной политической столицей в мировой истории».

В нынешних условиях развития процесса глобализации, когда

при решении геополитических интересов претендующих на мировое лидерство политических сил игнорируются принципы глобализации, направленные на обеспечение устойчивого развития всех стран, усилилось внимание научной общественности как к цивилизационно - культурным, так и формационным аспектам этих процессов, к уточнению самого понятия «цивилизация» и сущности проявления «конфликта цивилизаций».

Учитывая, что цивилизация как способ жизнеустройства сообщества людей была связана с возникновением нового типа культуры, позволившего людям по мере накопления знаний и навыков общения друг с другом обеспечивать не только выживание, но и достижение надежных средств существования, можно выявить тенденции развития «конфликта цивилизаций». Представляется, что в контексте современного геополитического противостояния этот конфликт распространяется, прежде всего, на характер взаимоотношений между современными «локальными» цивилизациями, одна из которых, а именно «западная, атлантическая», воспринимается определенными кругами как универсальная модель мировой цивилизации, как сосредоточение всех передовых модернизационных проектов, в противоположность остальным «нецивилизованным» странам и народам. С позиций формационного ракурса можно заключить, что геополитика отражает характер эволюции мирового исторического процесса в его трансформациях, а причины геополитических экспансий представляются ничем иным, как стремлением «передового» Запада заменить устаревший способ производства и сложившиеся общественно-политические отношения другими, отвечающими потребностям модернизирующегося мира. Однако отнюдь не мирные, довольно агрессивные методы реализации подобных стремлений оборачиваются обострением противоречий между позитивными идеями теории глобализации и негативными последствиями ее развития при воплощении истинных геополитических целей определенных стран.

Все усиливающиеся военные конфликты, информационные войны, стремления превратить страны и народы из суверенных субъектов международной политики в управляемые объекты вступает в противоречие с одним из основополагающих демократических принципов – право человека на жизнь, на защиту человеческого достоинства. Обращаясь к рассуждениям известных философов о человеческом достоинстве как фундаментальной ценности, характеризующей само предназначение человека, как ненасилие между людьми, обратимся к идее «аксиологического императива», сформулированной академиком А.А. Гусейновым. «В настоящее время, – заявил он в интервью, данном в

Нью-Йорке накануне третьего тысячелетия, – у человечества нет объединяющей идеи, нет общего морального горизонта. Я думаю, именно ненасилие является такой идеей. Ненасилие есть новая духовно-практическая высота, которую человечество должно взять. Это необходимо и для того, чтобы оно смогло выжить, и для того, чтобы уберечь достижения цивилизации. Этому нет никакой альтернативы». Предлагаемый путь избавления человечества от насилия, основанного на «праве сильного», заключается в идее подготовки перехода к качественно иной стадии цивилизационной модернизации, а именно к гуманистической модернизации. Как отмечает член-корреспондент РАН Н.И. Лапин, «аксиологический выбор движения к цивилизации реального гуманизма может быть сделан уже в настоящее время. Но пока не сделан. Однако большинство населения России уже сделало свой выбор». Сегодня, когда Россия сталкивается со все новыми «вызовами», стратегия ее модернизационного развития направлена как на защиту ее суверенитета, национальных интересов, так и на ее духовные силы, истоки которых, прежде всего, в нравственных основах культуры, в героической истории многонационального народа нашей страны. Трансформационные процессы, ныне происходящие в России, свидетельствуют об ином подходе к сущности глобализации, о нацеленности стратегического курса на достижение гуманного облика современного мира, на наступление, новой цивилизационной стадии, в которой будет гарантирована подлинно гуманистическая направленность модернизационных преобразований. Для России, не приемлющей политику игнорирования норм международного права сторонниками однополярного мира, особенно значимы предпринимаемые усилия по обеспечению диалога, взаимовыгодного сотрудничества между странами. Как отмечал В.В. Путин, «надо с уважением относиться к законным интересам всех участников международного общения. Только тогда не пушки, ракеты или боевые самолеты, а именно нормы права будут надежно защищать мир от конфликтов» [8].

Общественная мысль России, ее гражданское общество все более нацелены на активную поддержку того стратегического курса, который призван формировать подлинно гуманистическую направленность модернизационных преобразований, на то, что Россия, опираясь на нравственные основы своей стратегии, должна и, вне сомнения, сможет играть решающую роль в достижении гуманного облика современного мира.

Литература

1. Орлова Э.А. Социокультурные предпосылки модернизации России

- // Библиотека в эпоху перемен (философско-культурологические и информационные аспекты): информационный сборник (Дайджест). Вып. 2 (10). - М.: Изд-во РГБ, 2000.
2. Цит. по Ерасов Б.С. Цивилизации: Универсалии и самобытность / Российская академия наук, Институт мировой экономики и международных отношений. - М.: «Наука», 2002.
 3. Валлерстайн И. Конец знакомого мира. - М.: «Логос», 2003. - С. 232.
 4. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. - М.: «Известия», 2003. - С. 110.
 5. Там же. С. 125.
 6. Там же. С. 125
 7. Великая шахматная доска: (Господство Америки и его геостратегические императивы). - М.: «Международные отношения», 1998.
 8. Послание Президента РФ Путин В.В. Федеральному Собранию РФ от 04.12.2014 (Электронный ресурс): (веб-сайт).

ОТ ПОЛИТИЧЕСКОГО АНТИПРОГРЕССА – К ЧЕЛОВЕЧЕСКОМУ РАЗВИТИЮ

Ширман М.Б.

Недавно в одной из политических дискуссий прозвучала формула, казалось бы, канувшая в лету: «реакционные круги США».

