

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«Уральский государственный педагогический университет»

**Философия и наука:
методология научного поиска**

Коллективная монография

Екатеринбург 2018

УДК 101.1
ББК Ю0
Ф56

Рекомендовано Ученым советом федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Уральский государственный педагогический университет» в качестве *научного* издания (Решение № 142 от 18.12.2018)

Научный редактор – доктор философских наук, профессор Л.А. Беляева

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор А.Г. Кислов
доктор философских наук, профессор С.Н. Некрасов

Авторы:

Л.А. Беляева (науч. ред., 3.2; 3.3; 6.3; 7.1), Ю.О. Азарова (1.1), С.В. Анахов (4.1), М.Р. Арпентьева (4.2), М.А. Беляева (5.3), О.А. Блинова (5.2), С.С. Бойчук (3.4), С.В. Борисов (6.1), И.В. Воробьева (7.1), М.А. Воробьева (5.4), И.А. Гамов(2.2), В.А. Герт (2.1), М.Н. Дудина (6.4), О.В. Екшибарова (2.3), С.И. Ивентьев (5.1), И.Р. Камалиева (2.4), О.В. Кружкова (7.1), В.С. Невелева (2.4), Н.Н. Ниязбаева (6.3), О.Н. Новикова (3.2; 3.3), Р.В. Пеннер (3.1), А.В. Романов (7.2), А.А. Ромашенко (1.2), М.А. Ромашенко (6.5), В.П. Федюкин (2.3), W.O. Kohan (6.2).

Ф56 Философия и наука: методология научного поиска [Текст] : коллективная монография / Л. А. Беляева [и др.] ; Урал. гос. пед. ун-т ; под ред. Л. А. Беляевой. – Екатеринбург : [б. и.], 2018. – 292 с.

ISBN 978-5-7186-1106-9

Монография посвящена проблеме взаимодействия философии и науки в контексте методологии научного поиска. Коллектив авторов анализирует различные научные проблемы, опираясь на теоретико-методологические, логико-гносеологические, ценностно-мировоззренческие основания науки, задаваемые философией. Монография является продолжением проекта «Философия и наука», реализуемого в Уральском государственном педагогическом университете с 2002 года по настоящее время в рамках ежегодных Международных и Всероссийских научных конференций.

Данное международное научное издание предназначено для философов, культурологов, ученых социально-гуманитарных специальностей, аспирантов и магистрантов, интересующихся философией и методологией науки.

Печатается по решению кафедры философии, социологии и культурологии Уральского государственного педагогического университета (Протокол № 4 от 6.12.18)

УДК 101.1
ББК Ю0

ISBN 978-5-7186-1106-9

© Коллектив авторов, 2018
© ФГБОУ ВО «УрГПУ», 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Глава 1. Методология онтологических исследований	10
1.1. Трансценденция и ее типология в проекте М. Хайдеггера.....	10
1.2. Онтологическая визуализация: философия и математика	25
Глава 2. Философия и наука в исследовании проблем человека	36
2.1. От сущности к существованию человека.....	36
2.2. Философско-антропологическая проблематика одного из основных вопросов философии – «духа».....	51
2.3. Проблема определения оснований духовной сущности человека в философии Сократа, Платона, раннехристианских источников и в современности.....	58
2.4. Феномен боли: методологические основания исследования в медицинских науках и философии.....	77
Глава 3. Феноменология повседневности	95
3.1. Современный человек как номад XXI века: дрейф по Интернету.....	95
3.2. Игра как форсайт и трансгрессия бытия человека.....	113
3.3. Номо Mobiludens: феноменология современных игровых практик.....	125
3.4. Философский опыт в экзистенциальных структурах повседневности в художественных образах Асорина.....	136
Глава 4. Философия и наука в исследовании проблем социального	141
4.1. Математические основания социального прогресса.....	141
4.2. Форсайт-аудит систем управления в аэрокосмической области и будущее человечества.....	150
Глава 5. Аксиологический подход в социально-гуманитарных исследованиях	164
5.1. Правовая аксиология: права души и духа человека.....	164
5.2. Персональная идентичность как условие толерантности в культуре постмодерна.....	173

5.3. Ценности репродуктивной культуры: единство исторического и логического.....	179
5.4. Аксиологический компонент профессиональной культуры консультанта.....	195
Глава 6. Философия образования.....	202
6.1. Образование будущего и образование для будущего.....	202
6.2. Time, Thinking, and the Experience of Philosophy in School.....	212
6.3. Экзистенциальные проблемы современного образования.....	236
6.4. Практика «заботы о себе» в философии и образовании.....	246
6.5. Университет в ситуации постсовременности.....	252
Глава 7. Философия и психология.....	261
7.1. Вандальное поведение молодежи: экзистенциально-антропологический подход.....	261
7.2. Деструктивность религиозного экстремизма.....	271
Summary.....	281
Сведения об авторах.....	289

ПРЕДИСЛОВИЕ

Взаимоотношения философии и науки в истории европейской культуры переживали разные времена. Первоначально с момента своего возникновения и вплоть до XVI века философия почиталась как носительница всякой мудрости и наука наук. С шестнадцатого века начался процесс дифференциации научного знания, и от философии начали отпочковываться и постепенно приобретать относительно самостоятельное существование отдельные науки: физика, химия, биология, но даже к середине XIX века все еще не было наук об обществе.

Проблема демаркации философии и науки была поставлена О. Контом, который определил новую стадию в развитии человеческого интеллекта как позитивную стадию, т. е. стадию науки, основанной на эмпирическом базисе. Линия эмпиризма, заявленная Ф. Бэконом, была продолжена О. Контом, но главное им была поставлена проблема соотношения философии и науки, при этом в рамках философии возникло новое направление – философия науки, которая занялась исследованием вопросов природы научного знания и значения философии для развития науки. В конечном итоге наука была определена как сфера человеческой деятельности, функцией которой является выработка и теоретическая систематизация объективных знаний о действительности. Цели науки – объяснение, описание и предсказание процессов и явлений действительности, составляющих предмет ее изучения на основе открываемых ею законов. Тем не менее, стремясь к самостоятельности, наука не порывает со своими философскими корнями и родительским влиянием философии как первой исторической формой рационализма и теоретизма, что обуславливает необходимость понимания философских оснований науки и взаимодействия философии и науки.

Прежде всего следует отметить критическую функцию философии, которая по отношению к научному познанию наиболее отчетливо была сформулирована Р. Декартом: все подвергай сомнению! А основатель критического рационализма К. Поппер рассматривал рациональную критику и конкуренцию теорий в качестве движущей силы развития научного познания.

Данные принципы нацеливают ученого на критический анализ и самостоятельный пересмотр сложившихся представлений, устоявшихся научных понятий и общепризнанных способов мышления, что позволяет добывать новое знание в процессе своего научного поиска.

Разумеется, философские основания научного поиска не сводятся к критической функции философии. Многие научные направления, как и культура в целом, обогащены понятиями, первоначально разработанными в рамках философии. К. Ясперс подчеркивал, что возникновение философии явилось осевым временем в развитии цивилизации, так как философия стала *первой формой теоретического мышления*, давшей миру новый понятийный аппарат, которым человечество пользуется до сих пор. Это, например, такие фундаментальные, логико-методологические понятия, как сущность и явление, причина и следствие, необходимость и случайность, система, элемент и многие другие. Кроме того, философия обеспечивает науку и определенными учениями, проблемами и исходными тезисами.

К ним относятся: философская картина мира, философско-мировоззренческие, логико-гносеологические, теоретико-методологические, ценностно-нормативные принципы, теории и категории, разрабатываемые философией. Они носят метатеоретический характер и в силу своей всеобщности и универсальности выполняют теоретико-методологическую функцию, вооружая исследователя разнообразными инструментами научного поиска, ориентируя в системе предельно общих теоретико-методологических координат.

Значимость философских оснований особенно велика в области фундаментальных исследований, о чем свидетельствуют высказывания выдающихся ученых-теоретиков. Так, например, А. Эйнштейн утверждал, что наука без теории познания становится примитивной и путанной. А один из видных математиков конца XIX века Э. Пикар интересно выразился, сказав, что и мы имеем своих математиков-философов, и под конец века, как и в прежние эпохи, мы видим, что математика всюду флиртует с философией. Это – на благо дела, при условии, чтобы философия была весьма терпимой и не подавляла изобретательского духа.

К философским основаниям науки примыкают и зачастую на них опираются *теоретические основания* научного поиска, включающие исходные теории, концептуальные идеи и принципы той или иной науки. *Теория* представляет собой наиболее развитую форму научного знания, выполняющую функцию систематизации знания о предмете данной теории. Критерии предпочтительности одной теории другой также обоснованы философией. Теория тем лучше, чем она более информативна, чем большей объяснительной и предсказательной силой обладает. Задача ученого состоит в том, чтобы, руководствуясь целью и задачами своего исследования, определиться в его теоретических основаниях, осуществить их отбор в соответствии с требованиями необходимости и достаточности. В своем концентрированном, свернутом до основополагающих идей и принципов теория выступает также и в качестве методологического основания исследования. И тут роль философии как помощницы научного поиска абсолютна. Философия определяет методы научного познания не просто как совокупность правил и приемов познавательной деятельности, но более широко – как устойчивые эпистемологические практики, выполняющие нормативно-регулятивную, организационно-направляющую, эвристическую функции и обеспечивающие достоверность, проверяемость и воспроизводимость результатов научного поиска. Метод является аналогом объекта научного исследования, и его эффективность обусловлена адекватностью, соответствием изучаемому объекту. История науки свидетельствует о том, что появление принципиально новых объектов исследования требует и новой методологии. Так, например, изучение сложноорганизованных природных и социальных систем привело к возникновению системного метода (Г. Гегель, К. Маркс, Ч. Дарвин, Л. Бергаланфи), исследование процессов самоорганизации, неустойчивости и нелинейности – к рождению синергетики (Г. Хакен, И. Пригожин, Н. Н. Моисеев, С. П. Курдюмов), а понимание специфики объектов социально-гуманитарного познания способствовало появлению герменевтических методов (В. Дильтей, В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Г. Г. Гадамер, П. Рикёр).

Методологические основания научного поиска очень тесно связаны с *логическими его основаниями*, настолько, что не-

редко их объединяют, называя *логико-методологическими основаниями*. К ним относятся законы формальной и диалектической логики, правила доказательства и аргументации, определения понятий и соотношения их объемов и общелогические методы исследования – анализ, синтез, индукция, дедукция, гипотеза, аналогия, сравнение, классификация, моделирование, применимые как на теоретическом, так и эмпирическом уровнях научного исследования. Соблюдение логических оснований научного поиска обеспечивает такое требование научности знания как ясность и непротиворечивость, тем самым реализуется логический критерий истинности результатов научного поиска.

Во многих направлениях науки, тесно связанных с практикой, основополагающую роль играют эмпирические основания. К ним относятся научные факты, эмпирические закономерности, результаты экспериментов, опытно-поисковой работы. Философская рефлексия над эмпирическими основаниями научных исследований играет в них особую роль, помогая подняться с эмпирического уровня, имеющего дело с явлением, на теоретический уровень, имеющий дело с сущностью, выстроив абстрактную модель существенных свойств и связей опыта, придав ему универсальный и воспроизводимый характер в форме теории. В то же время движение от фактов к теории требует и обратного движения – от теории к фактам. Возникает своего рода герменевтический круг, способствующий более глубокому пониманию научной проблемы и ее решения. Следует отметить, что в науке не существует голых фактов, а имеется фактуальное знание, которое всегда теоретически нагружено. В свою очередь научные факты являются основой для выдвижения гипотез и построения теорий, а также служат основанием их верификации и фальсификации. Здесь мы имеем дело с эмпирическим критерием истинности и новизны научного знания.

Философия выполняет функцию мировоззренческой интерпретации научных достижений, подталкивает к переосмыслению отдельных позиций и помогает преобразовать стихийно сложившиеся у человека взгляды в более тщательно продуманное, обоснованное миропонимание.

Таким образом, философия оказывает многообразное влияние на науку, координируя процесс научного поиска, стимули-

руя научный интерес и выдвигая гипотетико-дедуктивные идеи, которые, по словам К. Поппера, являются путем развития современной науки. В этой связи философия не просто помогает науке в ее самостоятельном поиске, но она «ведет» за собой науку в общей исследовательской стратегии. Философия задает науке устойчивые ориентиры, являясь для науки, по словам Дж. Агасси, «программой будущего научного развития».

Философия выполняет важные интегрирующие функции по отношению к отдельным отраслям науки (так же, как математика, логика, кибернетика и информатика). Осознать, что же действительно происходит в данной конкретной области, группе наук, современной науке в целом, – очень важная задача, и эта задача решается на основе взаимодействия Философии и Науки.

Л. А. Беляева

ГЛАВА 1. Методология онтологических исследований

1.1. Трансценденция и ее типология в проекте М. Хайдеггера (Ю. О. Азарова)

«Трансценденция» – один из ключевых концептов философии Мартина Хайдеггера. Данный термин имеет длительную и богатую историю, однако Хайдеггер использует его иначе, чем принято в традиции. Для того чтобы понять *специфику* такого применения, давайте сначала рассмотрим классический контекст, а затем – новации Хайдеггера.

Философские понятия «*transcendens*» и «*transcendentalis*» восходят к латинскому слову «*transcendere*» – «пересекать границы или пределы»¹. Аристотелевско-томистская традиция мыслит трансценденцию в онтологическом контексте. Трансценденция понимается как «всеобщее» и указывает на *бытие как на то, что предшествует любому существу*.

Аристотель определяет бытие как «всеобщее». Категория «всеобщее» означает то, что предваряет собой дальнейшее деление на роды и виды. Соответственно, Аристотель и его средневековые последователи рассматривают *бытие как трансценденцию*, хотя еще не тематизируют различие между бытием и сущим.

В книге «Бытие и время» Хайдеггер интерпретирует этот тезис так: «Бытие есть наиболее общее понятие» [3, с. 3]. «Но *всеобщность* бытия не есть таковая рода» [3, с. 3]. «Всеобщность бытия *превосходит* всякую родовую всеобщность» [3, с. 3]. «Бытие по обозначению средневековой онтологии есть *transcendens*» [3, с. 3].

¹ «Трансценденция означает “превосхождение”. Трансцендентно то, что осуществляет превосхождение, или то, что пребывает в превосхождении. Последнее присуще (как событие) определенному существу. Формально превосхождение можно осмыслить как “отношение”, переносящее “от” чего-то “к” чему-то. К превосхождению принадлежит тогда нечто такое, большей частью, неудачно именуемое трансцендентным, *во что* совершается перешагивание» [4, с. 92].

Позже «средневековая онтология многосторонне обсуждает данную проблему, прежде всего, в томистском и скотистском схоластическом направлениях» [3, с. 3]. Она полагает, что бытие невыразимо при помощи категорий и может быть описано только посредством над-категориальных определений – трансценденциалей.

Трансценденциалии (*nomina transcendentalia*) – надкатегориальные определения бытия, которые выходят за рамки десяти базовых категорий Аристотеля. Учение о трансценденциалиях полностью сложилось в Средние века. Значительный вклад в его развитие внесли Филипп Канцлер, Роланд из Кремоны и Альберт Великий.

Филипп Канцлер вводит три главные трансценденциалии – «единое» (*unum*), «истинное» (*verum*) и «благое» (*bonum*). Роланд из Кремоны дает еще две – «вещь» (*res*) и «нечто» (*aliquid*), называя их *transcendentes*. Альберт Великий добавляет к списку «сущее» (*ens*), подчеркивая, что лишь «сущее как сущее» есть предмет первой философии, ибо она имеет дело с *prima* и *transcendentia*.

Классическую интерпретацию трансценденциалий предлагает Фома Аквинский. Из шести трансценденциалий особое внимание он уделяет «истинному», ибо *verum* определяет характер познания. Процесс познания тесно связан с осмыслением мира (как предметом философского анализа) и выявлением его бытийных свойств.

«В рамках задачи дедукции “трансценденций”, т. е. черт бытия, которые лежат выше всякой предметно-содержательной родовой определенности сущего, всякого *modus specialis entis* и, необходимо присущих любому *нечто*, каким бы оно ни было, в качестве одного такого *transcendens*, надлежит выявлению также *verum*» [3, с. 14].

Теория познания Аквината опирается на учение о способностях. В основе познания лежат две способности: чувство и интеллект. Чувство дает первое представление о предмете. Чувственный образ (*species sensibilis*) предмета затем осмысляет интеллект. Абстрагируясь от частных свойств, интеллект превращает его в «умопостигаемый образ» (*species intelligibilis*).

Истину Аквинат определяет как «соответствие (*adequatio*) интеллекта – вещи» (*Summa Theologiae*, p. 1, q. 21, a. 2c). Понятия, формулируемые человеческим интеллектом, истинны в той мере, в какой они соответствуют предметам или вещам природы, и наоборот: вещи истинны в той мере, в какой они соответствуют своим понятиям.

Далее, развивая учение о трансценденциях, Дунс Скот обозначает такие элементы, как «трансцендентальные отношения» (*relatio transcendentalis*) и «трансцендентальные атрибуты» (*passiones transcendentalis*). Метафизика, которая занимается их описанием, теперь обретает статус трансцендентальной науки.

Трансцендентальные отношения (Творец – творение, Бог – мир, Бог – человек) – это отношения, которые свойственны существу до его разделения на какие-либо категории. Фундаментом трансцендентальных отношений выступает само сущее, ибо оно мыслится как всеобщее, исходное, изначальное (*genera*).

Трансцендентальные атрибуты (единое – множественное, субстанция – акциденция, акт – потенция) – это атрибуты, которые указывают на нечто всеобщее, над-категориальное. Трансцендентальные атрибуты обозначают то, что нельзя определить с помощью категорий рода и вида.

В XVII веке Декарт замечает, что вещи, свойства и отношения даны нам не прямо, а через наблюдение и размышление. Возникает вопрос: возможно ли истинное знание? Если – да, тогда, что станет фундаментом познания? Декарт ищет надежное основание, при котором наши суждения будут достоверными и непоколебимыми (*firmes et constantes*).

Таким основанием Декарт делает положение о существовании «я». Затем, выводя формулу «*cogito, ergo sum*», Декарт обнаруживает, что в нашем бытии как мыслящей субстанции, нас убеждает не только собственный опыт, но и четкое разложение акта самосознания на два отдельных компонента – мышления и бытия.

Провозглашая *cogito* субъектом интеллектуальной деятельности, Декарт делает разум фундаментом познания. Каковы же возможности разума? Ответ на этот вопрос дает Кант. Он устанавливает априорные формы познания, которые обуславливают возможность всякого опыта и организуют наше познание.

Трансцендентальными формами чувственности Кант называет пространство и время; *трансцендентальными формами рассудка* – категории (субстанция, причинность, движение, качество, количество и др.); *трансцендентальными формами разума* – регулятивные идеи чистого разума.

Опираясь на данную схему, Кант показывает, что *трансцендентальное* (априорное) противостоит, с одной стороны, *эмпирическому* (опытному, апостериорному), которое оно оформляет, а с другой стороны – *трансцендентному*, – выходящему за пределы опыта, т. е. «вещам-в-себе».

В философском плане Канта интересует именно «трансцендентальное», которое связано с априорностью, критикой разума и его возможностей. Трансцендентальным Кант называет «познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, ибо такое познание должно быть возможным *a priori*» [1, с. 44].

Он дает следующую дефиницию: «трансцендентальным (т. е. касающимся возможности или применения априорного познания) нужно называть не всякое априорное знание, а только то, благодаря которому мы узнаем, что те или иные представления (созерцания или понятия) применяются и могут существовать исключительно *a priori*» [2, с. 73].

Итак, – резюмирует Хайдеггер, – Кант проводит различие между «трансцендентным» (понятием или сущим, которое превосходит любой опыт; например, Бог) и «трансцендентальным» (которое относится к возможности нашего знания, как в плане «до-онтологического понимания бытия, так и в смысле концептуальной интерпретации») [6, с. 207]¹.

¹ Утверждая, что «термины *трансцендентальный* и *трансцендентный* не тождественны» [2, с. 217], Кант не только разрывает с многовековой историей отождествления трансцендентального и трансцендентного, но также превращает грамматическое различие между ними в различие понятийное: «слово трансцендентальное ... означает не то, что выходит за пределы всякого опыта, а то, что опыту (*a priori*) хотя и предшествует, но предназначается лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание. Когда эти понятия выходят за пределы опыта, тогда их

Ясно определяя «трансцендентное» и «трансцендентальное», Кант, однако, не объясняет, что такое трансценденция. Поэтому Хайдеггер предлагает свою дефиницию, подчеркивая, что трансценденция служит основой не только для понимания бытия, но и для любого отношения *Dasein* к существу.

Говоря о трансценденции, Хайдеггер использует не только латинские термины, но и немецкие эквиваленты: «*Transzendenz*», «*transzendent*», «*transzendieren*». Наряду с данными терминами он также применяет их семантические двойники: «*übersteigen*» («превышать») и «*überschreiten*» («превосходить»).

Обилие терминологии связано с многообразием контекстов, в которых Хайдеггер обсуждает трансценденцию. Кроме того, в книге «Вклад в философию. О событии» он дает свою типологию трансценденции, разграничивая 4 главных смысла трансценденции [5, с. 216-217]:

1. *Онтический смысл* подразумевает, что одно сущее (или, точнее, Сверх-сущее) трансцендирует всех других сущих. Например, в христианской религии Бог (Творец) превосходит все остальное сущее (творение). Соответственно, *Бог есть трансценденция* по отношению к любому сущему.

2. *Онтологический смысл* означает, что трансценденция понимается как всеобщее. Например, в античной философии, таким всеобщим является бытие.

Соответственно, *бытие* (мыслимое как целостность, всеобщность, тотальность) *есть трансценденция* по отношению к конкретному сущему. Данный аспект Хайдеггер хорошо иллюстрирует в книге «Бытие и время»: «Бытие, как основная тема философии, не есть род сущего ... его универсальность надо искать выше. Бытие и бытийная структура лежат над всяким сущим и всякой возможной определенностью сущего. Бытие есть *transcendens* просто» [3, с. 38].

3. *Фундаментально-онтологический смысл*, где трансценденция рассматривается как отличительная и характерная черта *Dasein* [см.: 3, с. 364-366]. Трансценденция *Dasein* уже включает в себя понимание бытия [6, с. 270; 8, с. 280]. «Транс-

применение называется трансцендентным и отличается от имманентного применения, т. е. ограничивающегося опытом» [2, с. 217].

ценденция *Dasein* есть преодоление (*Übersteigung*) сущего сущим как *мир*» [6, с. 207-209; 8, с. 203].

Фундаментально-онтологический аспект трансценденции предполагает, что человек как сущее изначально встроен в бытие. Она обеспечивает пребывание человека в мире и запускает механизм индивидуации. Благодаря ей человек обретает свою самость, свое подлинное «я». Трансценденция означает «пребывание в истине бытия».

«Трансценденция бытия *Dasein*, – пишет Хайдеггер, – особенная, ибо в ней лежит возможность и необходимость радикальнейшей *индивидуации*. Всякое размыкание бытия как *transcendens*’а есть *трансцендентальное* познание. *Феноменологическая истина* (разомкнутость бытия) есть *veritas transcendentalis*» [3, с. 38].

4. *Эпистемологический смысл*, где трансценденция связана с *дистинкцией между субъектом и объектом*. Данный смысл активно обсуждает Декарт, когда говорит, что в процессе познания субъект преодолевает барьер между собой и своим объектом, т. е. между «я» и миром, между *res cogitans* и *res extensa*.

Хайдеггер ставит под вопрос эпистемологическую трансценденцию. Дело в том, что *Dasein* изначально встроено в мир, составляет единую ко-импликацию человека и мира. Поэтому *Dasein* скорее взаимодействует с миром в целом, нежели с отдельными объектами [см.: 8, с. 21-24].

Кроме того, Хайдеггер подвергает критике понятие «субъект». Человек не есть только *cogito*, его бытие нельзя редуцировать исключительно к сознанию. Огромное значение имеет экзистенция. Эпистемологическая трансценденция, апеллирующая скорее к теории, чем практике, не обеспечивает, по мнению Хайдеггера, всей полноты познания.

Свою позицию он аргументирует так: «Если сущее, которое есть мы сами и которое мы понимаем как *Dasein*, назвать субъектом, то получится, что трансценденция, обозначая существо субъекта, есть основа структуры субъективности. Но субъект не экзистировать сперва как “субъект”, чтобы потом, *в случае* наличия объектов, их трансцендировать. Быть субъектом означает: быть сущим в качестве трансценденции» [4, с. 92].

«Проблему трансценденции, – настаивает Хайдеггер, – никогда не разобрать, пытаясь решить вопрос, может ли трансценденция быть присуща субъекту или нет; наоборот, понятность трансценденции есть уже решение о том, имеем ли мы вообще в нашем понятии такую вещь, как “субъективность”, или просто связались с неким остовом субъекта» [4, с. 92].

«Трансценденцию, – резюмирует он, – нельзя определять как “субъект-объектное отношение” [4, с. 93]. «Объекты, – т. е. определенное сущее, – не являются тем, к чему осуществляется превосхождение» [4, с. 93]. В превосхождении *Dasein* выходит, прежде всего, на такое сущее, какое *оно* есть, на себя *как* на самого себя. Трансценденция конституирует самость» [4, с. 93].

Итак, Хайдеггер не связывает трансценденцию с субъект-объектной парадигмой мышления. «“Проблема трансценденции” не может быть сведена к вопросу, как субъект выходит к объекту. <...> На самом деле нужно спросить, что делает онтологически возможным тот факт, что сущее ... может объективироваться?» [3, с. 363].

Действительно, «если “субъект” понимать онтологически как экзистирующее *Dasein*, чье бытие основано во временности, то необходимо сказать: мир “субъективен”. Но этот “субъективный” мир тогда ... оказывается “объективнее” любого возможного “объекта» [3, с. 366]. А здесь мы вновь – уже по кругу – выходим на аналитику *Dasein*.

В книге «Основные проблемы феноменологии» Хайдеггер пишет, что *трансценденция a priori присуща Dasein*: «Самость *Dasein* основывается в его трансценденции. [Неверно, что] *Dasein* есть сначала некое “я-сам”, которое потом нечто превосходит. Понятие самости уже включает в себя движения “к-себе” и “от-себя» [7, с. 425-426]¹.

Для Хайдеггера, *трансценденция – это изначальное, сущностное определение онтологической конституции Dasein*. «Именно *Dasein* представляет собой трансценденцию в подлин-

¹ В оригинале этот чрезвычайно важный пассаж звучит так: «Die Selbstheit des *Daseins* gründet in seiner Transzendenz, und nicht ist das *Dasein* zunächst ein “Ich-Selbst”, das dann irgendetwas überschreitet. Im Begriff der Selbstheit liegt das “Auf-sich-zu” und das “Von-sich-aus”».

но онтологическом смысле слова, впервые обретая себя через превосхождение (*Übersteigung*)» [8, с. 203].

В статье «О существе основания» Хайдеггер объясняет данное положение следующим образом: «Трансценденция, как термин, подлежащий прояснению, подразумевает нечто, свойственное *человеческому Dasein* ... как *изначально сложившееся основоустройство этого сущего*» [4, с. 92].

«Конечно человеческое *Dasein* как “пространственно” экзистирующее среди других возможностей имеет и возможность пространственного “превосхождения” границы или пропасти. Однако трансценденция – это такое превосхождение, которое делает возможным саму экзистенцию, а с нею – и движение в пространстве» [4, с. 92].

Иначе говоря, экзистенция и трансценденция всегда коррелируют друг с другом. Экзистенция, как пребывание *Dasein* в мире, раскрывает себя только в трансценденции. Экзистирование – это, по сути, трансцендирование, т. к. *осуществление Dasein есть постоянное самопреодоление*.

В чем же состоит специфика трансценденции *Dasein*? В том, что *Dasein* превосходит природу. «*Dasein*, существуя среди сущего и будучи окружено им, превосходит природу» [4, с. 93]. Именно «в *Dasein*, всё сущее, как бы оно в отдельности не определялось и не подразделялось, уже изначально трансцендировано» [4, с. 92].

Тогда закономерно возникает следующий вопрос: куда, к чему, в каком направлении идет превосхождение? Хайдеггер отвечает: к миру. *Трансценденция понимается как бытие в мире*. А это отсылает нас к фундаментально-онтологическому смыслу трансценденции, который Хайдеггер позиционирует как наиболее релевантный современному мышлению.

«Мы именуем *то, к чему* трансцендирует *Dasein*, *миром* и теперь определяем трансценденцию как *бытие в мире*. Мир входит в единую структуру трансценденции. Поэтому понятие мира именуется трансцендентальным. Этим термином именуется всё, что принадлежит к сфере трансценденции, а также, всё, что от нее исходит» [4, с. 94].

Теперь ясно, почему Хайдеггер, предлагая свою интерпретацию трансценденции, с одной стороны, апеллирует к тради-

ции, а с другой стороны, настаивает на радикализации онтологического смысла трансценденции. В лице *Dasein* бытие обретает того, кто вопрошает о нем, и, тем самым, обретает свою философскую тематизацию.

Фундаментальная онтология – это онтология, обращенная к своим истокам и основаниям. Поскольку бытие предстает для нас как трансценденция, то, очевидно, что *бытие в мире* трансцендентально. Здесь Хайдеггер использует терминологический аппарат классической традиции с тем, чтобы корректно очертить поле своего исследования.

«Исходя из сказанного, – отмечает он, – любое прояснение трансценденции можно именовать “трансцендентальным”. То, что подразумевается под “трансцендентальным” нам приходится заимствовать из философии, которой приписывают “трансцендентальное” как “точку зрения”, да еще “теоретико-познавательную»» [4, с. 94].

Конечно, Хайдеггер понимает, что понятие «трансцендентальное» слишком нагружено историческим опытом. Метафизика затрудняет обновление категориального аппарата, однако она содержит «критическое ядро», которое позволяет философии обозначить суть поставленной проблемы.

Уже «Кант увидел в “трансцендентальном” проблему внутренней возможности онтологии, хотя для него “трансцендентальное” сохраняет еще важное “критическое” значение. Трансцендентальное относится у Канта к возможности такого познания, которое не стремится бездумно “перешагнуть” (“перемахнуть”) через опыт, а остается с ним, в отличие от трансцендентного» [4, с. 94].

Трансцендентальное служит защитным барьером, который оберегает философское мышление от падения в бездну иррационализма и мистицизма. Трансцендентальное становится маркером философии, которая позиционирует себя как рациональное предприятие, чья основа – логический аргумент, а не мистический экстаз или религиозное откровение.

«Трансцендентальное дает, таким образом, сужающее, но в то же время, позитивное ограничение сферы того, что не трансцендентно, а значит того, что доступно нашему познанию. С более серьезным осмыслением сути трансценденции также

связана и более радикальная разработка идеи онтологии и метафизики» [4, с. 94]¹.

Хайдеггер полагает, что углубление проблематики трансценденции обусловлено новым пониманием мира, где *Dasein* выступает связующим звеном между онтическим и онтологическим. Именно в перспективе онтологического различия обнаруживает себя трансценденция *Dasein*².

Если «к трансценденции принадлежит мир как *то*, куда происходит превосхождение» [4, с. 96], то нужно уточнить: что есть мир? «Мир означает соответственно: сущее в целом, а именно, то решающее *как*, сообразно которому человеческое *Dasein* стоит и держится перед сущим» [4, с. 100].

Исходя из этого, становятся ясны два принципиальных для Хайдеггера момента: во-первых, различие между онтической и онтологической трансценденцией; во-вторых, преимущество онтологической трансценденции для исследования трансцендентальной проблематики мира, на которую указал еще Кант.

«Когда онтическую структуру, используемых вещей, отождествляют с миром, а бытие-в-мире толкуют как обращение с используемыми вещами, то, конечно, понимание трансценденции как бытия-в-мире в смысле “основного устройства *Dasein*” перспектив не имеет» [4, с. 110, прим. 55].

«Наоборот, онтологическая структура “мироокружно” сущего – насколько оно раскрыто как средство – имеет для первой характеристики феномена мира то явное преимущество, что подводит нас к анализу данного феномена и подготавливает трансцендентальную проблему мира» [4, с. 110, прим. 55].

¹ Хайдеггер подчеркивает ведущую роль Канта в ре-новации онтологии. «Именно Кант с его трансцендентальной постановкой вопроса сделал первый решительный шаг после Платона и Аристотеля к эксплицитной закладке основ онтологии» [4, с. 88].

² Это, пожалуй, ключевой момент в той тематизации трансценденции, которую предлагает Хайдеггер. «Особенность *Dasein* заключается в том, что оно относится к сущему, понимая в бытии, что та различительная способность, в которой онтологическое различие проявляется фактически, должна пустить корни своей собственной возможности в самом основании существа *Dasein*. Это основание онтологического различия мы именуем трансценденцией *Dasein*» [4, с. 89].

Далее Хайдеггер ставит вопрос: «Насколько эта характеристика мира позволяет высветить существо отношения *Dasein* к миру, т. е. прояснить внутреннюю возможность бытия в мире (*трансценденции*)?» [4, с. 111]. И отвечает: «Если мир есть то, в превосхождении к чему времени *Dasein*, то мир оказывается тем, *ради чего* существует *Dasein*» [4, с. 111].

Здесь мы видим решающий пункт, как для традиции (включая теологию схоластов), так и для Хайдеггера: *Бог создает природу не просто так, а ради человека; человек же, в свою очередь, существует не просто так, а ради мира*. Именно в этом состоит смысл творения (теология), смысл бытия (онтология) и смысл истории (философия).

«Мир имеет основополагающую черту *ради чего* ... причем в том исходном смысле, что он задает внутреннюю возможность всякого *ради тебя, ради него, ради этого*. Но то, ради чего существует *Dasein*, есть оно само. К самости принадлежит мир; он по своей сути отнесен к *Dasein*» [4, с. 111-112].

Таким образом, в фундаментальной онтологии Хайдеггера выражение «*Dasein* трансцендирует» означает, что «*Dasein* в существе своего бытия есть *мирообразующее*, причем *мирообразующее* в том особом смысле, что именно *Dasein* дает миру исполниться, осуществиться» [4, с. 113].

Dasein не раскроет себя, если оно не войдет в мир. Однако и мир не состоит, если в нем не будет *Dasein*. Вхождение *Dasein* в мир есть история. Отсюда история мыслится «как экзистирование *Dasein*, которое (в качестве экзистирующего сущего) трансцендирует» [4, с. 113]. Только благодаря этому мир и сущее реализуются в полной мере.

Иначе говоря, мир есть цельность всех возможностей отношения *Dasein* к сущему или цельность его бытия как возможности. Самопревосхождение *Dasein* в *ради-чего* – это необходимый момент онтологической конституции *Dasein* потому, что лишь так человек реализует себя как сущее.

Трансценденция, – подчеркивает Хайдеггер, – «составляет *область* для выстраивания всех вопросов, затрагивающих сущее как таковое» [4, с. 114]. Особенно это касается человеческой свободы, ибо то, *ради-чего Dasein* существует и трансцендирует, Хайдеггер называет *свободой*.

«Мир дает себя *Dasein* как та или иная целость всех *ради-него-самого*» [4, с. 118]. «Перешагивание (трансценденция) к миру есть сама свобода» [4, с. 118]. «Только свобода способна дать *Dasein* меру мирящего мира» [4, с. 118], поскольку только наличие свободы позволяет человеку взять на себя ответственность за свои действия.

Благодаря трансценденции, свобода получает свое наиболее значимое определение. Хайдеггер понимает ее не просто как волю или спонтанность, а как экзистенциал. Именно «свобода составляет трансценденцию и способна дать о себе знать в экзистирующем *Dasein*» [4, с. 119].