Эта формула имела определённый смысл в идеологическом арсенале СССР, исходившем из представления о прогрессивной направленности развития стран «социалистического лагеря» и, соответственно, о реакционности политики стран «империалистических», этому лагерю противостоявших. В основе своей данное представление было верным: в эру предыстории прогресс может быть только движением к коммунизму. В этом – великий мотивирующий, организующий и научно-образовательный потенциал наследия Маркса, Энгельса, Ленина, их действительных соратников и последователей; но в этом же – потенциал фальсификации, присущий марксистской идеологии (напомним: Маркс от марксистов отмежевался, и эта его позиция требует серьёзного отношения и анализа), в т.ч. идеологии советской, которая прикрывала коммунистическим идеалом (идеалом прогресса) систему государственно-монопольного капитала в СССР и других «социалистических» странах. В ту эпоху объективно верное указание на реакционность экономико-политических тенденций глобального империали-

лизм (ядром которого, как и ныне, выступали США) было субъективно справедливым, если оно исходило от действительного коммуниста, но не от марксиста-идеолога; и первый отличался от второго тем, что относил это указание не только к США и их «сателлитам», но и к странам «социалистического лагеря». Сегодня голос коммунистов – и прежде крайне редких – не слышен вообще. Слаб теперь и голос марксистов. Тем более неуместна фраза о «реакционных кругах США» в дискуссии даже не идеологов, а экономико-политических экспертов, позиции которых различаются степенью «либерализма» и «государственничества», но совпадают в исходном пункте: в представлении о капитале как незыблемой основе общества – и современного, и будущего. Экспертное сообщество даже не задаётся вопросом о прогрессе. Но тогда бессмыслен и разговор о реакционности тех или иных социальных тенденций и их носителей.

Между тем, прогресс – необходимое условие существования человечества. Оно, в отличие от любого природного сообщества, может жить, только постоянно совершенствуясь: улучшая содержание своей жизни (деятельности). Человек зародился (миллионы лет назад), научившись прогрессировать, а не «полагаться» на эволюцию. Первобытность (протоистория) была эрой прогресса. Его двигателем выступал труд – деятельность «на вырост», мотивация которой (потребность) определяется способом жизни семьи, т. е. педагогического коллектива, развивающего своё жизненное содержание, чтобы «приглашать» в него новых участников – детей. Трудовая способность отличается от поведения животных установкой на творчество, на выявление проблем и поиск их решений. Потребность и способность – противоположные стороны педагогической природы человека, а прогрессирующий труд – реализация этой природы.

Протоисторический прогресс был пресечён переходом к классовому обществу – к предыстории.

Эра предыстории – анти-истории, т. е. деградации, подавляющей прогресс, – не может продолжаться вечно (как «прогнозируют» эксперты) не потому, что она порождает «дискомфорт» для массы населения, а потому, что её экономическая база – частная собственность, она же разделение труда – в конце концов уничтожает население (провоцируя одномоментную катастрофу или постепенный демографический коллапс). Последней фазе предыстории – капитализму – предстоит либо бесследное самоуничтожение вместе с предчеловечеством, либо преобразование в коммунизм. История человечества зреет внутри предыстории, как её собственная, подавляемая и стремящаяся высвободиться противоположность.

Только движение к коммунизму может быть осмысленным содержанием программы социального развития. Только исследование предпосылок прорыва из капитализма в коммунизм, а также проектирование «достройки» системы этих предпосылок и её «активации» можно считать достойным научным предметом (синтезирующим все направления науки в единую – фундаментально-прикладную – науку о человеке, т. е. педагогику, или науку истории).

Таким образом, если речь идёт о социально-практических программах, т.е. принципиальных направлениях развития, то в нашу эпоху агонизирующей предыстории такая программа существует в единственном варианте, который выработан мировым коммунистическим движением. Пока эта универсальная программа не реализована, любые частные – специальные, локальные – социальные «программы» либо неэффективны, либо фиктивны (идеологически прикрывают чьи-то корыстные и анти-социальные интересы).

Сегодня каждое социально ответственное научное сообщество обязано включиться в разработку – и в инициирование реализации – проекта, конкретизирующего коммунистическую программу, т.е. определяющего логику её ближайших, решающих шагов: их географические опорные точки, последовательность, категории участников, этапные задачи, методы, ресурсы (наличные и недостающие), потенциальные препятствия и тактические варианты.

Практикуемые «социальные программы» (которые коммунистическую перспективу игнорируют) бесперспективны. Теоретики и политики рекламируют панацеи от реальных социальных трудностей и угроз, порождаемых агонизирующим глобальным капиталом, а также конструируют угрозы и трудности иллюзорные, чтобы отчитаться об их преодолении. В борьбе за власть или за её удержание любое обращение к электорату носит характер идеологический: оно не иницирует всеобщее сотрудничество в улучшении жизни, а обещает мероприятия власти по улучшению «жизни» (на деле – формальных параметров благополучия) гражданского общества.

Государство, намечающее реформы «в интересах гражданского общества», сталкивается с проблемой «увязки» целевых (содержательных, «смысловых») ориентиров с институциональными условиями их реализации. Логично было бы исходить из цели и для её достижения создавать условия. Однако цели государственных реформ могут определяться только интересами государства, но не общества (эксперты то и дело отождествляют общество с государством: то ли не различают их сами, то ли запутывают аудиторию), поэтому институциональная стабильность получает приоритет перед целевыми крите-

риями. Кроме того, любая реформа фрагментарна (относится к той или иной социальной группе, к определённой области социальных отношений), поэтому она сама провоцирует конфликты, вынуждая заботиться об институциональном «тыле».

Результат государственных «социальных» реформ, как правило, оказывается либо мизерным, либо разрушительным – именно по причине дестабилизации институтов. Положительным прецедентом считают реформы в КНР. Но здесь главным фактором стали огромные избыточные трудовые ресурсы (высвобождаемые за счёт иностранных инвестиций в техническое перевооружение), при этом высокодисциплинированные – благодаря сохранившемуся от прошлых эпох институту семейно-общинного воспитания; и потому беспочвенны сетования российских экономистов об «упущенных» в 1960-е – 80-е гг. возможностях реформировать экономику СССР так, как это сделал Китай. Кроме того, экономические успехи Китая не работают на перспективу; ему – вместе со всеми остальными странами – предстоит завершить коммунистическую революцию; иначе его – опять-таки вместе с остальными – ожидает крах.

Социальные – точнее, государственные – институты придают власти уверенность в управлении населением, а населению внушают уважение к «рациональной» организации государства, т.е. страх перед возможным катастрофическим разрушением порядка при попытке его улучшить. Таким образом, институциональный фактор всегда и для всех (для власти, для оппозиции, для населения) сводится к страху перед любыми содержательными преобразованиями. Результат налицо: содержательных инициатив практически нет; власть работает в логике реагирования на возникающие кризисы.

Первостепенная роль институций обусловлена переходом капитала со свободно-рыночной стадии развития (когда массовая бедность и ненасыщенность рынка стимулировали экономическую активность и производителя товаров, и покупателя) на стадию монополии. Теперь главная сфера предпринимательства – не производство, а его организация, т. е. создание «рыночной ниши»: соглашения с действующим бизнесом – обычно при участии власти. Ведущее направление развития – менеджмент как сфера товарных услуг, прежде всего государственных. Государство превращается в главного, а затем – в единственного предпринимателя, слившись с капиталом; номинальные «свободные предприниматели» становятся наёмными служащими государства-капитала. Товарный эквивалент принимает следующую (после денежной) и исторически последнюю форму – документальную, поскольку каждый процесс в государстве обязан иметь документаль-

ное основание. Денежные знаки функционируют, только если их происхождение удостоверено документами. Параметры выпускаемых товаров определены государственными стандартами. Все сделки, все перемещения товаров обеспечиваются документально. Это позволяет углублять разделение труда и расширять рыночное обращение полуфабрикатов (товаров, не являющихся конечными продуктами – готовыми к полезному применению предметами бытового потребления либо средствами труда; такие товары обладают стоимостью, но не имеют определённой потребительной стоимости).

Структура производства, где полуфабрикаты составляют основную массу продукции предприятий, складывается при отраслевой организации управления. Она удобна для прямого государственного администрирования, существовавшего в «социалистических» странах; но эти же страны несли колоссальные издержки от производства полуфабрикатов, так и не доведённых до стадии конечного продукта. Государство было посредником в движении полуфабрикатов между предприятиями, между регионами и т. д.

Страны, где государство материальным производством жёстко не управляет, столкнулись с проблемой посредников, паразитирующих на операциях с полуфабрикатами, позднее; реакцией стало вертикальное интегрирование промышленных корпораций – выстраивание технологических цепей от добычи природного сырья до выпуска конечной продукции и обеспечения её эксплуатации у покупателя. Такая структура производства экономически максимально эффективна. Но она действует надёжно и развивается только в режиме межколлективного соуправления, а не в режиме частной собственности (индивидуальной, групповой, государственной); осмысленное выстраивание таких цепей возможно только по инициативе заказчиков их конечной продукции – прежде всего потребительских объединений по месту жительства, т.е. семейно-педагогических коллективов. Иными словами, конечнопродуктовая структура производства есть хозяйственная база коммунистического общества – результат второго (экономического) и третьего (педагогического) шагов коммунистической революции. Вне этого контекста, в рамках капитализма, вертикальная интеграция сводится к формальным административным (чисто институциональным) мероприятиям в частных интересах, причём товарный рынок постоянно подрывает её достижения.

В условиях современного государственно-монопольного капитализма ведущим направлением организации производства становится развитие системы кредита. Самая массовая категория полуфабрикатов – денежные знаки и «производные финансовые инструменты» (факти-

чески – долговые обязательства): их производство не имеет объективных ограничений. Поэтому бессмысленны все экономические результаты: они относятся к номинальным информационным показателям – суммам на банковских счетах, от которых не зависит ничьё благосостояние. Главные категории конечной продукции – средства вооружения и наркотики (инструменты бегства от невыносимой реальности). Таким образом, перспективы капитала исчерпаны и в полуфабрикатном, и в конечнопродуктовом «секторах».

Ядро экономики – товарная рабочая сила. В отличие от прежней малоквалифицированной рабочей силы, современная способность к труду есть главным образом продукт образования. Однако она не обеспечена трудовой мотивацией (потребностью) – результатом воспитания. Поэтому она никогда не готова к полноценному производственному применению: она – полуфабрикат. Отсюда постоянные сбои в производстве, а также общесоциальная дезорганизация – источники кризисов, требующих государственного реагирования, т.е. институциональных реформ. В регионах, претендующих на роль лидеров глобального развития, – в США и ЕС – такие процессы аналогичны попыткам реформировать экономику и административную систему СССР начиная со второй половины 1950-х гг.

Советская экономика, в основном восстановившись после Великой Отечественной войны, вторично столкнулась с невосприимчивостью к организационно-технологическим инновациям. Впервые этот порок обнаружился в 1930-е гг., но тогда торможение качественного развития в промышленности компенсировалось ускоренной подпиткой сельскими трудовыми ресурсами; после войны манёвр рабочей силой без качественного прогресса стал неэффективным. Причина торможения прогресса – централизованный бюрократический аппарат, разрастающийся по мере усложнения отраслевой структуры промышленности (в начале войны бюрократический фактор был значительно ослаблен упрощением структуры экономики, сведённой фактически к одной отрасли – военно-промышленному комплексу). В 1950-е гг. централизованное экономическое администрирование было «дополнено» формально самостоятельными региональными органами управления – совнархозами; эффект оказался минимальным: региональная администрация работала в той же бюрократической логике – на институциональную стабильность документально утверждённых процессов, а не на результат (не на прогресс).

Субъектом управления (самоуправления) должно стать общество; тогда структура общественного самоуправления будет строиться на основе межколлективного сотрудничества, т.е. каждый локальный

коллектив примет на себя роль «полномочного представителя» человечества – как необходимый участник системы самоуправления всеобщим содержательным прогрессом.