Свобода – это не отдельное свойство человека, а его суть. Если нет свободы, то нет и человека. Для *Dasein* «свобода как трансценденция есть не просто некий “род” основания, а источник основания вообще» [4, с. 119]. Свобода – это «сердцевина» или «средоточие», в котором *Dasein* обретает свое основание.

Итак, трансценденция связывает в единое целое очень разные и, одновременно, далеко идущие философские импликации: онтологию, теорию познания, антропологию и этику. Перефразируя Шопенгауэра, ее можно назвать «четверояким корнем» фундаментальной онтологии Хайдеггера.

Развертывая четырехчастную концептуальную схему «онтологическое различие – аналитика *Dasein* – трансценденция – свобода», Хайдеггер выходит на проблему основания. Не случайно, «трансценденция ... впервые получает более исходное и объемное определение через проблему основания» [4, с. 81].

Хайдеггер описывает «трансценденцию как область вопроса о существовании основания» [4, с. 81] по двум причинам: во-первых, *трансценденция есть необходимый компонент интенциональности, тематизации сферы наличного и познания мира*. Полнота структуры трансценденции образует горизонт предметности.

Об этом Хайдеггер говорит прямо в статье «О существовании основания»: «Если всякое отношение к сущему охарактеризовать как интенциональное, то интенциональность возможна лишь на основании трансценденции, но она не тождественна ей, и тем более, не является условием возможности трансценденции» [4, с. 89-90].

Во-вторых, *трансценденция обеспечивает доступ к истине*. «Если существо основания имеет внутреннюю связь с существом истины, то и проблема основания может локализоваться лишь там, где существо истины черпает свою внутреннюю возможность, т. е. в трансценденции. Вопрос о существовании становится *проблемой трансценденции*» [4, с. 90].

Данную идею Хайдеггер излагал еще в трактате «Бытие и время», когда, обсуждая субъект-объектное отношение в контексте аналитики *Dasein*, предупреждал читателя, что объективация, – равно, как и весь процесс познания, который со времен Декарта построен на *ego cogito*, – не возможна без трансценденции.

«Чтобы тематизация наличного, научный набросок природы стали возможны, *Dasein* должно *трансцендировать* тематизированное сущее. Трансценденция не состоит в объективации, но последняя предполагает осуществление первой. Тематизация ... высвечивает сущее так, что оно поддается объективному вопрошанию» [3, с. 363].

Отсюда возникает ключевой вопрос: как связаны между собой трансценденция и объективация? Тематизация наличного опирается на подручное, непосредственно доступное здесь и сейчас. Однако «в основе “практического” бытия при подручном должна лежать трансценденция» [3, с. 363-364].

Подручность (*Zuhandenheit*) – это онтологически первоначальный способ «данности» всякого сущего. Подручное определяет сущее как «оно есть», каково «оно само по себе». Подручность вещей обнаруживается в повседневном бытии, т. е. в ходе аналитики *Dasein*, а не в ходе теоретического созерцания.

Повседневное обращение с подручным является исходным модусом бытия в мире, на почве которого затем конституируется познание. Сначала мы замечаем различные объекты в мире, потом принимаем во внимание подручное как нечто понятное, и, наконец, освоив подручное на практике, делаем его предметом осмысления (тематизации).

«Если далее тематизация модифицирует и артикулирует бытийную понятливость, то тематизирующее сущее, *Dasein*, насколько оно экзистирует, должно понимать нечто подобное бытию» [3, с. 364]. Через понимание сущего (природы, обще-

ства, объектов, мира) *Dasein* восходит к пониманию бытия. Такой переход есть трансценденция.

«И, наконец, если бытие *Dasein* основано на временности, то последняя должна делать возможным бытие-в-мире и с ним трансценденцию *Dasein*» [3, с. 364], будь то теоретическое или практическое бытие при внутримирном сущем. *Трансценденция не возможна без временения Dasein.*

Действительно, бытие *Dasein* составляет экстатически горизонтально-временящаяся временность. Именно она обуславливает возможность той структуры, которую Хайдеггер называет «бытие-в-мире», позволяя *Dasein* находить себя в мире, определять себя в качестве экзистирующего сущего.

В статье «О существе основания» Хайдеггер отмечает, что *трансценденция коренится в сущности времени, его экстатически-горизонтальном характере (die Transzendenz wurzelt im Wesen der Zeit, d. h. aber in ihrer ekstatisch-horizontalen Verfassung)* и описывает понятие трансценденции через временение (*Zeitigung*).

Временение – как темпоральная основа аналитики *Dasein* – раскрывает свободное поле деятельности или «пространство игры» (*Spielraum*) для осуществления *Dasein*. Благодаря временению человек реализует свои идеи, замыслы, проекты, т. е. экзистирует как «бытие-в-мире».

Таким образом, завершая анализ концепции трансценденции Хайдеггера, резюмируем следующее: Трансценденция есть априорное условие существования *Dasein*. Сущее рассматривается как сущее только в силу того, что оно трансцендируемо. «*Dasein* не будет собственно *Dasein* (или субъектом), если оно не будет трансцендировано» [8, с. 211].

Развивая данное положение, Хайдеггер в книге «Вклад в философию. О событии» конкретизирует два нюанса. Во-первых, «говоря о трансценденции *Dasein*, нужно знать, что прежде, чем трансценденция осуществится, речь будет идти о нетрансцендируемом сущем» [5, с. 217-218].

Во-вторых, если мы мыслим трансценденцию *Dasein* как переход от сущего к бытию, то мы желаем достичь бытия исходя из сущего, т. е. желаем понять природу бытия из перспективы сущего. Но нам нельзя идти таким путем, ибо бытие настолько

уникально и своеобразно, что оно не может быть редуцировано к какому-либо существу» [см.: 5, с. 250].

Соответственно, «мы должны не преодолевать сущее (трансценденция), а подняться над дистинкцией бытия и сущего, рассматривая, тем самым, вопрос трансценденции с точки зрения бытия и истины» [см.: 5, с. 250-252]. Лишь апеллируя к бытию, мы поднимаемся на *онтологический* уровень понимания трансценденции.

Когда бытие мыслится в перспективе сущего, то такой подход говорит скорее о сущем, чем о бытии. Похожая проблема возникает в случае теологической интерпретации трансценденции. Когда мы спорим о существовании Бога с позиции сущего, то это вовсе не значит, что мы приближаемся к истинному пониманию Бога.

Хайдеггер отвергает *онтическую* интерпретацию трансценденции, хотя она также привлекает его внимание в качестве подступа к осмыслению истории. Рассуждая о том, как идея «всеобщего» вытекает из нашей *фундаментально-онтологической трансценденции* и нашего видения бытия, Хайдеггер поднимает исторический вопрос [см.: 8, с. 211, прим. 3].

Хайдеггер считает, что полагание «человека» (или «человечества») в качестве цели истории – это не столько христианский жест, сколько метафизическая доктрина. Подобно тому, как христианство постулирует трансценденцию Бога, философия утверждает трансценденцию человека как субъекта истории.

Различные – даже «диаметрально противоположные» или «конкурирующие» мировоззрения – будь они «христианские» или же «не-христианские», имеют нечто общее: они полагают человека как сущее, природа которого *уже заранее дана* как основа для трансценденции.

В противовес таким доктринам, *фундаментально-онтологическая трансценденция* определяет, кем должен быть человек [5, с. 24]. В поздний период творчества Хайдеггер вводит термин «*Reszendez*», который переворачивает трансценденцию. Именно это и происходит в технологии, ориентированной на человека.

1. Кант, И. Критика чистого разума [Текст] / И. Кант. – М. : Мысль, 1994. – 580 с.
2. Кант, И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука [Текст] / И. Кант // Соч. : в 6 т. – М. : Мысль, 1965. – Т. 4. – Ч. 1. – С. 69-211.
3. Хайдеггер, М. Бытие и время [Текст] / М. Хайдеггер. – М. : Ad Marginem, 1997. – 451 с.
4. Хайдеггер, М. О существе основания [Текст] / М. Хайдеггер // Философия в поисках онтологии : сборник науч. трудов. – Самара : Самарская гуманитарная академия, 1998. – Вып. 5. – С. 78-130.
5. Heidegger, M. Beitrage zur Philosophie. Vom Ereignis [Text] / M. Heidegger // Gesamtausgabe. [Hrsg. F. W. von Hermann]. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1973. – Bd. LXV. – 522 s.
6. Heidegger, M. Einleitung in die Philosophie [Text] / M. Heidegger // Gesamtausgabe. [Hrsg. O. Saame and I. Saame-Speidel]. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1996. – Bd. XXVII. – 404 s.
7. Heidegger, M. Grundprobleme der Phanomenologie [Text] / M. Heidegger // Gesamtausgabe. [Hrsg. F. W. von Hermann]. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1989. – Bd. XXIV. – 474 s.
8. Heidegger, M. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz [Text] / M. Heidegger // Gesamtausgabe. [Hrsg. K. Held]. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1978. – Bd. XXVI. – 207 s.
9. Heidegger, M. Zur Seinsfrage [Text] / M. Heidegger // The Question of Being: A bilingual edition / Edit. and trans. by W. Kluback and J. Wilde. London : Vision, 1959. – 48 s.

1.2. Онтологическая визуализация: философия и математика (А. А. Ромашенко)

В современную эру цифровых технологий, связанных непосредственно с визуальными образами, с особой очевидностью встает вопрос о месте философии в этом пространстве чув-

ственного восприятия. Это связано с тем, что философия как особая форма человеческого знания о мире, далекого от «мира теней», почти исключаящего какую-либо визуальную репрезентацию, сегодня по-прежнему остается местом, в котором осуществляется важный процесс формирования обобщенного целостного представления человека об окружающем его мире, о социальной реальности, о своем месте в бурно изменяющейся действительности. В этой связи сегодня актуальными становятся процессы интеграционного характера, направленные на нахождение нового места диалога наук, вовлеченных в процесс формирования новой реальности, создания условий для формирования междисциплинарных связей, способных к расширению горизонта понимания человеком Вселенной.

В рамках философии как одного из древнейших видов познавательной активности человека имеется важнейший потенциал к такой интеграционной деятельности, заключающийся в актуализации вопросов, связанных с самой познавательной деятельностью человека, а так же во многом с формами воплощения результатов этой деятельности.

Начиная с древнейших времен, для философии был очевиден своеобразный раскол между чувственно-воспринимаемой формой знания (δόξα), выражаемой в виде чувственного образа или полученной от наставника истины, и знанием, выведенным логическим сверхчувственным путем (ἐπιστήμη), чья окончательная форма воплощения не может носить характер чувственного восприятия и находится исключительно за пределами опыта. При этом чувственно-воспринимаемое знание могло дополнительно делиться на следующий ряд знаний: «σοφία – практическое мастерство (от σοφός – «знаток»); γνῶμη – распознавание глазом; σύνεσις – распознавание ухом; ἱστορία – узнавание с помощью очевидцев. Посредством этих четырех способов знание и приобретается – либо самостоятельно, либо в процессе наглядного обучения при участии мастера или преподавателя» [4, с. 50]. Для Платона знание в качестве ἐπιστήμη носит характер такого знания, которое доступно непосредственным и очевидным (умозрительным) образом, независимым от индивидуальных предпочтений и органов чувственного восприятия: «Однако имеется еще и пятый вид, μαθηάειν – он применим лишь к

чему-то такому, что не зависит от индивидуального жизненного опыта, существуя отдельно от него. Тот факт, что нечто в этом роде поистине существует и при этом его возможно познать, является для нас загадкой, так как совершенно неясно, какой из органов чувств должен быть для этого задействован. Платон первым описал и истолковал эту загадку, придя к выводу, что отсутствующий орган познания – это воспоминание о том, что «прежде душе было известно» [4, с. 50]. Такой вид познавательной активности нацелен на получение объективного, универсального, вечного и неизменного знания, доступ к которому обеспечивается родством души человека и миром чистых идей. Однако, если с репрезентацией и визуализацией знания, полученного чувственно-воспринимаемым путем (δόξα), не может возникнуть проблем, то со знанием, являющимся результатом логического усилия (ἐπιστήμη), репрезентативные визуализационные практики представляют собой, по мнению Платона, помеху, возвращающую человека в «мир теней». Перед нами стоит задача: определить возможные виды визуализационных практик в рамках философской деятельности, а так же отыскать онтологический статус визуализации ἐπιστήμη в рамках платоновой философии.

Визуализация – это термин, который часто используется в рамках технических наук, а так же отчасти в контексте математики. В целом, данному процессу можно дать следующее определение которое применимо как в технических науках, так и в области философии: «процесс переноса некоего сверхчувственного объекта (плана, идеи, наброска) на чувственно воспринимаемый носитель. Иными словами, визуализация – это особая форма чувственного восприятия неких идей» [7, с. 124]. Основным практическим содержанием процесса визуализации становится процесс перевода и переноса сверхчувственного объекта логического характера в плоскость чувственно-воспринимаемой различимости. Несомненно, данный перенос при любых условиях будет представлять собой своеобразное допущение, поскольку абстрактный логический характер какого-либо философского термина имеет вид универсального и объективного, что, несомненно, противоположно частному, субъективному характеру оптической, звуковой или поверхностной различимости.

Визуализация философских терминов зачастую понимается в качестве следующего ряда возможных визуализационных практик.

Первым и, пожалуй, самым распространенным видом визуализационных практик в рамках философии является *художественно-образная визуализация*. В ней философские образы, понятия, идеи претерпевают своеобразный перенос из сверхчувственного состояния в мир чувственно-воспринимаемого образа, в котором в иносказательном, метафорическом виде заложена та или иная идея. Примером такой художественно-образной визуализации может быть миф о пещере Платона, всевозможные образы истины или метафоры Френсиса Бекона о препятствиях, лежащих на пути познания. Распространенным образом с художественным наполнением становится образ света как метафоры знания и тьмы как метафоры незнания. Такая художественно-образная визуализация философских терминов может носить эстетический компонент (иллюстрируя в художественном ракурсе некую абстрактную идею), а так же отчасти и педагогический компонент, в котором соединяются презентативная составляющая визуализационных практик в философии с чувственно-воспринимаемой доступностью.

На художественно-образную составляющую презентативного характера философской визуализации обращает свое внимание А. В. Макулин в работе «Визуализация философии и цифровая визиософия»: «наглядное представление различных аспектов философии имеет довольно длительную предысторию, состоящую из многовековых оригинальных попыток эстетической или художественной презентации различных аспектов философского знания. Насколько мы можем судить об истории искусства, и в частности изобразительной живописи, схематическое или образно-визуальное представление мировоззренческих вопросов, схваченных динамическим смыслом в форме статичной картины и подкрепленной контекстуальным описанием, было открыто параллельно с изобретением метафор и аллегорий и стало актуальным еще на заре возникновения самой философии» [5, с. 62].

Самым распространенным пониманием значения художественно-образной метафорической визуализации может быть такое понимание, в котором метафора играет роль проводника в

мир непознанного. Такую точку зрения можно встретить в частности в работе Т. В. Артемьевой «Визуализация философских понятий и концептов в российской интеллектуальной культуре эпохи просвещения»: «Метафоризация философского текста, в т. ч. и визуальная, порождена усилием объяснить неизвестное или непостижимое и свидетельствует о границе, где знание смыкается с непознанным, заставляет обращаться к образам, заменяющим собой несформировавшиеся категории. Метафора изначально неопределенна, но она помогает поименовать сферу еще не освоенного и не зафиксированного в понятии» [2, с. 123]. Такая метафоризация философских терминов, идей и понятий имеет как положительную сторону, так и отрицательную. К положительной стороне можно отнести простоту и доступность знания, облеченного в форму метафоры, так как полученное, выведенное кем-то ранее знание, в такой перспективе приобретает устоявшийся вид художественной метафоры. Однако, как это часто бывает, устоявшееся знание в его метафорическом образно-художественном виде, становится своеобразным обходным, «царским» путем, ведущим к иллюзии причастности. В таком ракурсе метафоризация философских терминов, несомненно, предстает как деградация философии, поскольку метафора сама по себе в ее чувственно-образном воплощении представляет собой законченную картину философского сюжета, общение и знакомство с которым начинается с конца таким образом, словно желающий познакомиться с театральной постановкой, приходит к занавесу.

Зачастую художественно-образная метафоризация философской идеи приводит к переносу философии в область религиозных практик, в которой философские идеи, обогащенные логическим содержанием как результатом многовековых интеллектуальных усилий, для скорейшего «усвоения» либо очищаются от своего содержания и предстают в качестве места (изначально пустого) для религиозного переживания и аффектации, либо подменяются этически окрашенными коннотациями, в которых древнейший онтологический вопрос «что?» подменяется этическим вопросом «зачем?».

Иным видом философской визуализации становится *символическая визуализация*, которая находит себе место как в эсте-

тической деятельности человека, так и в герметических практиках. Символическая визуализация на первый взгляд схожа с образно-художественной и метафорической визуализацией, однако символизация свободно может обходиться без художественно-эстетической составляющей, поскольку в символе эстетика не играет сколько-нибудь важной роли, а первостепенное значение приобретает роль указания или объединения некоторых смысловых узлов (принципов разумного осознания Вселенной, химических элементов в натурфилософии). Эстетика вносит в символ гармонизирующий характер, распределяя составные элементы символа, например, на равноудаленном расстоянии или в соответствии с пропорциями золотого сечения. Исходя из этого, можно утверждать, что символизация философских терминов чаще, чем метафора, становится почвой для религиозного переживания. Так, примером философской символизации может стать пифагорейский тетрактис, то есть равносторонний треугольник, в который вписан правильный шестиугольник, из которого впоследствии пифагорейцы вывели свою знаменитую пентаграмму. Как видно, символизация философских идей представляет собой плодотворную почву для религиозных, гностических или герметических практик. Своеобразным соединением метафоры художественно-образной визуализации и символического герметизма становятся некоторые произведения художественного искусства. Так, например, в широко известной гравюре Альбрехта Дюрера «Меланхолия» (1514 г.) можно наблюдать указанный процесс соединения художественных философских образов, религиозную фигуру и символику гностического, мистического характера. Помимо всего прочего на указанной гравюре можно увидеть многогранный монолит, значение, форма и символическое место которого на сегодняшний день представляет собой загадку. Однако можно с определенной степенью уверенности предположить, что в этом многогранном монолите Дюрера скрывается аллюзия на не менее известные математические объекты под названием «платоновы тела».