Руководство СССР уже в начале 1960-х гг. отказалось от элементов децентрализации, нарушавших «стройность» системы управления. Этим попятным шагом была удостоверена невозможность дальнейшего прогресса государства. Дополнительными подтверждениями стали безрезультатные попытки реализовать кибернетический проект ОГАС, инициированный академиком В. М. Глушковым, попытки экономических реформ под руководством А. Н. Косыгина, «перестройка» второй половины 1980-х гг. и хаотические постперестроечные процессы: каждый эпизод был попыткой сохранить, вопреки внутренним разрушительным тенденциям, организацию государственного управления – ценой смены идеологических вывесок. В итоге на постсоветском пространстве действует тот же государственно-монопольный капитал, который составлял экономическую природу СССР. Сегодня очевидно, что эта экономическая система охватывает все регионы Земного шара – как и на протяжении всего XX века, когда принято было различать страны капиталистические и «социалистические». Неочевидным остался другой факт: во второй половине XX века, в результате Второй мировой войны, организационной основой глобального капитала стало единое глобальное государство.

Советские попытки реформ не были связаны с декларируемой целью развития СССР – с движением к коммунизму. Это смысловое содержание развития к 1960-м годам превратилось в идеологему, т.е. в абстрактный идеал, популярность которого постепенно снижалась. Реальное же содержание преобразований свелось к институциональным реформам и контрреформам.

Аналогичные процессы идут сегодня в США и ЕС; здесь роль абстрактного идеала играет идеологема демократии. В отличие от коммунизма, демократия объективно не может служить содержательным идеалом, т.е. руководящим ориентиром перспективного развития: она – организационный принцип не будущего, а прошлого. Демократия – реальность некоторых античных полисов (нужно учитывать, что в состав демоса не включались не только рабы и дети, но также женщины; над ними демос и осуществлял свою власть – кратос) и сильно усечённая реальность средневековых городских коммун (где «народовластие» в основном формально выражало иерархию внутри ремесленных и торговых корпораций и конкуренцию между ними). Вне локального социума, в масштабе даже небольшой страны демократия – активное участие массы населения в обсуждении общих жизненно

важных вопросов и принятии решений, практическая реализация которых затем становится делом той же массы (а не чиновников!), – невозможна: демократия стала утопией. Поэтому главными поводами политических инициатив на Западе становятся экономические и гуманитарные кризисы (их предпосылки в предыдущую эпоху создал сам Запад, как ведущая глобальная экономико-политическая сила; отсюда – комплекс вины, подрывающий и авторитет власти в гражданском обществе, и её уверенность в адекватности своих нынешних действий). «Демократия» же эксплуатируется чисто идеологически – как повод обвинить в «антидемократизме» другие страны или конкурирующие политические группы в своей стране, чтобы сплотить гражданское общество. Но каждая попытка утвердить «демократию» силовым путём (утопия не выявляет реальные социальные предпосылки своего осуществления и потому готова инициативно применять силу) порождает новые экономические и гуманитарные кризисы. Сегодня демократия свелась к формальной (чисто институциональной) процедуре смены партий (различающихся практически лишь названием) у власти; и главная функция этой процедуры – амнистия по ошибкам и преступлениям прошлого.

Идеологема коммунизма также способна провоцировать конфликты, но она, в отличие от демократии, недолговечна. Коммунизм как содержательный идеал конфликтов не вызывает; напротив, он устраняет их причины, определяя ориентиры общего прогресса.

В СССР монополия подавила конкуренцию, сделав необязательной прибыль – а значит, прибавочную стоимость, т. е. сам капитал. Целью было производство материальной продукции в её натуральном выражении; результат – поток документов о выпуске продукции. Сегодня документы об образовании стали целевой продукцией глобального производства рабочей силы. И носителями этих документов всё чаще оказываются роботы, т.е. «работники», в принципе не имеющие мотивации: поскольку прибавочная стоимость излишня, – нет необходимости в живой рабочей силе; значит, рождаемость можно свести к нулю, для чего окончательно уничтожается семья, тем более что она – потенциальный источник качественного развития, опасного для впавшего в нирвану капитала.

Антипрогресс – топтание в порочном круге и разложение социальной структуры, т. е. дезорганизация деятельности и одичание населения, – уже достиг предела: дальше в этом направлении – глобальный суицид. В ряде стран Центральной Европы, до распада СССР входивших в его состав или в его «зону ответственности» и выступавших в качестве победителей нацизма, сегодня – под знаменем «де-

мократии», «плюрализма мнений», «свободы самовыражения» и т. п. – всё увереннее действуют наследники нацистов.

В начале XX века национал-социализм – сращивание государства с капиталом титульного этноса (гражданского общества) за счёт подавления не только «этнически неполноценного» капитала, но и самого «второсортного» этноса – был спровоцирован тяжёлыми последствиями поражения Германии в Первой мировой войне. Для неонацизма, культивируемого начиная со второй половины XX века в странах «благоустроенных», питательной средой стала система всеобщего образования, которая к 1960-м годам разрушила социальный институт семьи (и общество как систему семейного сотрудничества). Массовый продукт образования – тупой и агрессивный наркоман. Это идеальный объект нацистской и вообще экстремистской пропаганды. Некоторые учебные заведения в разных странах успешно воспитывают кадры для террористических организаций, декларирующих свою приверженность исламу; их аудитория вербуетя в том числе из «благополучных семей» – и не обязательно мусульманских.

То, чьими именами называют сегодня улицы на Украине, чьи памятники уничтожают и там, и в странах Прибалтики, включая Польшу, а также под какими знамёнами там теперь проводят торжественные мероприятия, – может вызывать эмоциональное отторжение, но само по себе прямого ущерба никому не наносит; и, казалось бы, с точки зрения гуманности и милосердия (также весьма популярные идеологемы), вполне допустимо таким образом «утешить» престарелых нацистских наследников (правда, если бы они от этого наследства отказались, чтобы стать действительными участниками общечеловеческого прогресса, то и в «утешении» не было бы нужды). Когда предыстория, зафиксированная в названиях улиц, памятниках и учебниках, выворачивается наизнанку, это делается не для «утешения» одних и унижения других: субъект этой политики – государство – создаёт конфликт между группами населения, т.е. разделяет их, чтобы удобнее властвовать. Так консервируется достигнутое состояние и пресекается прогресс. Но нацизм (вообще экстремизм) – не просто хулиганство, а экономико-политическое движение, готовое в экономической конкуренции массово применять насилие к представителям других категорий капитала (различающимся по этническому, конфессиональному или иным признакам). Когда агрессивную идеологию такой группы эксплуатирует государство, оно вынуждено предоставлять её участникам доступ к своим силовым ресурсам, т.е. само становится нацистским (террористическим). Теперь оно не ограничивается подавлением прогресса и моральным воздействием на «граждан второго

сорта», а переходит к прямым массовым физическим репрессиям и далее к гражданской или, при случае, к внешней войне. И это уже несовместимо с милосердием и гуманностью.

Советская «коммунистическая» идеология была прикрытием экономико-политических интересов СССР как государства-капитала (действительный же коммунизм означает отмирание государства вместе с капиталом). СССР, как и другие центры государственного капитала, решал свои задачи не только силами собственного населения, но и привлекая ресурсы других государств; при этом интересы самого населения учитывались далеко не всегда. Результат – дискредитация коммунизма уже не как идеологемы, а как идеи (проекта, «декларации о намерениях»): значительная часть населения бывшего СССР и его сателлитов, пострадавшая от действий властей, считала (и продолжает считать), что «людоедский» характер советского режима был обусловлен именно его приверженностью коммунизму; эта точка зрения до сих пор ведёт к идеализации «демократических» государств Запада, к игнорированию их «мелких» недостатков на фоне «смертельных язв» советского «коммунистического» режима.

Специфика СССР, по сравнению с западными центрами государственного капитала, – антивоенная позиция, воспринятая постсоветской Россией и некоторыми другими бывшими республиками СССР. Этой «прививкой» от милитаризма мы обязаны коммунистическому идеалу, и «отменить» её марксистская идеология не сумела. Такого иммунитета нет, к примеру, у политической элиты Польши: там сегодня некоторые эксперты ностальгируют по временам, когда польские войска «брали Москву» (видимо, речь идёт о начале XVII века), и сокрушаются, что Польша в 1930-е годы не объединилась с гитлеровской Германией против СССР. В Советском Союзе тема «Пакта Молотова – Риббентропа» была болезненной: это мероприятие никогда не оценивали как политико-дипломатическую победу, а считали вынужденным шагом с целью выиграть время для лучшей подготовки к неизбежной войне с Германией. И со стороны граждан нынешней Польши «задним числом» желать своей родине оказаться в сентябре 1939 года на месте СССР означает приносить эту родину в жертву своим средневековым имперским амбициям.

Если мы абстрагируемся от движения к коммунизму, то итоги Второй мировой войны оказываются – как и итоги всех предшествующих войн – не более чем поводом к следующей войне. И жертвы, принесённые человечеством, вновь – как и ранее – приходится оценить как бессмысленные. Их единственный, безусловный и непреложный смысл – утверждение необходимости создать общество, где

войны станут невозможными, т. е. коммунизм.

Но идеология утверждает иное: человечество будет вечно балансировать на грани суицида, поскольку единственный «рациональный» режим социального взаимодействия – конкуренция. Значит, неизбежна агрессивная борьба за ресурсы. И за ресурсы, дефицит которых традиционен, и за новые «яблоки раздора» – к примеру, за пресную воду или за территории, пригодные для существования в связи с глобальным потеплением, подъёмом уровня мирового океана и затоплением густонаселённых территорий: несмотря на глобализацию государства (фактически устранившую границы), перемещение населения из регионов бедствия в регионы более благоприятные будет наталкиваться на организационные препятствия и провоцировать конфликты, ибо пойдёт не в логике общественной (коммунистической) самоорганизации, а под контролем государства-капитала. Вся эта безысходная и зловещая идеологическая футурология говорит о конце предыстории (но, конечно, не о конце истории).

В будущем мы видим лишь подстерегающее нас бесконечное повторение прошлого, как будто смотрим вперёд, уставившись в зеркало заднего вида. Это и есть антипрогресс: будущее похоронено в трясине прошлого, поскольку настоящее в этом прошлом увязло и не может сдвинуться с места. Такой эффект создаёт инерция исчерпавшей себя экономико-политической логики. И когда, по «рецепту» Дж. Оруэлла, мы пытаемся «управлять прошлым» с целью «управления будущим», мы обнаруживаем, что все наши достижения застряли в прошлом, а к будущему отношения не имеют (вспоминается другая притча – о золотой рыбке: «Рыбка, сделай так, чтобы у меня всё было! – Пожалуйста: у тебя всё было!»).

Носителем идеологии служит так называемая «мягкая сила». Имеются в виду средства массовой информации, а также образовательные и культурные программы, работающие как с населением своей страны, так и на международную аудиторию. В политических дискуссиях звучит тезис: Россия должна противопоставить «мягкой силе» Запада, продвигающей ценности демократии и либерализма (доходя до героизации нацизма), – собственную «мягкую силу» в качестве носителя иных, конструктивных ценностей. Но, во-первых, конструктивные, т. е. неагрессивные, ценности неконкурентоспособны на агрессивном идеологическом рынке. Во-вторых, «ассортимент» подобных у российских интеллектуалов (весьма активен среди них писатель А. Проханов), страдает консерватизмом: они либо абстрагируются от коммунистической перспективы, либо прямо её отвергают. России фактически предлагается отстаивать «ценности» национально ориен-

тированного капитала, т.е. конкуренции: продолжать более или менее жёсткую борьбу против других региональных отделений глобального государства-капитала.