Тем не менее, несмотря на глубину имеющих в художественных и символично-герметических формах визуализации смыслов, указанные виды визуализации представляют собой

застывший в статичном изображении некогда динамичный смысл или срез данного смысла с определенного ракурса.

Однако в рамках философии, начиная с Платона (а так же перипатетической трактовки анаксимандровой идеи первоначала), имеется еще один вид визуализации, который является своеобразным мостиком между эпистемным знанием (ἐπιστήμη) и миром мнений (δόξα). Такой вид визуализации привносит в конечную чувственно-воспринимаемую форму идеи онтологический компонент, заключающийся в понимании самого образа в качестве онтологически самостоятельного сущего. В данном случае идет речь о *математической визуализации*, которая по существу для древнегреческих философов представляет собой не художественно-образный объект, не символ и не метафору (хотя, конечно, для пифагорейской традиции математика и представляла собой нечто, имеющее статус религиозной мистерии), а путь и направление, следуя которому, человек способен достичь истины.

Математическая визуализация (или математическая трактовка) философских терминов имеет место быть, прежде всего, в рамках интерпретации Аристотелем и последующей перипатетической традицией проблемы первоначала в том виде, в каком она была сформирована у Анаксимандра Милетского. В современной философии общим местом является убежденность в том, что именно Аристотель в своей «Физике» (а так же Симпликий в своих комментариях к этому сочинению Аристотеля) реконструировал тот образ анаксимандровой философии, который имеется у нас сегодня. Согласно этому образу, Анаксимандр, будучи частью так называемой натурфилософской традиции, в качестве первоначала всего сущего предлагает некий апейрон (τό ἄπειρον), который по своим семантическим и логическим коннотациям превосходит общее для натурфилософии физикалистское понимание первоначала в качестве воды, воздуха или огня: «Из полагающих одно движущееся начало Анаксимандр, сын Праксида, милетец, принял за начало некую бесконечную природу (φύσις ἄπειρος), отличную от четырех элементов, вечное движение которой он считал причиной рождения небосводов [=миров]» [8, 121]. С одной стороны, несомненно, существует опасность того, что апейрон Анаксимандра – это позд-

нейший философско-физический конструкт, сформированный под давлением обстоятельств (до наших дней сохранилась всего лишь одна строчка, приписываемая Анаксимандру). Однако, с другой стороны, учитывая логику последующего развития истории философии после Анаксимандра, можно утверждать, что Аристотель и его комментатор не случайно обращаются к проблематике апейрона, поскольку в данном термине воплощается общая для всей древнегреческой философии стремление к математизации философии, в частности философской проблемы первоначала. Апейрон – это философский термин, имеющий следующее значение: «Большинство исследователей полагают, что слово *ἄπειρον* произошло от *ἀ* – отрицательная частица и существительного *πέρας* – конец, предел, граница. В этом случае буквальное значение прилагательного будет «лишенное границ, безграничное» [3, с. 1]. Философское содержание термина «апейрон» в том виде, как оно представлено в третьей книге аристотелевой «Физики», таково: сущее, имеющее в своем основании одно общее свойство – быть протяженным, конечным (пространственно и временно), оформленным (то есть имеющим форму), множественным, порождено чем-то, что не может иметь характер протяженности, то есть нечто *непротяженное, бесконечное, бесформенное, вечное*: «Все существующее или [есть] начало, или [исходит] из начала; у бесконечного же не существует начала, так как оно было бы его концом» («Физика» 203 b 5-10) [1, с. 110-111]. Аристотелю принадлежит и рассуждение о свойствах апейрона, в частности доказательство того, что апейрон вечен: «...[бесконечное], будучи неким началом, не возникает и не уничтожается; ведь то, что возникает, необходимо получает конечное завершение, и всякое уничтожение приводит к концу. Поэтому, как мы сказали, у него нет начала, но оно само, по всей видимости, есть начало [всего] другого, все объемлет и всем управляет, как говорят те, которые не признают, кроме бесконечного, других причин, например разума или любви. И оно божественно, ибо бессмертно и неразруσιμο, как говорит Анаксимандр и большинство физиологов» («Физика» 203 b 10-15) [1, с. 110-111]. На математический характер апейрона обращает внимание О. Хит. В работе «Математическая бесконечность и пресократическая эпоха» он указывает на то,

что перипатетическая модель анаксимандрова апейрона в ее применимости к проблеме первоначала сущего схожа с современной математической теорией множеств: «В настоящее время исследование бесконечности в основном содержится в области теории множеств, которая, в свою очередь, изучает свойства коллекций, состоящих из объектов в охватывающей организационной структуре, называемой множеством. Например, множество {2, 4, 6} содержит 3 различных элемента: 2, 4 и 6. В этой математической структуре можно представить множество множеств с интересными математическими понятиями. Наиболее актуальными для обсуждения являются множества, которые, как представляется, содержат неисчерпаемое количество сущностей, таких как множество всех натуральных чисел {1, 2, 3, ...} или множество всех простых чисел {2, 3, 5, ...}. Именно тогда, когда мы рассматриваем такие множества, возникает картина бесконечности» [9, с. 60]. О. Хит, отождествляя анаксимандров апейрон с математической теорией бесконечных множеств, делает это все же с определенной оговоркой: «Хотя, безусловно, надуманно утверждать, что Анаксимандр обладал интуитивным пониманием теории множеств, это не столь важно, так как он мог признать некоторые количественные особенности, свойственные его апейрону, не обладая при этом лексикой для объяснения его математической природы» [9, с. 64].

Таким образом, апейрон Анаксимандра становится первым в истории философии и науки в целом математическим объектом, имеющим статус онтологической самостоятельности при рассмотрении вопроса происхождения сущего. Как же осуществляется визуализация анаксимандрова апейрона? Подсказку в данном случае дает термин «выделения», который использует Аристотель в «Физике», рассуждая о происхождении Многого из Единого: «из единого выделяются содержащиеся в нем противоположности» («Физика» 187 а 15-20) [1, с. 68]. О. Хит использует термин «вытягивание»: «Аристотель и Аэтий (Псевдо-Плутарх – *А. Р.*) описывают процесс, посредством которого форма вытягивается из бесформенного, устанавливая элементарные противоположности, такие как горячая и холодная, которые затем объединяются в разных концентрациях для образования материальных объектов» [9, с. 62]. Таким образом, из та-

ких понятий, как протяженность, форма, конечность/бесконечность можно построить приблизительную математическую модель анакимандрова апейрона в качестве геометрической точки, из которой посредством «вытягивания» получаем отрезок, выступающий математической формой визуализации сущего. Дальнейшее вытягивание приведет к усложнению визуальной модели, которая тем не менее имела место быть в последующей традиции античной философии, в частности, у Платона. Платон в диалоге Тимей рисует космогоническую картину начала химических элементов, таких, как вода, земля, воздух и огонь, опираясь при этом на математические модели визуализированного характера: «...нам казалось, будто все четыре рода (стихии – *A. P.*) могут последовательно перерождаться друг в друга, но такая видимость была неправильной. Ведь четыре рода действительно рождаются из выбранных нами треугольников: три рода слагаются из одного и того же неравностороннего треугольника и только четвертый род – из равностороннего, а значит, не все роды могут разрешаться друг в друга и рождаться один из другого путем соединения большого количества малых [величин] в малое количество больших и обратно» («Тимей» 54 b-d) [6, с. 468]. Платоновы тела в том виде, в котором они впоследствии уже после Платона были визуализированы, представляют собой не столько художественно-схематический образ стихий, с которым аллегорическим образом ассоциировалась платонова идея происхождения всего сущего, сколько нечто, имеющее онтологическое самостоятельное, независимое от чувственно-воспринимаемого мира значение, поскольку для Платона как последователя Пифагора математика, как уже говорилось, занимает промежуточное положение между миром идей как миром сверхчувственных сущностей и миром теней (аллегория чувственно-воспринимаемого опыта). Более того чувственно-воспринимаемый мир следует за миром идей (чисел), подчиняясь его закономерностям. При этом сами числа (фигуры) в нашем чувственно-воспринимаемом мире носят характер абстрактного начала, для мира идей сверхчувственного плана числа имеют характер конкретизации идеального начала.

Таким образом, математическая визуализация как форма интерпретации философских смыслов может найти свое место в современном научном мире в качестве синтеза философии как

формы производства сверхчувственных идей и математики и геометрии как механизма визуализации философии.

1. Аристотель. Сочинения [Текст] : в 4-х т. : перевод / Аристотель ; вступ. статья и примеч. И. Д. Рожанский. – М. : Мысль, 1981. – Т. 3. – 613 с.
2. Артемьева, Т. В. Визуализация философских понятий и концептов в российской интеллектуальной культуре эпохи просвещения [Текст] / Т. В. Артемьева // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2017. – Т. 18. – Вып. 4. – С. 121-134.
3. Волкова, Н. П. Бесконечное как материя (к проблеме бесконечного в метафизике Плотина) [Текст] / Н. П. Волкова // Философская мысль. – 2015. – № 8. – С. 1-30.
4. Зеннхаузэр, В. Платон и математика [Текст] / В. Зеннхаузэр. – СПб. : Издательство РХГА, 2016. – 614 с.
5. Макулин, А. В. Физуализация философии и цифровая визиософия [Текст] / А. В. Макулин // Вестник северного (Арктического) федерального университета. Серия : Гуманитарные и социальные науки. – 2016. – № 3. – С. 62- 72.
6. Платон. Собрание сочинений [Текст] : в 4 т. : пер. с древнегреч. / Платон ; общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи ; авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев ; примеч. А. А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1994. – Т. 3. – 654 с.
7. Ромащенко, А. А. Философская визуализация как опыт онтологии человека в европейской мысли [Текст] / А. А. Ромащенко // Духовная сфера общества. – 2017. – № 14. – С. 124-129.
8. Фрагменты ранних греческих философов [Текст] / пер. А. В. Лебедева. – М. : Наука, 1989.
9. Heath, A. Mathematical Infinity and the Presocratic Apeiron [Text] / A. Heath // Stance. An International Undergraduate Philosophy Journal. – 2014. – Vol. 7. – P. 59-68.

ГЛАВА 2. Философия и наука в исследовании проблем человека

2.1. От сущности к существованию человека (В. А. Герт)

Переход к онтологической парадигме в философских исследованиях феномена «человек» происходил с 20-х годов XX века по настоящее время. До сих пор можно отметить слабую разработанность категориального ряда понятий для его осуществления на уровне индивидуального бытия человека. Накопившиеся результаты широкого спектра научных изысканий отдельных процессов сбывания человека наметили необходимость перехода от доминирования концептуальных основ сущностного анализа процессов его развития к синтезу многих концепций по отдельным атрибутам и экзистенциям целостности индивидуального бытия человека и *сохранить преемственность* исследований в философской антропологии.

В философской антропологии оформились принципиальные *проблемы* наметившегося перехода:

1. В исследованиях истории философского поиска оснований бытия человека выделена тенденция перехода *от гносеологического субъекта к экзистенциальному*, который мы рассматриваем как переход от недостаточности сущностного уровня анализа феномена человека к возможностям анализа его существования.

2. Использование в философии абстрактного понятия «субъект» или использования понятия «Я» – это может быть главная проблема [1, с. 2]. Но, как обосновал Л. Фейербах, отдельный человек не заключает в себе человеческой сущности. «Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся на реальность различия между Я и Ты» [3, с. 203]. А. Ф. Лосев также отмечал: «... мыслить – значит прежде всего различать, а где нет различия, там нет мысли» [4, с. 62]. Серьёзные работы Ж. Делеза по реабилитации в современных исследованиях роли «различия» для по-

нимания и объяснения тождества в процессах изменения также значимы. Так он писал: «Все тождества только симулированы, возникая как оптический «эффект» более глубокой игры – игры различия и повторения» [5, с. 9].

При помощи понятий – «Я» или «субъект» – человек лишается онтологических различий, не рассматривается его изменение в пространстве и времени и освобождается от онтологической ответственности за свои действия и поступки в реальном мире. Исследователи, сохраняя в своих концепциях эти понятия в качестве ключевых, обращаются к процессам идентификации, совершая попытки избежать ассоциаций этих процессов с процессами в сфере сознания и выйти на реальное существование человека, по существу, актуализируют социальный редуционизм как параллельно существующую (по существу описательную) связь и последовательность событий в жизни «субъекта» или «Я». В итоге восхождения от абстрактного к конкретному существованию (бытию) человека не получается, да и не может получиться, так как в процессах онтологизации не фиксируются изменения в самом человеке и они скорее *приписываются* «субъекту» или «Я».

3. Когда человеческий субъект превращается в логическую конструкцию, а его трансцендентальные структуры в надвременную систему принципов и норм, происходит не только сведение антропологической проблематики к проблематике индивидуального сознания, но и потеря возможности идентификации и идентичности абстрактного субъекта, подлинности его реального бытия или замена реальности знаками, символами, симулякрами реальности. Но, главное, обезличенный субъект создаёт возможность деятельности, общественные отношения, общение, потребности и интересы, социальное пространство и время, смыслы и цели анализировать вне развития бытия человека и, как правило, отдельно друг от друга.

4. Другая проблема – доминирование монолога человека с миром. Монолог содержит в себе противопоставление отдельного человека миру или обществу, позволяет сохранять интерес к теории отражения в научном познании, сохранять акцент на гносеологизации философии, сохранять вероятность поиска оснований развития человека либо в процессах самопознания, либо в

процессах социализации (адаптации).

5. Но и в экзистенциально-антропологическом направлении философских исследований оказалось весьма трудно задать процессность сбытия отдельному монологичному субъекту, вне которой связь человека с миром невозможно представить. Сам *процесс сбытия человека* является составляющей сущностной характеристики его связи с миром, его бытия в мире. В философии категория «бытие человека» и «индивидуальное бытие» чаще всего рассматриваются как неструктурированная целостность и, чаще всего, противостоящая то мышлению (сознанию), то обществу или общественному бытию, то бытию другого. По существу возникает *проблема категориального осмысления и оформления вариативности бытия человека, процессности сбытия его индивидуальности*.

6. Индивидуализация человека – следующая проблема. При анализе самореализации личности в создании значимого для культуры произведения вполне понятно и объяснимо воплощение индивидуальности и авторство. Когда же индивидуализированные культурные ценности, созданные в процессах творческих актов индивидуального бытия, усваиваются и осваиваются, тогда возникают трудности категориального объяснения индивидуализированного их пре-образования в свойства индивидуальности. Так, В. В. Бибихин считает, что вслед за Н. А. Бердяевым резкую границу между уникальным событием как актом свершающегося бытия и пространством объективированной культуры устанавливает и М. М. Бахтин. «Связь между миром жизни и миром культуры односторонняя: событие свершаемого бытия есть творческое деяние, способное выплеснуть из себя художественные образы и научные построения или пролить на них свет исследовательского понимания, тогда как в создаваемых культурных содержаниях выветрена единственность уникального переживания. Пути от построек культуры обратно к неповторимому поступку их создания уже нет» [6, с. 68].

Мы рассматриваем преодоление границы между уникальным событием и пространством объективированной культуры как процесс *восхождения от абстрактного к конкретному*:

– как единство уникального и универсального, индивидуального и социального;

– как единство удовлетворения и реализация витальных и социальных потребностей;

– как единство свободы и ограничения человека в целостности его индивидуального бытия.

В конце 20-го века постепенно позиции стали изменяться. Так, в психологии, претендующей на исследование индивидуального уровня существования человека, известный исследователь А. Маслоу, представивший потребности человека в виде пирамидальной иерархии, в последние годы своего творчества (1981) написал: «Потребность в сообществе (в принадлежности к нему, в контактах, в объединении в группы) сама по себе является основной потребностью человека» [7, с. 123]. Такое признание изменяет распространённое в психологии представление о самой иерархии потребностей и возвращает исследователей к антропологическому принципу – к общению как единству человека с другим человеком, к миру «между» Я и Ты.

В философии языка акцент на речевое общение, на передачу содержательной информации от респондента к респонденту ещё не освобождает от *гносеологической онтологизации* субъекта – носителя языка. Частая замена индивида «текстом» задала импульс развитию семиотики и герменевтики, объясняющих необходимость его расшифровки, взаимосвязи текста и контекста, объяснению квазисубъектного характера структурированного в язык содержания религий, идеологий, этических и эстетических систем, образовательных и воспитательных систем и др. Фиксируется интертекстуальность в общении, но проявляется другая проблема – исчезает из предметного поля исследования индивидуальность человека, его идентичность самому себе. Это только один из способов исследования индивидуального бытия человека, что не делает семиотическую проблематику доминирующей. Необходимо выделить его структурные компоненты, их взаимосвязь, переходы между ними и, особенно, в образовательных процессах внутри индивидуального бытия. В этой связи уместно привести высказывание Ю. Н. Лотмана как известного отечественного исследователя семиосферы: «...семиотика предстает перед нами как метод гуманитарных наук, проникающий в различные дисциплины и определенный не природой объекта, а способом его анализа» [8, с. 153]. Нельзя

из способа изучения выводить сущностные характеристики природы объекта.

В отечественной науке надындивидуальное центрирование рассматривалось в рамках деятельностного подхода а) при противодействии гносеологизации философии, психологии, педагогики; б) при исследовании развития человека в познании, труде, общении.

Среди исследователей деятельностного подхода в нашей стране концептуальную попытку анализа индивидуального уровня бытия человека одним из первых предпринял С. Л. Рубинштейн. Его работы можно и нужно выделить потому, что они оказали и оказывают значительное влияние на развитие отечественной теоретической психологии и неоднозначно интерпретируются.

Обратившись в 1934 году к ранним философским рукописям К. Маркса, С. Л. Рубинштейн повторно возвращается к ним в конце 50-х годов и оформляет свою концепцию в последней своей книге «Человек и мир». В обращении от автора этой рукописи заявляется по поводу вышедшей в 1957 году книги «Бытие и сознание» следующее: «Проблема бытия и сознания, обозначенная в заглавии книги, в целом не была там охвачена» [9, с. 255]. Почему оказалось необходимым сделать такое заявление?

Это необходимо было сделать по двум причинам. Первая заключается в том, что сознание, мышление не могут выступать в качестве самостоятельной структуры отношения с бытием. «Реально мы всегда имеем два взаимосвязанных отношения – человек и бытие, человек и другой человек (другие люди). Эти два отношения взаимосвязаны и взаимообусловлены» [9, с. 256]. Вторая причина состоит в следующем: «Само это соотношение (бытие и сознание – В. Г.) является не исходным, а вторичным. Исходным является соотношение человека и бытия. Отправной пункт открытия бытия, реального существования мира человеком – в его чувственности, практике, а не в мышлении» [9, с. 257-258]. Проблема человека в философии предстает не как проблема субъекта познания, а как проблема способа существования человека в соотношении его с бытием. «Решение этой проблемы направлено против отчуждения как человека от бытия, так и бытия от человека» [9, с. 258]. Если в философском учении о бытии

выпадает человек и бытие сводится к его материальности или к миру вещей, то «бытие человека, способ общественного бытия, история – деонтологизируются, выключаются из бытия в силу равенства: бытие = природа = материя» [9, с. 259].

Аргументами против деонтологизации бытия человека могут быть: «вхождение» человека в качестве обязательного структурного компонента внутрь целостности своего бытия и обоснование субъектности этого бытия. Иначе и субъектность человека не будет обоснована и, тем более, его способность преобразования природы, присущая только высшему ее существу. Как писал Л. Фейербах: «Действительное отношение мышления к бытию таково: *бытие – субъект, мышление – предикат*» [3, с. 128].

С. Л. Рубинштейн считает, что понятие бытие необходимо выражает утверждение осознающего субъекта в бытии, что понятие материи необходимо выражает аспект субстанции. «Для того, чтобы понять и правильно соотнести сознание (человека как субъекта познания) и материю в качестве объективной реальности, существующей «вне и независимо от сознания», необходимо, значит, обратиться к категории бытия, сущего и, раскрыв его состав, включающий как материю, так и сознание человека, вскрыть их соотношения внутри бытия» [9, с. 302]. Материя, материальный мир как сопротивляющийся «материал практической деятельности человека, имеют своим коррелятом не идеи, не сознание, а человека как деятельное существо» [9, с. 303]. Здесь указание направления научного поиска, указание на решение основных философских вопросов посредством анализа бытия человека.

Если же в философии в учении о познании человек выпадает из бытия и гносеологическое отношение предстает как отношение сознания, мышления к бытию, то устанавливается «ложность равенства человек = субъект = субъективность = кажимость, на основе которого производится философское уничтожение бытия» [9, с. 330]. Аргументами против деонтологизации бытия в учении о познании (или гносеологизации бытия) должны быть не только вхождение сознания, мышления *внутри* бытия и наличие гносеологического отношения внутри бытия, но и обоснование методов и принципов познания в качестве характеристик субъектности бытия человека. Иначе субъектность

бытия человека не будет опосредована сознанием, мышлением, тем более не будет обоснована возможность всеобщности и универсальности преобразующей деятельности человека.

Деонтологизация и гносеологизация бытия человека не дают возможности стать в философии именно человеку «отправной точкой всей системы координат» в познании и преобразовании природы. Но специфика бытия человека не может быть раскрыта без открытого Л. Фейербахом *антропологического принципа*.

С. Л. Рубинштейн также обращается к «зеркальности» другого человека. Специфика индивидуального бытия человека – в наличии как минимум, двух людей, в отношениях которых происходит не только отличие себя от другого, но и утверждение отношений друг к другу как отношений внутри бытия, не считаться с которыми человек не может ни в познании, ни в общении, ни в предметной деятельности. «Мое отношение к другому предполагает и его отношение ко мне: «я» такой же другой для того, которого я сперва обозначил как другого, и он такой же «я» (исходная точка системы координат), как «я» [9, с. 336]. Через вещи, через отношения к предметам деятельности тоже осуществляются взаимоотношения между людьми. Поэтому само предметное действие должно быть включено в бытие человека как необходимое и существенное звено. Обновление предмета действия сопровождается обновлением самого человека.

Бытие человека С. Л. Рубинштейн пытается сформировать как самодостаточное целое, способное к саморазвитию. Так понять его позицию и направленность анализа, мы считаем, вполне достаточно оснований. Но из этого несомненного достоинства в научном поиске теоретического конструкта, инварианта бытия человека следует и жесткое требование – применение его к описанию социальных процессов, применение к самому бытию. Только в процессах развития индивидуального бытия человека можно увидеть механизмы самодостаточности и саморазвития его целостности.

Восхождение от сущности к существованию начинается уже с определения их взаимосвязи в самом бытии человека. «В связи с необходимостью расчленять понятия «сущность» и «существование» следовало бы для всего сущего, а не только для

человека определить сущность как способ существования» [9, с. 275]. С возникновением человека как особой сущности возникает и другой способ существования. Возникает специфика во внутреннем самоопределении и в самодетерминации бытия человека, в отношениях с условиями и обстоятельствами. Наибольшее внимание исследователей по вопросу специфики человеческого существования привлекла у автора *диалектика внешнего и внутреннего*, устойчивого и изменчивого.

Общий принцип решения взаимосвязи внешнего и внутреннего сформирован автором еще в «Бытии и сознании» и он заключается в соотношении самоопределения и зависимости от другого: внешние условия не прямо и непосредственно определяют конечный результат, а преломляясь через действие внутренних условий, собственную природу данного явления. В работе «Человек и мир» автор вновь возвращается к этому принципу: «Специфика человеческого существования заключается в мире самоопределения и определения другим. «В специфическом характере самоопределения в связи с наличием у человека сознания»» [9, с. 280]. Именно в сущности как способе существования автор и усматривает внутреннюю основу изменения явлений в процессе его взаимодействия с другим, именно сущность выступает как устойчивое в явлениях, как опосредующее звено всех этапов процесса изменения явления. «Сущность – это специфическое преобразование внешних воздействий, их преломление определенным образом» [9, с. 282].

В бытии человека в преломлении внешних воздействий, несомненно, участвует сознание. А, поскольку само содержание сознания определяется содержанием отношения одного человека к другому и через другого по поводу предмета действий, постольку сознание каждого отдельного человека существует как общественно обусловленное общение. «Выход за пределы ситуации осуществляется через сознание» [9, с. 345]. Во внешнем воздействии процесс изменения начинается, затем преобразуется через сущность бытия и завершается в сознании. Обратный процесс от сознания к преобразованию бытия и предметному действию автор практически не рассматривает, хотя он в отсутствии обратной зависимости бытия людей от их сознания видит односторонность концепции К. Маркса в рукописях 1844 года [9, с. 66].

Когда Л. С. Рубинштейн рассматривает субъектность человека, тогда им выделяются два основных способа существования человека. Первый – жизнь в пределах непосредственных связей человека с другими людьми, с отдельными явлениями. «Второй способ существования связан с появлением рефлексии. Она как бы приостанавливает, прерывает этот непрерывный процесс жизни и выводит человека мысленно за ее пределы. Человек как бы занимает позицию вне ее. Это решающий, поворотный момент. Здесь кончается первый способ существования» [9, с. 351]. *Рефлексия обеспечивает* разрыв непосредственных связей жизни и создает новые внутренние условия бытия человека, позволяющие занять *позицию над ситуацией*, выработать общее отношение к жизни. «От такого обобщенного, итогового отношения к жизни зависит и поведение субъекта в любой ситуации, в которой он находится, и степень зависимости его от этой ситуации или свободы в ней» [9, с. 352]. Выступая против сведения человека к сознанию, мышлению, против первичности отношения сознание – бытие, С. Л. Рубинштейн именно в сознании, мышлении находит и источник выхода за пределы наличной ситуации, и завершение преломления внешних воздействий на внутренние условия, причины, основания, структуры. Подтверждение всеобщности и истинности бытия выносятся в сферу мышления, т. е. в ту сферу, против которой активно выступал ещё Л. Фейербах. Однако можно считать, что именно С. Л. Рубинштейн сделал тот шаг в поиске инварианта бытия человека, который помогает восстановить интерес философов и психологов к изучению индивидуального уровня бытия человека, в котором преодолевается противостояние его сознания его бытию.

Человек предметно удваивает себя и утверждает себя в переработке и изменении предметного мира, получая возможность созерцать себя в произведенном им мире и, одновременно, создавая возможность созерцать себя другому в со-бытии. Предметное удвоение индивидуальностей порождает в индивидуальном бытии *двойное кольцо движения предметного содержания* и дает возможность в отношениях между ними проявить субъектность друг к другу. Отношение к самому себе оказывается опосредованным предметным отношением другого ко мне, а отношение к другому опосредовано моим предметным отно-

шением к самому себе, образуя целостность со-бытия. Процессы, направленные «внутри» и «вне» индивидуальности, составляют *единый процесс индивидуализации*, обеспечивают а) *циклическость и непрерывность*; в этих циклах индивидуализации каждый следующий цикл детерминируется предыдущим; б) *неповторимую последовательность, неповторимый путь* порождения содержания в преобразовании со-бытия и самой индивидуальности; в) *неповторимый результат сочетания* и состояния индивидуальных потребностей и способностей, индивидуальных действий и чувств, индивидуальных смыслов и ценностей, индивидуальных знаний и целей [10, с. 11]. В непрерывной бесконечности циклических процессов индивидуализации сама индивидуальность предстает как становящаяся бесконечность, поддерживающая сопряженность с бесконечностью всего мира через целостность со-бытия. Идентификация в целостности индивидуализации является необходимым дискретным моментом (механизмом) сохранения устойчивости и определённости индивидуальности. Индивидуальная идентичность как дискретный результат содержит в себе процесс индивидуализации, влияет на этот процесс и превращается в этот процесс.

В итоге мы приходим к выводу, что ни вещь или опредмеченная деятельность, а индивиды являются началом и концом деятельностного цикла сбывания, они замыкают целостность деятельности в обновлении их общего предмета деятельности. Процесс деятельности и есть процесс обновления индивидов, можно сказать, что это один и тот же циклический процесс, но дело усложняется двоякой направленностью опредмечивания деятельности – как в продуктах деятельности, так и в самих индивидуальностях. Условия и предметное содержание, которые рождаются и в ходе деятельностного процесса, тоже «подчинены» живой деятельности индивидов и опредмечиваются в них. Каждый индивид является носителем, одновременно, опредмеченной и живой деятельности. И опредмеченная деятельность в индивидах, и опредмеченная деятельность в условиях и средствах деятельности, и предметы (объекты) деятельности «подчинены» живой деятельности индивидов *в процессе их деятельностного бытия* как со-бытия. В этом заключается созидательное начало поддержания идентичности человека как тожде-

ственности самому себе в изменяющемся времени и пространстве индивидуального бытия как со-бытия.

По существу, *со-бытие является той элементарной целостностью, которая и способна породить идентичность индивидуальности человека*. Надындивидуальная природа процессов индивидуализации человека порождает и надындивидуальную его идентичность, фиксируемую в его суверенитете, в нормах морали, права и религии. Индивидуализация в процессе *реализации* идентичности индивидуальности представляется как включение ее целей, смыслов, отношений и чувств в деятельностный цикл со-бытия. В процессе её реализации происходит идентификация с аналогичными элементами реализации индивидуальной идентичности другого. Различия, обнаруженные при реализации индивидуальностей в со-бытии, являются основаниями *отличать* и *различать* себя от другого и сохранять «суверенитет» своей идентичности.

Деление потребностей человека на витальные (биологические) и социальные (включая и духовные) практически не ставится под сомнение. Такое деление потребностей позволяет разделять доминанты в удовлетворении нужды организма каждого человека во сне, жажде, пище, половом влечении, тепле и в удовлетворении необходимости постоянного *выхода «за» пределы* своей телесности. Выход навстречу предметам потребностей существенно отличает человека. Если витальные потребности ограничены удовлетворением нужды организма конкретного человека, то социальные (со-бытийные) потребности удовлетворяются в пространстве со-бытия, которое при развитии каждого человека а) представлено историей своего рода как историческое пространство, б) представлено имеющимся предметно-вещественным пространством места проживания и в) смысловым пространством, определяющим приоритеты жизнедеятельности сообщества людей «здесь и сейчас».

Историческое возрастание возможностей удовлетворения витальных потребностей человека доказывать нет необходимости. Нарастание качества и разнообразия в питании, комфорта в одежде и в жилище, физических возможностей человека – это проявление исторического возвышения витальных потребностей. Но удовлетворяемая витальная потребность, несомненно,

вызывает *ослабление* актуального отношения и актуальной взаимозависимости индивидов по поводу предметов потребления, т. е. ведет к её ослаблению. Только неудовлетворенная и неудовлетворяемая потребность поддерживает высокую определенность отношения к своему предмету. Насилие над человеком со стороны неудовлетворенных витальных потребностей (потребностный детерминизм) приводит и может приводить к идеям о потреблении как главной цели производства, достижение которой и есть смысл бытия человека и тогда историческая перспектива развития человечества должна быть связана не с созиданием, а с потреблением.

Выход из этого противоречия возможен потому, что *удовлетворяемые витальные потребности* возвышаются уже не столько в мерности и разнообразии потребления, сколько в освобождении жизни человека от своих собственных ограничений внутри нового типа его потребностей – социальных. Удовлетворяемые витальные потребности обретают со-бытийные особенности своего функционирования и развития. Свобода социальных потребностей человека от его витальных есть свобода *от* ограничений жизни *для* утверждения жизни, социальной жизни, со-бытийной жизни. Неудовлетворенность витальных потребностей ограничивает несвоемерность и позитивную свободу социальных потребностей.

Если свобода удовлетворения витальных потребностей есть свобода *от* наличных предметов потребления и ограничение их со стороны самой конечной их природы, то свобода удовлетворения социальных потребностей есть свобода *для* реализации и утверждения индивидуальности и ее бытия, есть свобода формирования и их реализации в созидании предметов потребления. «Негативная» свобода витальных потребностей достигается «позитивной» свободой социальных потребностей. Только позитивная свобода при реализации социальных потребностей содержит в себе относительную свободу от витальных потребностей и *способность преодоления потребностного детерминизма*.

Если у витальных потребностей доминирует направленное отношение к предмету их удовлетворения, то в со-бытии они приобретают двойственный характер. Их двойственность заключается в том, что в со-бытии воспроизводится отношение к предмету витальных потребностей, как минимум, со стороны

двух индивидуальностей. Различное отношение со стороны многих индивидуальностей к единым предметам их витальных потребностей выстраивает предметы потребностей и отношения к ним в определенный ряд сообразно отношению к доминирующим в данный момент потребностям этих индивидуальностей. Возникшая и возникающая «иерархия» отношений к предметам потребностей и отношений между индивидуальностями по поводу этих предметов приобретает ценностный смысл и ценностное значение. Только со-бытийная природа социальных потребностей создает ценностное отношение к предметам витальных потребностей.

Самоорганизация со-бытия в целостность происходит в таких основных процессах, которые являются реализацией уже не столько витальных, сколько социальных потребностей как выходе «за» к другому – в процессах предметной самореализации, в общении, в смыслообразовании. «Полезность партнёра по коммуникации заключается в том, что он другой» [12, с. 54]. Носителями смыслов являются не тексты, не предметы, не вещи сами по себе, а носителем смыслов является человек при их помощи в опосредованном взаимодействии с другими людьми через со-отношения своего отличающегося деятельностного бытия в целостности индивидуального бытия как со-бытия.

Сознательное отношение внутри со-бытия к своим потребностям и потребностям другого одновременно у двух (или нескольких) индивидуальностей создает ситуацию сравнения иерархий отношений к предметам потребностей и возможность *оценивания* их значения и ценностного смысла для себя и другого (других). Наличие после оценивания возникшей избирательности в отношениях к своим потребностям и потребностям других индивидов наряду с наличием или отсутствием актуального (заинтересованного) отношения к предметам потребностей (и деятельности) со стороны многих индивидов «наделяют» несвоемерностью и витальные потребности. *Только человек способен сознательно ограничивать свои витальные потребности*, регулируя их детерминацию в своем со-бытии.

Целостность со-бытия – это свойство, которое утверждает необходимость взаимодействия людей и создает возможность преодолеть недостаточность отдельного человека в отношениях с миром; это свойство, которое порождает деятельностные из-

менения не для одного человека, а, как минимум, для двух как сторон взаимодействия. Целостность со-бытия подразумевает её самоорганизацию на основе «слабых» взаимодействий, утверждая вариативность и неповторимость как процессов, так и её результатов. Выход любой индивидуальности за свои пределы может привести и к сильным взаимодействиям, к встрече с чужим и даже чуждым и, таким образом, нарушить или разрушить целостность со-бытия.

Преодоление своемерности витальных потребностей не есть прекращение потребностного детерминизма. Через обслуживание социальных потребностей они продолжают и сохраняют свою дальнейшую детерминацию. Как витальные потребности опосредованы социальными, так и социальные потребности опосредованы витальными. Но удовлетворяемые витальные потребности способствуют утверждению позитивной свободы-социальных и открывают перед индивидуальностью реализацию еёнесвоемерной перспективы.

В процессах переживания и со-переживания утверждается и выражается актуальная длительность как витальных, так и социальных потребностей. В со-бытии переживание предстаёт как со-переживание, со-чувствие, со-страдание. Чувства сопровождают удовлетворение потребностей в процессах переживания – радости, восторга, печали, тоски, страха, страсти – или со-переживания – любви, гордости, уверенности, ненависти, ревности, зависти, стыда и т. д. Поскольку социальные (со-бытийные) потребности не имеют ограничения «организма», а выражают открытость в пространство со-бытия и предел их «насыщения» безгранично раздвигается, постольку социальные чувства имеют длительность, зависимую от доминант в отношениях сдругим (другими) по поводу со-отношения их целей, смыслов, ценностей, действий и отношений. Отношение к другому в структуре со-бытия опосредует развитие всех человеческих чувств, их деформацию и их разрушение.