Тщетны в этом контексте упования на «культуру». Культурные программы в лучшем случае создают видимость заинтересованного внимания разных стран друг к другу – как это было в эпоху «холодной войны». В рамках предыстории под именем культуры функционирует предкультура (анти-культура) – комплекс элитарных занятий, создающих абстрактные предпосылки будущего прогресса (собственно культуры), паразитируя на сегодняшнем убожестве «тёмной» массы. «Культура» (предкультура) не объединяет своих творцов между собой, а также творцов с их аудиторией – ни в пределах каждой страны, ни тем более глобально. Выставки, гастроли, фестивали, научно-технические форумы не способны не только инициировать общее дело глобального прогресса, но хотя бы остановить непрерывные войны (что удавалось древним эллинам во время Олимпийских игр): все эти мероприятия гармонично вписываются в контекст агрессивной рыночной конкуренции в сферах современного искусства, туризма, спорта, а также научно-технического «прогресса» (обслуживающего главным образом военно-промышленный комплекс).

Об «успехах» современного образования сказано выше. Международные образовательные программы не станут инструментами продвижения конструктивных ценностей. Это демонстрирует бытующий – единственно возможный в нынешних условиях – подход к прогрессу в образовании: поиск «одарённых детей» и организация для них элитарного образования; в то же время воспитательная запущенность всей массы школьников (по причине уже состоявшегося разрушения института семьи) усугубляется. Такая ситуация не позволит «одарённой» элите, даже при самых блестящих её образовательных достижениях, стать ни лидером прогресса в своей стране, ни лидером международного сотрудничества (тем более что воспитание самой элиты мотивирует её к конкуренции, но не к жизни). Необходима педагогическая – воспитательно-образовательная – революция, возрождающая институт семьи в форме межсемейных объединений на базе каждой общеобразовательной школы.

Практический принцип международной политики России – приверженность праву – обеспечивает ей достойный имидж на фоне оппонентов. Но это преимущество не «конвертируется» ни в идеологическую победу, ни в роль лидера общечеловеческого прогресса, ибо само международное право утратило практическую актуальность вследствие слияния всех государств в единое глобальное государство,

намеренно провоцирующее конфликты между своими региональными отделениями по рецепту «разделяй и властвуй».

Не обещают выхода и попытки наладить сотрудничество экономическое: здесь кооперация лишь прикрывает всё более агрессивную и разрушительную конкуренцию.

Итак, налицо обусловленный экономикой, но прикрываемый идеологией самоубийственный конфликт внутри глобального государства-капитала при вакууме на месте идеала.

Для выживания человечества в ближайшей перспективе и его последующего развития необходимо, опираясь на итоги первого – политического – шага коммунистической революции, пройти её второй и третий шаги: совместить вертикальное интегрирование производства с самоорганизацией (на базе общеобразовательных школ) семейно-педагогических объединений – заказчиков и участников проектирования конечной продукции обновляемого производства.

Эти шаги могут быть осуществлены только в логике проекта – целостного (подчинённого единой цели) инновационного цикла общественной деятельности: предварительно (теоретически) разработанного, реализуемого в пилотном режиме (при коллективном рефлексивном контроле каждого этапа работы, с продолжением разработки по ходу реализации), с постоянным приглашением к сотрудничеству новых участников проекта, с выявлением «точек роста» новых социокультурных проектов (и их хозяйственного обеспечения) для последующих этапов деятельности.

До сих пор коммунистический проект, в силу своей сверхсложности, остаётся теоретически слабо разработанным и неосвоенным для сколько-нибудь широкого круга участников: они задействованы в данном проекте в основном бессознательно.

Конструктивная предварительная разработка коммунистического проекта ограничивается его первым (политическим) шагом. Выполнена она В.И. Лениным. Её содержание исходит из возможности начать революцию не во всех ведущих капиталистических странах сразу (как считал К. Маркс), а в одной из них, причём не обязательно в экономически передовой: в силу неравномерности развития капитала, в такой стране раньше, чем в других, складывается революционная ситуация как сумма экономических и собственно политических факторов. Дело, однако, в том, что революция не ограничивается первым шагом: исторически одномоментную, хотя и хронологически длительную последовательность составляют все три её шага.

В начале XX века лидером выступила Россия. Но старт политического шага связан с Парижской Коммуной (1871 г.). В течение XX ве-

ка процесс развёртывался – прежде всего в результате войн и распада колониальной системы. Финалом можно считать 1968 год: исчерпание политических возможностей движения к коммунизму (когда активность «левых» выродилась в бессмысленный экстремизм) проявилось опять-таки во Франции. Результат – бесконечно многообразный опыт (который можно уничтожить только вместе с носителем – предчеловечеством) самоуправляемого социально-хозяйственного сотрудничества всех категорий пролетариата: промышленных и сельскохозяйственных рабочих, интеллигенции, номинальных «предпринимателей» и чиновников – внутри населённых пунктов и регионов, а также между регионами и странами.

Экономический аспект предварительной разработки существовал в форме прогноза коммунистической организации производства – общественной собственности на средства производства, преодолевающей организацию капиталистическую, основанную на частной собственности, т.е. на общественном разделении труда. Содержание этого прогноза также практически не освоено ни массой населения, ни экспертным сообществом. Конструктивной проектной разработки новой системы производства вместе с путями её выстраивания у Маркса и Ленина нет. Есть две фундаментальные проектные идеи Маркса: о системе машин, высвобождающей человека от рутинного труда как процесса абстрактного расходования рабочей силы, и об организации единства нации, т. е. всеобщего межколлективного хозяйственного сотрудничества. Вторая идея переформулирована Лениным в тезис о социалистическом государстве как «сети производственно - потребительских коммун» (1918 год, статья «Очередные задачи Советской власти»); ясно, что речь идёт о государстве отмирающем. Но экономическая стратегия Советской власти конкретизирована (1923 год: «О кооперации») лишь как финансовая и организационная политика государства – вне контекста его отмирания: намечена перспектива усиления экономической роли государства, слившегося с капиталом. В начале XX века это было неизбежно: объект собственности – система средств производства – не только в России, но и в передовых странах был способен функционировать только в режиме частной собственности (индивидуальной, групповой, государственной) и не мог перейти в собственность общественную (межколлективную). Для такого перехода необходимо превращение промышленности в комплекс автоматизированных, малолюдных, легко модернизируемых предприятий, готовых к вертикальному интегрированию, чтобы выпускать не полуфабрикаты, а конечную продукцию (производственную и бытовую); и это превращение завершается сегодня. Теперь государство может пре-

вратиться из монопольного капиталиста в диктатуру пролетариата: в орган передачи производственных предприятий «с баланса на баланс» – из «рук» капитала (демонтируемого бывшего государства) в руки производственно-потребительских коммун, начавших педагогический процесс самоорганизации.