Доминантность на другого человека может быть позитивной и негативной. Негативная доминантность на другого может деформировать и даже разрушать целостность со-бытия, а позитивная – оптимизировать её. Поскольку акцент в целостности циклических процессов со-бытия на другом по модели «для дру-

гого» – созидательный, а по модели «за счёт другого» – разрушительный. Деформации будут проявляться как в отношениях к себе, так и в отношениях к другим людям, проявляя гуманизацию или дегуманизацию.

Таким образом, в циклических процессах со-бытия преодолеваются категориальные противостояния сознания и бытия, уникального и универсального, индивидуального и социального, свободы и ограничения, а также противостояние между «внешним» и «внутренним» самой индивидуальности. Исследование экзистенциалов человека в целостности индивидуального бытия как со-бытия позволяет осуществлять процесс перехода от сущности к существованию человека как *восхождение от абстрактного к конкретному* и *сохранить преемственность исследований* в философской антропологии.

1. Пространство жизни субъекта: Единство и многомерность субъектнообразующей социальной эволюции [Текст] / отв. ред. Э. В. Сайко ; науч. совет «История мировой культуры». – М. : Наука, 2004. – 608 с.
2. Субъект во времени социального бытия: историческое выполнение пространственно-временного континуума социальной эволюции [Текст] / отв. ред. Э. В. Сайко ; Ин-т всеобщ. истории РАН. – М. : Наука, 2006. – 598 с.
3. Фейербах, Л. Избранные философские произведения [Текст] : в 2-х томах / Л. Фейербах. – М., 1955. – Т. 1.
4. Лосев, А. Ф. Хаос и структура [Текст] / А. Ф. Лосев ; сост. и общ. ред. А. А. Тахо-боди, В. П. Троицкого. – М. : Мысль, 1997.
5. Делез, Ж. Различие и повторение [Текст] / Ж. Делез. – СПб. : Петрополис, 1998.
6. Бибихин, В. В. Слово и событие. Писатель и литература [Текст] / В. В. Бибихин. – М. : Рус. Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010.
7. Maslow, A. H. Religions, Values and Peak-Experiences [Text] / A. H. Maslow. –New York : Penguin Books, 1981.
8. Лотман, Ю. М. Семиосфера [Текст] / Ю. М. Лотман. – СПб. : Искусство, 2001.

9. Рубинштейн, С. Л. Проблемы общей психологии [Текст] / С. Л. Рубинштейн. – М., 1973.
10. Герт, В. А. Индивидуальность и индивидуализация человека [Текст] / В. А. Герт // Педагогическое образование в России. – 2014. – № 4. – С. 209-214.
11. Герт, В. А. Субъектность индивидуального бытия человека [Текст] / В. А. Герт ; Урал.гос. пед. ун-т. – Екатеринбург, 2012. – 172 с.
12. Лотман, Ю. М. Внутри мыслящих миров [Текст] / Ю. М. Лотман. - СПб. : Азбука, 2014.

2.2. Философско-антропологическая проблематика одного из основных вопросов философии – «духа» (И. А. Гамов)

Философия представляет из себя один из наиболее универсальных наукообразных предметов, инструментарием которого служит максимально возможное, правдоподобное описание, *всех* без исключения, явлений нашего мира. Не пренебрегая, при этом, и околонучными утверждениями и положениями.

Учитывая релятивистский характер понимания объективной реальности, выражение соотношения индивида и этой реальности выглядит как закономерная форма их взаимопроникновения. Как ранее многократно озвучивалось постулатное: «Человек – есть малый мир в великом мире...». Или его частичка. Другими словами, отметим их как философские категории общего и единичного, как закономерную форму их взаимосвязи в составе целого.

Так что же мы можем вывести из частички Вселенной? В каких конкретных выражениях детерминируется эта частичка в человеке? Какова глубина ее познания, каковы критерии понимания ее основ?

Известный западный теолог, мыслитель и философ Августин отмечал: «... сосредоточиться в самом себе, ибо *истина живет во внутреннем человеке*; найдешь свою природу изменчивую

– стань выше самого себя. Но, становясь выше себя самого, помни, что *размышляющая душа выше тебя*. Поэтому стремись туда, откуда возжигается самый свет разума...». Из сказанного отметим следующее для будущего исследования и обобщения: «...ибо истина живет во внутреннем человеке» и «размышляющая душа выше тебя» [1]. Также, не менее известный, немецкий философ И. Г. Фихте резюмировал: «*Вникни в самого себя; отвори свой взор от всего, что тебя окружает и направь его внутрь себя*». Античный мыслитель Плотин, так же, обращал взор людей на внутренний мир человека, утверждая: «Человек представляет собой *прежде всего душу*» [4]. Рассмотрим пока эти утверждения, говорящие об одном и том же: внутреннем, и исходя из перечисленного, важнейшем содержании человека. Отталкиваясь от авторитетности их авторов и того, что учебники и различные писания, из глубины веков, донесли до нас эти постулаты, подтверждаемые звездной плеядой других известных философов, сделаем определенные выводы о том, что эти утверждения несут важный смысл, возможно сакрализованный. «...истина живет во внутреннем человеке» [2], то есть, то, что представляет собой истину, а значит какая-то информация или знания находятся внутри физического тела. Основа, как истинное, находится внутри биологического строения индивида! «*Вникни в самого себя*» [3] – это как аналогия с конфетой, составляющей главное в дуальности: первое – всего лишь обертка (наше тело), а второе – сама начинка, представляющая вкус, форму, ощущения (то, что является непроявленной основой в теле). Так, о чем же вели речь указанные мыслители? Думается, что не о совершенности работы мозга и его энтелехии проявления – интеллекте, ибо указанная истина (или концентрация, исток) в них жить не может, по причине их несовершенства, несоответствия истине. Речь, конечно же, идет о «духе» (первоначало, первоисток) или еще его часто отождествляют с «душой». Немецкий философ и исследователь Г. Лейбниц назвал в своем исследовании его монадой. Как отмечал, другой немецкий философ, Георг Гегель, который, думается, наиболее обширно и глубже раскрыл суть исследуемого сейчас объекта: «Дух есть сила, господствующая над конечным, которая творит его из себя ...» [5]. Под конечным, в данном рассмотрении, мы понимаем, естественно, наше тело с его биологическим строением и содер-

жанием, костно-мышечным аппаратом и антропологической формой, отображающей облик человеческий, которое когда-то непременно умрет. И значит этот «господствующий дух», сотворивший ранее, уже умершее тело, должен будет, гипотетически, творить себе новое физическое тело [5], раз он господствует над конечным, а по этой причине и сам является бесконечным, вечным. Известный датский философ С. Кьеркегор, так же, как и Г. Гегель, очень точно передал идеалистический смысл и понимание существования «духа» в человеке, он утверждал: «Человек есть дух. ... человек – это синтез бесконечного и конечного, временного и вечного...».

Подводя промежуточный вывод, мы можем ответить на один из вопросов, поставленных ранее. Определение выражения человека, как частички Вселенной, которая тоже, как мы предполагаем, является бесконечной, выводится из понимания имманентного содержания человека – «духа». Именно про него упоминал знаменитый французский философ Рене Декарт, говоря о самом себе: «Я это *совсем* не то... что мое тело» [7]. Одно хорошо подобранное слово, каким здесь является слово – *совсем*, может дать резкое проявление разницы природы «Я» и природы физического тела. Подлинный философ, думается, должен понимать и принимать дихотомию человеческой природы. Причем это понимание и принятие, в подлинном варианте, не может быть формальным, не может быть схоластичным. В этом утверждении кроется и правильное понимание познания объективной реальности, так как познание ее идет именно от субъекта, имеющего универсальный «инструмент» изучения мира – «дух». Но, встает вполне логичный и научнообразный вопрос описания этого понятия (понятия духа) в рамках философского, максимально возможного, квалифицирующего суждения, но не переходя демаркацию с религией, которая, надо заметить, тоже, не особо-то, раскрывает данное, присущее ей, основное понятие, на котором базируются все мировые религиозные конфессии. И Георг Гегель очень точно заметил о необходимости интерпретации, а точнее конкретизации понятия «духа» (субстанции, как, тоже, его называют), его «оживления»: «Однако принципы философского рассмотрения, содержание, исходные пункты никак не взаимосвязаны с самой субстанцией; всякая систематическая

разработка мира явлений, какой бы последовательной она в себе ни была, превращается, в согласии с обычным методом учитывать все воспринятое, в обыкновенную науку, в которой то, что принято абсолютным, субстанция не может стать живым, не может быть движущим, не может быть методом, потому что субстанция лишена определений» [8]. То есть схоластическое определение субстанции (духа), справедливо указанное Г. Гегелем, «не может быть движущим», «не может быть методом» [8], а ведь субстанция (дух) является вечной, бесконечной, а соответственно не может не быть движущим, и не может не быть методом, так как она и есть основа самоорганизации движения материи, ее созидания.

А что, метафорически, об этом вопросе говорит религия, которую, в данном рассмотрении, мы используем как дефиницию сектора культуры, каков ее краткий тезис может стоять в основе понятия «духа»? Из достаточно большого выбора находим апостольское послание к коринфянам, вполне ассоциируемое с философским описанием, определение: «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» [9]. То есть, переводя на философский язык, человеческий индивид является «храмом Божьим», то есть носителем какого-то аксиологического содержания, а «Дух Божий» – духом внутренним, субстанцией, которая по Г. Гегелю лишена определений [8].

Мы попробуем провести свой собственный анализ суждений и, насколько это возможно, прояснить скрытое от общего взгляда. Впрочем, надо сказать, что одной из целей данных суждений является нахождение новых подходов в теории познания, ибо цель философии – поиск истины. Исходной определяющей идентичности человека, а точнее его «духа», предлагается следующая предикат: энерго-информационная субстанция, как *более понятная альтернатива* понятию «духа». Именно альтернатива, а не замена, так как часто семантическое употребление термина «дух», более уместно, чем предлагаемая конкретизация (например, в поэзии). Ниже аргументируем необходимость применения предложенного термина для более ясного описания сферы бесконечности, «визитной карточкой», которой, является сам человек, и посредством которой, он связан со Вселенной. Исходя из Аристотелевского эфира, как среды носителя энергии

тических токов вселенной, предположительно, отвечаем на очередную вопрос, поставленный ранее: каков критерий понимания основы человека, как частички Вселенной? Часть Вселенной должна отражать собой Целое, т. е. капля моря – это малая часть моря, а значит, содержит в себе его свойства, так же и энергосоставляющая человека (указанный выше дух, «внутренний человек»), как часть целого, *энергетического* содержания Вселенной [9], резонно укладывается в ход наших рассуждений и обнаруживает в «духе» человека энергетическую суть. Известный физик и философ 20 века Альберт Эйнштейн подтверждал, что все в мире пронизано энергиями [10]. Ему вторит философ, прошлого века, Альбер Камю: «Если принять на веру последние открытия науки, вся материя слагается из центров энергии... Отсюда легко провести аналогию с человеческим опытом» [11]. То есть, по вполне известной и понятной нам незримости природы энергии, как, к примеру, физическая энергия индивида, солнечная энергия, электроэнергия, энергия взрыва и т. п., и ее непроявленности, «дух» человека является его же центром энергии.

Так же и рассматриваемый *информационный* составной элемент нашей субстанции (духа), на который явно указывают и Августин и Фихте («ибо истина живет во внутреннем человеке») [2] имеет место быть, так как истина и есть информация (отличие в качестве). Обращение взора на то, что истина живет во «внутреннем человеке» прямо утверждает об исчерпывающем, богатом, нетривиальном запасе истинных знаний, то есть информации, а исходя из указанного С. Кьеркегором принципа вечности «духа», как следствие, имеет место быть регулярное пополнение и архивация конечного опыта в вечной «библиотеке» духа человека. И хотелось бы очередной раз назвать Г. Гегеля гением, выведшего формулу на все века: «... дух есть вечное познание себя. Он рассыпается на конечные искры отдельных сознаний и вновь собирает себя и постигает себя из этой конечности» [12].

Но встает вполне логичный вопрос, а в чем же, тогда, разница между «духом» и «душой», регулярно сводимых к одному смыслу, и есть ли она вообще – душа, исходя из их постоянной отождествляемости, от чего и нет ясности? В. Гете «Фауст»:

«Пергаменты не утоляют жажды,
Ключ к мудрости не на страницах книг.
Кто к тайнам жизни рвется мыслью каждой,
В душе своей находит их родник!»

В. Гете дополняет, кстати, вышесказанное об информационной природе «духа», указывая на «родник тайн жизни».

Вопрос о наличии разницы между «духом» и «душой», на первый взгляд, весьма не простой, кажется, что разницы нет. Но если взглянуть в смысл аксиологического акцента именно «души», передаваемого в художественных и поэтических произведениях мировых шедевров, то прослеживается некая тонкая, экзальтирующая, высокая «ткань» человечности, воплощающая в себе высокую ступень совершенства личности, но которая не дана как вещь в себе, как основа, чем и является «дух», а которая имеет преходящую природу взращивания, произрастания, облакаемости, уже существующего символа, символа бесконечности и вечности самопостигаемого – «духа» человека. А значит, «душа» – не мое «Я», а представляет из себя некую оболочку индивидуальности, а точнее личности, ибо она надстоит над индивидуальностью, исходя из своих высоких духовных свойств. То есть, другими словами, «душа» взращивается в течение всей жизни индивида путем благосодержащих, бескорыстных, этически-нравственных побед, в результате его поступков, на протяжении жизненного отрезка. Греческий философ Сократ, особо, отмечал необходимость заботы о своей душе, как о клише человечности. Он ставил в упрек известным богатым афинянам, что те заботятся только о деньгах, славе и почестях, а о душе своей, разумности и истине не думают, и не помышляют. Указанные в философских словарях, мифах, разнообразные интерпретации понятия «души», в различных религиозных и философских учениях, можно свести, редуционно, к наиболее, думается, подходящей трактовке: тонкоматериальной, содержащей духовность в своей природе, любвиориентированной и самонакапливаемой не проявленной оболочке физического тела *человека*. И вот здесь, думается, нужно подчеркнуть последнее слово предыдущего предложения, так как при разобщенности личностного начала с высшими духовными принципами индивид, просто, не сможет

быть, по-настоящему, человеком, а соответственно, качества «души»: любвиориентация, духовность, а как сопутствующие им приложения – милосердие, сострадание, самопожертвование, не смогут стать его приложением, облакаемостью, ввиду элементарного несоответствия. А поэтому, можно предположить, что человеческий индивид может иметь как небольшой душевный «заряд», так и огромную жизненную наработку в образе «души», в результате указанных этически-нравственных побед, именно побед, а не исполнением бытовых обязанностей. Как мы, иногда, слышим эпитеты о выдающихся личностях – человек с «большой душой», «великодушный человек».

Во вполне логически построенных, наших, рассуждениях, философское познание Вселенной, как взаимодействие, взаимопроникновение Человека и Вселенной, сводится к идентичности «духа» (или энерго-информационной субстанции), как части целого, и самого этого целого в форме и содержании Вселенной. Таким образом, вырисовывается имманентная, непроявленная, но тождественная монолитность человека и мира! Выводится их *глубинная* (вечная) схожесть. А, как следствие, из этой выведенной, в ходе суждений, абсолютной парадигмы, видимо, должна происходить генеральная линия философского антропологического познания слияния Человека и Вселенной, а также взаимодействия и комплементарности рассматриваемых объекта и субъекта. А, индивида как обладателя биологического тела, антропологического форменного обличия, в соотношении с природой, уже, во вторую очередь. На том простом основании, что «дух» (энерго-информационная субстанция), как уже указано, есть эманация космоса, которая имеет атрибут нетленности и вечности, а значит и власти над конечным!

1. Букварь. Наука, Философия, Религия [Текст]. – М., 2001. – С. 1740.
2. Соколов, В. В. Онтология мировой философии [Текст] / В. В. Соколов. – М. : Мысль, 1969. – Т. 1. – 600 с.
3. Фихте, И. Г. Соц. [Текст] : в 2 т. / И. Г. Фихте. – СПб. : Мифрил, 1993. – Т. 1. – 138 с.
4. Хрестоматия по западной философии [Текст]. – М., 2003. –

235 с.

5. Гегель, Г. Философия религии [Текст] / Г. Гегель. – М., 1977. – Т. 1.
6. Кьеркегор, С. Страх и трепет [Текст] / С. Кьеркегор. – М., 1993. – 22 с.
7. Ильин, В. В. Философия [Текст] / В. В. Ильин. – Ростов на Дону, 2006. – 381 с.
8. Шаповалов, В. Ф. Философия науки и техники [Текст] / В. Ф. Шаповалов. – М., 2004.
9. Букварь. Наука, Философия, Религия [Текст]. – М., 2001. – С. 1870.
10. Эйнштейн А. Обман космических масштабов [Электронный ресурс]. Часть 4. – Режим доступа: www.youtube.com.
11. Камю, А. Сумерки Богов [Текст] / А. Камю. – М., 1990. – 265 с.
12. Гегель, Г. Философия религии [Текст] / Г. Гегель. – М., 1977. – Т. 2. – С. 313.
13. Гете, И. В. Фауст [Текст] / И. В. Гете. – М., 2005. С. 24.

**2.3. Проблема определения оснований
духовной сущности человека в философии
Сократа, Платона, раннехристианских источниках
и в современности
(О. В. Екшибарова, В. П. Федюкин)**

Люди третьего тысячелетия, несомненно, живу в эпоху технического прогресса. Научные революции за последние два века перевернули представления о возможностях человечества в физическом мире. Невозможное пару столетий назад, фантастическое, сказочное для наших прадедов, стало реальностью для нас. Никого уже не удивляет разговор и видеообщение людей, находящихся на разных материках, почта доходит мгновенно, не путешествуя в дилижансах неделями, да и само перемещение в пространстве немислимо поменяло скорости в сравнении с прошлой эпохой. Да, технический прогресс творит чудеса. Мы добиваемся много в мире материальном. Но что изменилось в

самой сути человеческой природы, в его духовной сфере? Чем мы отличаемся от прародителей из эпохи до нашей эры, от наших средневековых предков? Извечные проблемы добра и зла – решены ли они, как они видоизменились на протяжении тысячелетий? Почему такие произведения как «Мухи» Сартра возможны в XX веке? Терзающий человека грех, чувство вины не исчезают с прогрессом цивилизации. Душу античных героев и техногенного современника оказываются близки в поисках ответов на одни и те же вопросы.

Природа духовной составляющей человеческого естества неизменна во времени. Этот тезис подтверждает не спадающая актуальность проблема добра и зла, которая обсуждалась в первых письменных источниках человечества ещё до нашей эры, она же является корнем большинства антропологических, онтологических, этических вопросов, обсуждаемых на протяжении нашей эры и в третьем тысячелетии. Душа человека на протяжении всех веков была есть и будет полем битвы двух противоположных сил. На первый взгляд, вопросы этики и морали в современном техногенном обществе отходят на второй план, так как мир увлечён вещественными ценностями: наши компьютеризированные дети чуть ли не с трех лет снабжены сотовыми, а в десять понимают уже больше чем родители при общении в соцсетях. Однако, что-то постоянно возвращает нас к извечным вопросам, заставляет думать об этом, поднимать на поверхность всё те же проблемы человеческого в человеке. И в техногенном мире присутствует угроза потери этого человеческого, поэтому актуальность проблемы борьбы добра и зла в душе человека сегодня налицо. Мыслящие люди боятся превратить своих потомков в технико-биологические машины. Такие ценности как семья, добродетель, дружба действительно находятся под угрозой технического прогресса, заменяющего живое общение онлайн-конференциями, чатами, соцсетями. Ученые многих сфер бьют тревогу, рассуждая над тем, не станут ли в техногенном мире архаичными эти вечные ценности, ни получится ли вместо прогресса в материальной сфере регресс в духовной. Будоражить умы, рассуждая о непреходящих вопросах, призвана и философия, как наука. Поэтому есть смысл поднимать вопрос о вечном в человеке.

Анализ основания духовной сущности индивида, поиск корня проблемы борьбы добра и зла в человеке на протяжении всей истории философии был основной задачей этической грани философии. Поэтому цель данной работы: обратиться к вопросу поиска основания духовной сущности человеческого естества, рассмотрев основные подходы к этой проблеме в классической античной философии Сократа и Платона, и раннехристианских источниках; провести их сравнительный анализ.

Итак, выбор между добром и злом для человеческой души на протяжении всей истории были реальностью. Человек становился полем битвы, местом сражения в котором происходила эта встреча двух противоположностей. Для регулирования этой проблемы был даже создан институт морали, как в средство, способное поставить всё точки над «и», как возможность подкрепления своего нравственного выбора, самооправдания за тот или иной поступок. По какому пути пойти, что избрать, что есть истинное благо, что есть зло? При решении этих вопросов индивид неизбежно испытывает страдания, он ставит себя перед выбором, а выбор – это уже проблема. Решение этой проблемы в различных философских течениях весьма разнообразны и связаны с рассмотрением сущности человеческого естества – с определением основания этой сущности. В определениях души античных философов и раннехристианских авторов встречается немало сходства. Их можно обобщить по некоторым критериям. Рассмотрим основные подходы тех и других.

Взгляды древнегреческих философов на духовную сущность человека имеют достаточно широкий спектр, почти диаметрально противоположны. Моральные поступки для киников – ничем не ограниченная свобода. В то время, как высоконравственный Сократ, возлагает ответственность за моральную высоту на самого человека и делает опору на воспитание и обучение, как средства, способные обуздать низкие наклонности человека. Остановимся на понимании духовной сущности классиками античной философии Сократом и Платоном.

В диалоге «Федр» прослеживается чёткое разделение между рассудительным и телесным началом в человеке, где душа имеет возвышенные устремления, в то время как плоть, движимая вожделениями, притягивает человека к земным удовольствиям. По словам Сократа в диалоге «Федон»: «...Тело наполняет нас

желаниями, страстями, страхами и такой массой всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить! А кто виновник войн, мятежей и битв, как не тело и его страсти? ... Вот по всем этим причинам – по вине тела – у нас и нет досуга для философии... пока мы живы, мы, по-видимому, тогда будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою, но сохраним себя в чистоте до той поры, пока сам бог нас не освободит...» [7]. Таким образом, Платон видит в телесности некую преграду к совершенству души. Более того с точки зрения Сократа только смерть и освобождение души от тела позволит обрести человеку истинное знание.

В отношении земного совершенства в «Воспоминаниях о Сократе» Ксенофонта, Сократ говорит, что «...хорошие, благородные навыки можно развить в себе упражнением, а особенно нравственность. Но вожделения, насажденные в одном и том же теле с душой, склоняют ее не быть нравственной, а поскорее угождать им и телу» [6, с. 154] Здесь Сократ занимает активную позицию работы над собой, над своим характером, над душой, над телом – таким образом, возлагает ответственность человека на него самого. Хотя признается некое отрицательное влияние чрезмерных телесных удовольствий на душу и предлагается бороться с ними разумно – воспитывая в себе воздержание, то есть силой собственной воли ставить самому себе некоторые границы, которые и можно назвать нравственностью. Иллюстрацией тому может явиться пример о Геракле из того же «Воспоминания о Сократе». Древнегреческий герой находился перед выбором к кому пойти на обучение – к Порочности или Добродетели. Добродетель убеждала Геракла, что ничего не даётся без труда и заботы: «...хочешь быть любимым друзьями, надо делать добро друзьям; желаешь пользоваться почетом в каком-нибудь городе, надо приносить пользу городу; ... хочешь обладать и телесной силой, надо приучать тело повиноваться рассудку и развивать его упражнениями, с трудами и потом» [6, с. 44] В противовес ей Порочность обещала легкое счастье, но была обличена Добродетелью: «Жалкая тварь! А у тебя что есть хорошего? Какое удовольствие знаешь ты, когда ты не хочешь

ничего делать для этого? Ты даже не ждешь, чтобы появилось стремление к удовольствию, а еще до появления его ты уже насыщаешься всем: ешь, не успев проголодаться, пьешь, не успев почувствовать жажду; ... Любовную страсть ты возбуждаешь насильственно, раньше появления потребности в ней, придумывая для этого всякие средства и употребляя мужчин как женщин; так ты воспитываешь своих друзей: ночью их бесчестишь, а днем, в самые лучшие часы, укладываешь их спать... В молодые годы они немощны телом, в пожилые слабоумны душой; всю молодость они живут без труда, на чужой счет упитанные, а чрез старость проходят трудно: изможденные, они стыдятся своих прежних дел и тяготятся настоящими, ведь чрез радости жизни они промчались в молодости, а тягости отложили на старость» [6, с. 44-45] Эта легенда приводится Сократом для наставления своего ученика Аристиппа.

Здесь столкновение аллегорических персонажей показывает, что за добродетельно прожитую жизнь греки надеялись увидеть награду на земле в виде уважения общества, любви друзей и тем самым решить проблему земных страданий. А в загробном мире Сократ видел разделение участи мудрых и немудрых, подобные выводы можно сделать и на основании его слов в «Федоне» «...на самом деле еще в древности приоткрыли в намеке, что сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи, а очистившиеся и принявшие посвящение, отойдя в Аид, поселятся среди богов...» [7]. Одним словом, воспитывая свою душу в рамках разумного воздержания, стремясь к нравственному совершенствованию, обузданию телесных вожделений, человек находил некое успокоение – решение проблемы борьбы добра и зла в себе самом.

Сократ у Платона предлагает своеобразный взгляд на душу как на упряжку двух лошадей с возничим: «Уподобим душу соединенной силе крылатой парной упряжки и возничего. У богов и кони и возничие все благородны и происходят от благородных, а у остальных они смешанного происхождения. В первых, это наш повелитель правит упряжкой, а затем, и конито у него – один прекрасен, благороден и рожден от таких же коней, а другой конь – его противоположность и предки его – иные. Неизбежно, что править нами – дело тяжкое и докуч-

ное...» [8]. Дальнейшее описание событий в диалоге «Федр» показывает как низменные наклонности, уподобляемые чёрному коню, тащат за собой и возничего (волю человека) и белого коня (олицетворяющего возвышенные ценности в человеке) «...один из них прекрасных статей, стройный на вид... масть белая...любит почет, но при этом рассудителен и совестлив; он друг истинного мнения, его не надо погонять бичом, можно направлять его одним лишь приказанием и словом. А другой – горбатый, тучный, дурно сложен, ... черной масти... друг наглости и похвальбы, от косм вокруг ушей он глухой и еле повинуется бичу и стрекалам» [8]. Из размышлений Платона можно сделать вывод, что воля человека (возничий), как бы ни сопротивлялась, чаще всего с рассудительностью и совестливостью (олицетворяемыми белым конём) попадают под власть наглого черного коня, т. е. идёт на поводу низких страстей человека.

Если обратиться к раннехристианским источникам можно увидеть подобное описание борьбы человеческой души (её основных сущностей) – духа и тела (в терминологии христианства) Апостол Павел в послании к Римлянам говорит: «Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7:25) [4, с. 194] Но если ранее рассмотренные античные авторы уповают на силу воли и воспитания, то Павел продолжает «Благодарю Бога моего Иисусом Христом, Господом нашим. Итак тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотию закону греха. Итак нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу, потому что закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти» (Рим. 7:25; 8:1,2) [4, с. 194]

Дело в том, что механизм победы над злом в человеческом естестве в христианстве тесно связан с причиной зла в человеке. Если античные классики не выделяют как таковую первопричину злых наклонностей, то Библия даёт чёткое обоснование появления зла. В «Ветхом Завете» Библия раскрывает, что проблема человека связана с внутренним конфликтом в его душе, которая обусловлена грехом. До грехопадения человек описан целостной гармоничной структурой – его тело, созданное из праха, после соприкосновения с Духом Божиим, стало душою живою.

Это была личность, без внутреннего конфликта. Само тело не представляло из себя источника зла.

При грехопадении под сомнения была поставлена благая воля Бога по отношению к человеку, человек вошёл в конфликт с Богом, а точнее в нём самом появились два полюса – добро и зло. То есть дух человека умер для общения с Богом, а плоть стала проводником греховного начала и таким образом душа подпала под власть греховного влияния. По словам Фридриха Шлегеля «...Подобно тому как благодаря первоначальному помрачению души подпало порче и органическое тело человека, который именно потому, что был создан вначале бессмертным, подпал смерти и воспринял, стал способным воспринимать зародыши бесчисленны болезней, или корней смерти, что было не самой виной, но естественным последствием вины, – точно также и в человеческом сознании с этого момента и по то же причине было насаждено и унаследовано пустое и ложное мышление в качестве духовного зародыша смерти и многообразного семени заблуждения, которое также само по себе было не новой виной, а просто естественным последствием первоначальной вины и душевной порчи» [11, с. 345].

Получается, что светлый разум человека, его воля стали уязвлены грехом. Власть греха в человеке – является причиной его нечистых мыслей и поступков. Христос обещал всякому верующего в Него освобождение от власти греха: «...истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха... Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (Иоан. 8:34-36) [4, с. 112]. Поэтому Апостол Павел в посланиях говорит о существовании свободы выбора у христианина, в отличии от прочих людей, находящихся в рабстве греха: «Посему я говорю и закликаю Господом, чтобы вы более не поступали, как поступают прочие народы, по суетности ума своего, будучи помрачены в разуме, отчуждены от жизни Божией, по причине их невежества и ожесточения сердца их. Они, дойдя до бесчувствия, предались распутству так, что делают всякую нечистоту с ненасытностью. Но вы не так познали Христа; потому что вы слышали о Нем и в Нем научились, – так как истина во Иисусе, – отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, а обновиться духом ума вашего и

облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф. 4:17-24) [4, с. 237].

Два противоположных начала здесь названы ветхим человеком и новым человеком. В чём их ветхость и в чём новизна? Ветхость – это греховная природа, унаследованная от рождения душой человека (так как в Адаме все согрешили), новая природа – это заново рожденная от соприкосновения со Христом духовная природа человека «Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше» (Иоан. 3:5-7) [4, с. 102]. В беседе с Никодимом – учителем Израиля, Христос открывает тайну о духовном рождении свыше от Духа Святого. Именно такой возрожденный христианин имеет силу побеждать власть греха. То есть отложить прежний образ греховной жизни может не каждый, но лишь обратившийся ко Христу человек. Бог передаёт ему Свою силу Святого Духа для победы над грехом. Обновление ума христианина – это залог победы над греховной плотью в христианстве. Так человек находит выход из внутреннего конфликта добра и зла – покорность Богу через возврат верою под покров Божьей воли, то есть утверждение её благодати по отношению к людям. В ответ на это Бог даёт человеку возрождение – новую духовную природу.

Современные авторы также обращаются к теме духовной сущности, анализируя её как в свете христианской антропологии, так и в разрезе античных философов. При чём, этот анализ останавливается на теме воли человека, которая, по сути, является связующим звеном души, духа и тела. В статье «Проблема воли в философии и христианской антропологии» М. Ю. Байдакова, обобщает существующие подходы к проблеме воли в философии и христианской антропологии. По её мнению: «В философии проблема воли решается в рамках двух дилемм: «детерминизм – индетерминизм», «фатализм – волюнтаризм». Воля представляется отчуждённой, противопоставленной человеку, редуцируясь либо к закону, либо к тёмной иррациональной силе. Вслед за Платоном и Аристотелем, которые разделяли психические явления на разум – чувства – волю, наличествуют позиции, относящие волю или только к разуму, или только к

чувствам» [3, с. 25]. Что касается подхода с точки зрения христианской антропологии М. Ю. Байдакова считает: «Понятие воли, являясь одним из самых древних, не имеет однозначного определения и трактовки, многообразие его определений основывается как на разности мировоззренческих позиций, так и своеобразии и индивидуальности толкований Библии» [3, с. 25]. С автором можно согласиться в плане сложности определения духовной сущности, в том числе и понятия «воли» или «свободной воли» человека, так как это действительно обусловлено и индивидуальностью толкования Библии.

Обобщая вышесказанное, отметим, что если в античности была проведена граница между душой и телом, в христианстве это разделение ещё углубляется. Личность показана с трех сторон: дух, душа и тело. Учение Христа радикальным образом меняло устоявшиеся в иудейском религиозном мире взгляды на праведность (непорочность) и грех. С точки зрения добропорядочного иудея «Ветхого Завета», праведность достигалась посредством Закона. Тщательное соблюдение заповедей и обрядов, описанных в Пятикнижии Моисеем, давала возможность получить праведность перед Богом.

Христос опрокинул эту опору на самоправедность, начиная с нагорной проповеди. Приводимые Им примеры открывали внутреннюю порочность человеческой природы, не смотря на внешнее соблюдение обряда и формы. Большая часть нагорной проповеди построена на противопоставлении «Вы слышали, что сказано древним..., а я говорю вам...» (Матф. 5:21) [4, с. 4]. Учение Иисуса ставит планку праведности для человека ещё выше:

не убей (в Ветхом Завете) – не гневайся (в Нагорной проповеди),

не прелюбодействуй (в Ветхом Завете) – не имей даже вожделений (в Нагорной проповеди),

око за око – не противься злему, ненавидь врага – любите врагов и так далее. «... Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Матф. 5:43-48) [4, с. 5]. Совершенство Нового Завета гораздо строже формальных обрядов Ветхого Завета.

Возможно ли достижение такой планки? Кто из людей хоть однажды не испытывал ненависти? Кто, будучи физически здоров, ни имел хоть на мгновение вожделения к противоп-

ложному полу? В ком не вскипало чувство мести за причиненную обиду? У кого не было вражды по отношению к неприятелю? Если любой человек нелицемерно даст себе ответы на поставленные вопросы – маска самоправедности будет снята! Человечество вынуждено признать себя банкротом перед Божьей праведностью. Цель Христа была в том, чтобы показать, что своей силою грешный человек не способен достичь такого совершенства. В этом коренное отличие платоновского и христианского взгляда на природу души: по словам Сократа чистота души приобретается человеком, посвятившим себя философии, чистым, возвышенным помыслам, таким образом может быть побеждена телесная склонность, оскверняющая душу. По словам Нового Завета – нет праведного ни одного, все согрешили, получая оправдание даром, по вере во Христа. Для очищения души в христианстве необходимо духовное возрождение. И уже не своею силою, а силою Духа Святого человек имеет победу над грехом. Этот Дух вкладывает в человека Небесные Законы «Вот завет, который завещаю им после тех дней, говорит Господь: вложу законы Мои в сердца их, и в мыслях их напишу их...» (Евр. 10:16-24) [4, с. 270].

Апостол Павел подтверждает эти мысли в послании римлянам «Но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки, правда Божия через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих, ибо нет различия, потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе... Где же то, чем бы хвалиться? уничтожено. Каким законом? законом дел? Нет, но законом веры. Ибо мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим. 3:21-28) [4, с. 191].

Оставленные Иисусом Христом две заповеди вместо Закона говорят о многом: «Возлюбить Бога всем сердцем и ближнего, как самого себя» – это не ново, в этом весь Закон и пророки по словам Самого же Христа. Просто человечество, близорукое уткнувшись в ветхозаветную Тору, останавливаясь на деталях, на букве Закона, не смогло увидеть главный Божий принцип любви – пронизывающий Писание и Ветхий Завет в том числе. Так повелевая не желать вещи чужого, ни предохранял ли Бог

от зависти? Говоря не желать жены, ни предостерегал ли от блуда? Теперь же, с приходом Христа, открылась внутренние мотивы заповедей Закона – желание добра, наставление на путь любви. Бог желал видеть в человеке именно это Высокий Закон.