Третий – педагогический – шаг революции заявлен Марксом как проектная идея соединения производительного труда детей с их воспитанием и образованием (педагогикой). Диалектический подход предполагает соединение не механическое, а органическое. Тогда идея развёртывается в проект целостной проектной педагогики: инновационное производство материальных средств и организационных условий человеческой жизни становится содержанием инновационного производства самого человека – его постоянного самосовершенствования как носителя социальной потребности (воспитание) и индивидуальной способности (образование).

Именно педагогический шаг придаёт коммунистический смысл предыдущим шагам революции. Без него они – лишь ряд бессмысленных, кровавых и разрушительных политических переворотов и серия бесцельных институциональных (экономико-административных) манёвров глобального государства-капитала.

Коммунистический педагогический проект был инициирован в России, в 1906 г., под руководством С.Т. Шацкого. При этом освоен опыт как отечественный, так и зарубежный (Западная Европа, США); на его основе выработана перспективная программа педагогики как прогресса общества (а не просто «развития детей»). В 1918 г. стартовал проект, лидером которого выступил А.С. Макаренко; и сегодня мы обязаны вдохнуть новую жизнь в наследие Макаренко, до последних лет сохранявшееся в некоторых сельских школах Украины. В 1960-е гг. в структуру проекта органически вошли движение семейно-педагогических клубов, инициированное Б.П. и Л.А. Никитиными, а также работа со слепоглухими воспитанниками Загорского интерната под руководством Э.В. Ильенкова.

В нынешней ситуации неотложной задачей является разработка и практическая реализация педагогического шага глобальной коммунистической революции. Иначе нынешнее предчеловечество окажется всего лишь отходом жизнедеятельности природы.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Дискуссия, развернувшаяся на конференции 31 мая 2017 года, материалы которой представлены в данном сборнике научных статей, а также итоговые идеи, которые были озвучены на заключительном пленарном заседании, позволяют сформулировать выводы - рекомендации, предпосылаемые научному сообществу, следующим образом:

1. *Гусева Н.В.*: Логика и методология диалектического мышления – это путь развития не только философии, но и науки, научного знания. Этот путь надо осваивать, по нему надо идти, о нем надо думать и с его позиции надо рассматривать и оценивать все, что происходит в философии, науке, обществе, природе. Перспективы этого пути – это то, что может выразить человеческий гений, это то, что может достигать и выражать человеческая культура на новых, будущих возможностях и этапах своего развития.

2. *Лазаревич А.А.*: Необходима большая координация (гармонизация) современных тенденций культурного и цивилизационного развития со стороны гуманитарного знания.

3. *Мареева Е.В.*: Необходимо развернуть систему методологического сотрудничества с представителями естественных и социально-гуманитарных наук, избавляя указанное сотрудничество от опасности релятивизма и догматизма. Предлагаемые философско - методологические предложения не должны носить однозначно рекомендательного характера, с одной стороны, и не должны слепо следовать за конъюнктурой, с другой. Очертить границы и формы взаимодействия с естественными и социально-гуманитарными науками – одна из важнейших направлений последующей деятельности.

4. *Некрасов С.Н.*:

- Создавать банк данных идей, сопровождаемых философско-методологическими обоснованиями, к социально-практическим программам развития.

- Осуществлять регулярный выпуск сборников: «Идеи к социально-практическим программам развития».

- Закрепить и акцентировать ориентацию на анализ обоснований и адекватности подходов к выявлению тенденций в развитии современной цивилизации и культуры.

- Подтвердить необходимость различения и учета в философско - методологических исследованиях материального, духовного и идео-

логического и их особенного влияния на понимание и решение социально-практических задач современного общества.

- Продолжить уделять специальное внимание анализу современных концепций общественного развития в контексте цивилизации и культуры.

- Акцентировать ориентацию на анализ различия смыслового и институционального в направленности социальных изменений в современном мире как существенного обуславливающего фактора в создании адекватных социально-практических программ.

- Подтвердить необходимость дальнейшего философско – методологического анализа проблемы развития и анализа негативных трансформаций общественного сознания в контексте современной культуры и цивилизации.

- Предусмотреть следующие направления анализа трансформации общественного сознания: в сознании философском, политическом, нравственном, научном, правовом, эстетическом, религиозном.

- Возвращение национальных государств и народов в историю и возобновление единого закономерного исторического процесса означает, что лидером этого процесса становится не государство, выполняющее заказы различных классов и сословий, а аутентичная цивилизация, которая в своем кризисном развитии переходит на рельсы постиндустриализма и идет в сторону новой индустриализации. Этому процессу соответствует возвращение людей и их нематериальной практики в социальную теорию как важнейших агентов социальной трансформации постиндустриального общества. Народы мира в реализации своего исторического предназначения нуждаются в новых гуманитарных науках, а значит в принципиально новых междисциплинарных исследованиях.

- Успешное формирование нового поколения людей и наук возможно при ответе народа и власти на следующие исторические вопросы: каковы исторические типы общественного контракта между властью и населением в истории цивилизаций и народов, какие формы согласия власти и народа утвердились и исчезли в процессе деиндустриализации, индустриализации общества, переходе регионов планеты к постиндустриализму западного типа, формировании регионального модерна и контрмодерна, при упадке в мир инферно контрмодерна, при образовании российского вектора развития в сторону неоиндустриализма? Каков новый идеал качества жизни в мире в XXI веке и возможны ли традиционные представления о счастье? Каковы возможности многополярного мира для развития национальной философской культуры и успешной конкуренции цивилизаций. Каковы по-

следствия заката капитализма в Европе, упадка капитализма без капитала, и в каком направлении пойдет эволюция классовой структуры общества.

- Если говорить о предсказательных возможностях философии, футурологии и прогностики, то главная тема сегодня для запуска сохранения и возрождения исторического наследия такая: перестройки и крах национальных государств в мире начинались с покаяния, с чего начнутся реформы развития?

- Необходимо пригласить к обсуждению перечисленной проблематики всех, заинтересованных в обсуждении заявленных проблем, людей и граждан планеты Отечества, открытых к разработке и восприятию новых концептуальных подходов, к преодолению сложившихся в гуманитарных науках стереотипов. Мы понимаем, что нашим традиционным евразийским социумам, находящимся под прессом внешнего давления и внутренней модернизации, необходимы новые гуманитарные технологии и новые гуманитарные и общественные знания.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абдильдин Жабайхан Мубаракович - доктор философских наук, Академик НАН РК, Лауреат Межгосударственной премии СНГ «Звезда Содружества», Лауреат Государственной Премии РК, профессор Евразийского университета им. Гумилева; Астана, Казахстан

Абдильдина Раушан Жабайхановна – доктор философских наук, Академик НАН РК, зав. кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Казахстанского филиала МГУ имени М.В. Ломоносова; Астана, Казахстан

Бейлин Михаил Валерьевич - доктор философских наук, кандидат технических наук, доцент, старший научный сотрудник, профессор кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета НИУ БелГУ; Белгород, Россия

Газнюк Лидия Михайловна - доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета НИУ БелГУ; Белгород, Россия

Гусева Нина Васильевна - доктор философских наук, Председатель Восточного Отделения Казахстанского Философского Конгресса, Руководитель Международного Центра Методологических исследований и инновационных программ; Усть-Каменогорск, Казахстан

Жумагулов Марат Даулетбаевич - старший преподаватель Алматинского университета энергетики и связи; Алматы, Казахстан

Карпова Наталья Ивановна – кандидат философских наук, доцент Казахского гуманитарно-юридического инновационного университета; Усть-Каменогорск, Казахстан

Косиченко Анатолий Григорьевич - доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК; Алматы, Казахстан

Лазаревич Анатолий Аркадьевич – директор Института философии НАН Беларуси, кандидат философских наук, доцент, член Научно-Редакционного Совета Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ (МЦМИИП) при Восточном Отделении Казахстанского Философского Конгресса (ВО

КФК); Минск, Беларусь

Лобастов Геннадий Васильевич - доктор философских наук, профессор, Президент Российского философского общества «Диалектика и культура», профессор кафедры общих закономерностей развития психики Института психологии им. Л.С. Выготского Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ), профессор кафедры философии (№517) Национального исследовательского университета «Московский авиационный институт» (МАИ), Член Научно-Редакционного Совета Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ (МЦМИИИП) при Восточном Отделении Казахстанского Философского Конгресса (ВО КФК); Москва, Россия

Мареев Сергей Николаевич - доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой общеобразовательных дисциплин Московской международной высшей школы бизнеса «МИРБИС», член Научно-Редакционного Совета Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ (МЦМИИИП) при Восточном Отделении Казахстанского Философского Конгресса (ВО КФК); Москва, Россия

Мареева Елена Валентиновна - доктор философских наук, профессор кафедры социально-философских наук Московского государственного института культуры Член Научно-Редакционного Совета Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ (МЦМИИИП) при Восточном Отделении Казахстанского Философского Конгресса (ВО КФК); Москва, Россия

Мужчиль Марина Дмитриевна – кандидат философских наук, зав. кафедрой, Восточно-Казахстанский государственный университет им. Аманжолова; Усть-Каменогорск, Казахстан

Некрасов Станислав Николаевич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры Культурологии и дизайна, Уральский федеральный университет, профессор кафедры философии, главный научный сотрудник Уральского государственного аграрного университета, Член Научно-Редакционного Совета Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ (МЦМИИИП) при Восточном Отделении Казахстанского Философского Конгресса (ВО КФК); Екатеринбург, Россия

Сабит Мурат Сабитович - доктор философских наук, профессор, профессор университета «Туран»; Алматы, Казахстан

Сапов Александр Петрович - аспирант кафедры философии, социологии и истории. Воронежский государственный архитектурно-строительный, университет; Воронеж, Россия

Семенова Юлия Анатольевна - кандидат философских наук, доцент, декан факультета физического воспитания и здоровья человека Харьковской государственной академии физической культуры; Харьков, Украина

Сенницкая Людмила Викторовна - кандидат химических наук, профессор кафедры социально-философских наук Московского государственного института культуры; Москва, Россия

Соина Ирина Юрьевна - кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры украинского и иностранного языка Харьковской государственной академии физической культуры; Харьков, Украина

Суханов Валерий Николаевич – кандидат технических наук, старший научный сотрудник Научно-образовательного центра «Зондовая микроскопия и нанотехнология» (НОЦ ЗМНТ); Москва, Россия

Тихонова Валерия Александровна - доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой социально-философских наук Московского государственного института культуры; Москва, Россия

Хугаев Батрадз Муратович - магистрант Московского государственного института культуры; Москва, Россия

Ширман Михаил Борисович – Общественная Организация «Планета Семья»; Москва, Россия

Научное издание

*Современные проблемы развития
цивилизации и культуры*

Сборник научных статей

Отпечатано в Казахстанско-Американском свободном университете

Дизайн обложки К.Н. Хаукка
Технический редактор Т.В. Левина

Подписано в печать 27.11.2017	Формат 60x84/16	Объем 14,1 усл.печ.л.
10,2 уч.-изд.л	Тираж 1000 экз.	Цена договорная