Христос – источник Нового Закона в нас. Духовное возрождение от Дух Божий – это подарок Бога для повинующейся Ему души «А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились» (Иоан. 1:12,13) [4, с. 100]. Так человек получает рождение в духовный мир через Духа Святого, иными словами, Дух Божий, прибывая в христианине, учит его.

Процесс духовного возрождения начинается в человеке от соприкосновения со Словом Бога, так как Слово это и есть Сам Христос. Евангелие от Иоанна начинается так: «В начале было Слово и Слово было у Бога и Слово было Бог. И всё через Него начало быть, что начало быть...» (Иоан. 1:1) [4, с. 100].

Греческий перевод «Слово» звучит как «Логос» – Высший разум, о котором говорил Аристотель, Перводвигатель: «...жизнь, несомненно, присуща ему, ибо деятельность разума есть жизнь, а он есть именно деятельность, и деятельность его, как она есть сама по себе, есть лучшая и вечная жизнь. Мы утверждаем, что бог есть живое существо, вечное, наилучшее, так что жизнь и непрерывное и вечное бытие есть его достояние; и именно это и есть бог» [1, с. 392]. То есть общение. Этого наилучшего Существа становится возможным напрямую с человеком посредством возрожденного человеческого духа, преобразая саму духовную сущность человека.

На страницах Нового Завета апостолы берут во внимание наше троичную структура: дух, душа и тело. Человек – существо, созданное по подобию Бога: мы наделены свободной волей, разумом. Но душа, по своей природе знающая добро и зло после грехопадения, как бы остается аренной, на которой продолжается борьба между духом и плотью. В христианстве понятие «плоть» имеет двойное значение: во-первых, это физическое тело, но само по себе оно не отождествляется с греховной плотью, тело – это возможность проявлять индивидуальность души в её поступках и действиях. А вот «греховная плоть» – это со-

ставляющая падшей после грехопадения природы человека, которой противостоит дух человека. Согласно Новому Завету, дух человека до соприкосновения с Духом Божиим находится в спящем (пассивном, мертвом состоянии) «Посему сказано: “встань, спящий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос” – провозглашает апостол Павел в Послании к Ефесянам. (Еф. 5:14,15) [4, с. 238] До духовного возрождения человек не имеет силы сопротивляться греху, и идёт на поводу у плоти. Более ясно эта мысль освещена как рабство греху.

Идея же духовного возрождения – это идея духовной свободы от рабства греха, благодаря власти «Духа Божия в нас». Таким образом Бог, воскрешая человеческий дух, даёт ему силу для сопротивления греху и победы над грехом, Сам сражаясь на стороне человека против его греховной природы. Апостол Павел напоминает римской церкви: «Или не знаете, что неправедные Царства Божия не наследуют? Не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни малакии, ни мужеложники, ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники – Царства Божия не наследуют. И такими были некоторые из вас; но омылись, но освятились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего. Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1 Кор. 6:9-12) [4, с. 208].

Благодаря чему возможна, однако, внутренняя свобода от греха? Христианин добровольно «умирает» для греха. То есть каждый день, будучи перед выбором как поступить, он добровольно переживает смерть для греха – «сораспятие Христу», но жизнь для добра, для Бога. «Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я сораспаялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Гал. 2:19,20) [4, с. 230]. Однако Христос освобождает христианина от власти греха, но не от греховной природы, которая всё же до конца земных дней будет сопровождать человека. Поэтому в христианстве существует понятие «совершение спасения», которое тождественно «освящению и очищению» – процесс жизни, в течении которого христианин в духовной борьбе с Божьей силой при активном участии собственной воли даёт отпор

греху «...воля Божия есть освящение ваше, чтобы вы воздерживались от блуда; чтобы каждый из вас умел соблюдать свой суд в святости и чести, а не в страсти похотения, как и язычники, не знающие Бога; чтобы вы ни в чем не поступали с братом своим противозаконно и корыстолюбиво: потому что Господь – мститель за все это, как и прежде мы говорили вам и свидетельствовали. Ибо призвал нас Бог не к нечистоте, но к святости» (1 Фесс. 4:3-7) [4, с. 249]. Напоминание апостолов в Новом Завете о практической стороне освящения и очищения можно встретить неоднократно.

Таким образом, если мы пытаемся ответить на вопрос о духовной сущности человека: «Какой он – эгоистичный, злой или сострадательный?» именно эти характеристики были предложены А. Шопенгауэром, мы должны согласиться, что на протяжении истории человечества и развития философской мысли ничего не менялось – все эти три качества присутствуют в человеке. Душераздирающая борьба между собственным эгоизмом и злом и сострадательной, доброй стороной в человеке неизбежна. Но, если философия А. Шопенгауэра констатирует факт победы эгоистической природы, то философия христианства – это победа Христа над эгоизмом нашего «я». Выбор остаётся за самим человеком, как за свободной личностью, какие качества он желает видеть в себе, на чью сторону встать, какой воле покориться.

Здесь вспоминается добрая воля по И. Канту, это именно внутренний закон, присутствующий и в неверующем человеке. В «Основах метафизики нравственности» Кант анализирует, что тревожит душу человека, побуждая к любви, о любви он пишет так: «Она кроется в воле, а не во влечении чувства, в принципах действия, а не в трогательной участливости; только такая любовь и может быть предписана как заповедь» [5] Христианская мораль подчеркивает тот факт, что эгоизм, зло – это неотъемная составляющая земного человека (его греховной плоти), но эта мораль предлагает конкретный выход – покаяние и силу Бога («Закон Духа жизни во Христе») – для того, чтобы побеждать плотские начала в человеке. То есть главным становится волеизъявление человека, в ответ на которое Бог посылает помощь.

Русская философия в своих исканиях также обращалась к заданной теме. О новой, двойной природе человека говорит В. В. Бабич, анализирует концепт богочеловечества в философии В. С. Соловьёва:

«В. С. Соловьёв, опираясь на основы христианской онтологии и антропологии, выводит свое понятие богочеловечества. Он писал: «Будучи реально только одним из множества существ в природе, человек, в сознании своем имея способность постигать разум или внутреннюю связь и смысл всего существующего, является в идее как все и в этом смысле есть второе всеединое, образ и подобие Божие. В человеке природа перерастает саму себя и переходит в область бытия абсолютного», но это «перерастание» природы самой себя невозможно только из внутренних причин. Далее В. С. Соловьёв указывает на то, что является условием «перерастания»: личность должна «сознательно и свободно обратиться к Божественному началу, войти с Ним в совершенно сознательную и свободную связь». Далее философ продолжает: «Человеческая личность только потому может свободно изнутри соединиться с Божественным началом, что она сама в известном смысле божественна, или точнее – причастна Божеству». Тем самым В. С. Соловьёв в своем философствовании выделяет человека из общего числа природных существ, наделяя его особой причастностью к «Божественному началу». Здесь философ в точности следует библейской традиции, где из всех творений человек выделяется особым действием Божиим: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7). Также библейская традиция признает, что только человек обладает «образом и подобием» Божиим (Быт. 1:26), тем самым выделяя его из всех тварных существ... В классической теологии под «образом» большинство отцов церкви понимали некую заданность, нечто состоявшееся по образу первообраза. В философствовании В. С. Соловьёва идея образа понимается как заданное сопричастие Богу и вместе с «сознательным и свободным» обращением к Божеству выступает первым необходимым условием «перехода» человеческой природы к области природы Абсолюта (Бога) [2, с. 33].

Автор подчёркивает идею В. С. Соловьёва о двухсторонней работе (со стороны человека и со стороны Бога) по преображению духовной сущности человека. Это основная мысль в понимании идеи богочеловечества В. С. Соловьёва: «Вторым необходимым условием преображения человеческой природы у В. С. Соловьёва является действие Бога по отношению к человеку. Действие Божества философ характеризует на примере христианских пророков: «Пророкам Бог открывается как обладающий известным существенным идеальным определением, как всеобъемлющая любовь, – вследствие чего и действие Бога на другое, Его отношение к человеку определяется уже объективной идеей абсолютного блага, и закон Его бытия является уже не как чистый произвол (в Нем) и внешняя насильственная необходимость (для человека), а как внутренняя необходимость, или истинная свобода». Говоря другими словами, по В.С. Соловьёву, для перерастания человеческой природы необходимо совпадение двух свобод, т. е. воли Божественной и человеческой. Возможность этого совпадения философ основывает на данности сопричастия человеческой личности Богу, где воля человека определяется как некая потенциальная заданность к сущностной тождественности с Богом. Таким образом, В. С. Соловьёв в понятии воли выражает христианское видение идеи подобия как некоей возможности, которую следует приобрести, где надо уподобиться, чтобы стать подобным. Отсюда, понятие богочеловечества у В. С. Соловьёва – это «вера в себя, вера в человеческую личность», которая «есть вместе с тем вера в Бога, ибо божество принадлежит человеку и Богу, с тою разницею, что Богу принадлежит оно в вечной действительности, а человеком только достигается, только получается, в данном же состоянии есть только возможность, только стремление... осуществленные обе эти веры – вера в Бога и вера в человека – сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества» [2, с. 34].

Владимир Соловьёв в своей статье «Начала философии» прослеживает поэтапное развитие философской мысли от восточной отрешенности через античную разумность к христианской этике. Им предлагается очень интересный подход, в котором он рассматривает своего рода духовную эволюцию человечества, где на каждом этапе наблюдаются духовные поиски пу-

ти человека к истинной мудрости и счастью, достижение которых становится возможным только в уподоблении Бого-Человеку Иисусу Христу: идеале самопожертвованной, спасающей Любви.

Если рассмотреть воспитательный процесс человечества, по которому его проводит Бог, ни становится ли это похоже на воспитание в семье ребёнка? Мы не даём в руки малыша нож и, сторожась, произносим: «Нельзя!», причем пока он в бессознательном возрасте, ему бесполезно объяснять причину «почему нельзя». Наше эмоциональный настрой, строгость, решительность должны произвести должное воздействие и сохранить ребенка от встречи с опасным предметом. То же самое происходило с человечеством, на определенном этапе его развития Бог ограничил нас Законом, конкретно говоря, что можно, чего нельзя. Моисеев закон – это строгие предписания как моральных принципов поведения, так и устройства быта, касающихся тела, те физических потребностей. Но когда ребёнок вырос и стал самостоятельной личностью, мы можем полагаться на его здравомыслие и доверить ему очень многое, а потом и всё.

Так Бог, проявляя доверие к человечеству, предлагает новый уровень построения своей жизни – Дух жизни во Христе. Таким образом, основание духовной сущности конкретной личности может коренным образом преобразиться благодаря принятию личности Бого-Человека Христа. Пожелает ли человек выбрать это морально-нравственное преображение? Это остается во власти самого человека. Однако несомненно, что выбор это будет обуславливать внутренне счастье и удовлетворенность человека, так как, только имея прочное духовное основание, человек может прийти к ощущению внутреннего покоя. В качестве иллюстрации поиска этой успокоенности хотелось бы привести стихотворение профессора философии А. Н. Чанышева (писавшего под псевдонимом Арсений Прохожий):

*Этот мир был проклят мною с детства
За несоответствие мечте
Но другого нет — и некуда мне деться
Здесь Христос, распятый на кресте.
Мир иной! Тебя я видел мельком
Ты являлся иногда в мечте...*

*Годы шли... Я становился мелким –
И Христа распял я на кресте...
Но теперь, когда меня осталось
Очень мало, верен я мечте
Жизнь моя от грязи опросталась –
Я с Христом распятым на кресте... [10]*

Интересно, что философы античности, видимо не знакомые с еврейскими Писаниями, а тем более с христианским учением, внутренне прочувствовали и достаточно близко подошли к пониманию духовной сущности, отраженной Богом в Библии. В таблице 1 «Сравнительный анализ духовной сущности человека в античной классике (на примере диалогов Платона) и раннехристианских источниках» на основании всего вышесказанного даётся сравнительный анализ духовной сущности человека в античной классике и раннехристианских источниках.

Таблица 1

**«Сравнительный анализ духовной сущности человека
в античной классике (на примере диалогов Платона)
и раннехристианских источниках»**

Основ- ные по- нятия	Античность	Христианство	
		Ветхий чело- век	Новый (возрож- денный свыше) человек
состав- ляющие человека	Три вида души (по Платону) 1. Бесвидимая сущность – рассудительность, совестливость – «белый конь» 2. Воля, разум – «возничий» 3. Зримое – телесность с низкими желаниями – «черный конь»	дух (мёртв для Бога) душа (душа на поводу плоти) тело (под властью греха)	дух (воскрес) душа (покорна Духу Святому) тело (соряспято со Христом)
Причина зла в че- ловеке	телесность	Грех, как навязанная человеку воля сатаны	Грех, как отвергнутая человеком воля сатаны

Путь очищения души	разумностью	Не возможен – рабство греху	Верой в искупление грехов Христом – заместительная смерть Христа
Ответственность за моральный выбор	На человеке – на его разуме и воле	На человеке – на его разуме и воле, но человек «продан греху» – фактически не свободен в выборе.	На человеке – на его разуме и воле, которые добровольно покорились Богу и обрели силу для верного выбора.
Освобождение от власти зла	Не возможно в теле, лишь моральное совершенствование через философию	Не возможно, так как плотская (греховная) природа сильнее	Освобождение от власти греха силой Духа Святого возможно в земной жизни
Смерть	Физическая смерть – освобождение души от телесных низких желаний	Пребывает в духовной смерти, не смотря на физически активную деятельность. Физическая смерть влечёт и прекращение существования («смерть вторая»)	1. Духовная смерть для греха – сораспятие с Христом верой, 2. Духовное воскресение со Христом – ДУХОВНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ Следовательно уже духовно БЕССМЕРЕН
Бессмертие души	Да – как вечно движущегося начала	Нет. «Смерть вторая» – озеро огненное	Да, как причастницы Божественного естества во Христе
Количество жизней души на земле	Много	Одна	Одна земная и уже здесь обретение ВЕЧНОЙ жизни во Христе
Последствия окончания земного существования	1 вариант: Новое переселение в земное тело 2 вариант: перемещение в Аид в зависимости от состояния души:	Суд за дела земные – воздаяния по справедливости.	Царство Божие – для возрожденных свыше, т. е. детей Божиих. За справедливое воздаяние по делам судилище Христово – для

	- с богами - в грязи		получения награды.
--	-------------------------	--	--------------------

Подводя итог проделанной работе, отметим, что как в эпоху античности у Сократа и Платон, так и в раннехристианском подходе встречается немало общих взглядов на духовную сущность человека. Однако коренное различие можно отметить в отсутствии яркого освещения первопричины зла в человеческой природе у античных философов, следствием этого является полное возложение моральной ответственности на человека. Однако христианская философия учитывает тот факт, что причина грехопадения сделала человека зависимым от греховного естества и его моральное совершенство зависти от помощи высшей силы (Бога), к помощи которой, он как свободная личность имеет право прибегнуть.

В заключении хочется сказать, что актуальность определения духовной сущности человека велика и сегодня, как в сократическую эпоху юношество нуждалось в практике духовного самостояния, как это было на протяжении нашей эры в призме христианской культуры, так и современная молодежь нуждается в морально-нравственном выборе, в самоопределении своей философской позиции в современном обществе.

1. Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования [Текст] / Аристотель ; сост. и подготовка текста С. И. Еремеев. – СПб. : Алтея, 2002 ; Киев: Эльга, 2002. – 832 с.
2. Бабич, В. В. Концепт богочеловечества в философии В. С. Соловьева как рецепция христианской догматической доктрины [Текст] / В. В. Бабич // Вестник Томского государственного университета. – 2010. – № 336. – С. 32-34.
3. Байдакова, М. Ю. Проблема воли в философии и христианской антропологии [Текст] / М. Ю. Байдакова // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2008. – № 1. – С. 24-27.
4. Библия [Текст]. – М : Российское библейское общество, 1999. – 925 с.
5. Кант, И. Основы метафизики нравственности [Электронный ресурс] / И. Кант. – Режим доступа: <http://www.rulit.me/books/>

- osnovy-metafiziki-nravstvennosti-read-40149-1.html (дата обращения: 14.12.2016).
6. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе [Текст] / Ксенофонт. – М. Наука, 1993. – 379 с.
 7. Платон. Федон [Электронный ресурс] / Платон. – Режим доступа: <http://royallib.com/read/platon/fedon.html#0> (дата обращения: 19.04.2017).
 8. Платон. Федр [Электронный ресурс] / Платон. – Режим доступа: <http://royallib.com/read/platon/fedr.html#0> (дата обращения: 10.04.2017).
 9. Соловьев, В. С. Исторические дела философии [Электронный ресурс] / В. С. Соловьев. – Режим доступа: <http://www.rodon.org/svs/idf.htm> (дата обращения: 11.01.2017).
 10. Чанышев, А. Н. [Электронный ресурс] / А. Н. Чанышев. – Режим доступа: <http://enc.biblioclub.ru/Termin/1644462> (дата обращения: 02.12.2016).
 11. Шлегель, Ф. Эстетика. Философия. Критика [Текст] / Ф. Шлегель. – М. : Искусство, 1983. – 673 с.
 12. Шопегауэр, А. Две основные проблемы этики. Об основе морали [Электронный ресурс] / А. Шопенгауэр. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000814/index.shtml> (дата обращения: 09.12.2016).

2.4. Феномен боли: методологические основания исследования в медицинских науках и философии (В. С. Невелева, И. Р. Камалиева)

Благодаря успехам и достижениям медицины растет качество и продолжительность жизни человека, однако недовольство современной медициной парадоксальным образом также возрастает – пациент зачастую бывает не удовлетворен коммуникацией с врачом. Рассогласованность в отношениях между пациентом и врачом нередко возникает в ситуации, когда в ответ на запрос пациента о сострадании он получает от врача информацию в виде набора объективно-научной информации [8].

Медицина, традиционно предполагающая взаимодействие людей на основе принципов гуманизма и милосердия, сегодня находится в условиях парадигмального кризиса и перехода от традиционной нравственной к формирующейся новой парадигме, предполагающей использование биотехнологических достижений в условиях общества потребления [13]. Стремительное развитие медицины, также, как и культура общества потребления, рассматривающие пациента по меркам потребителя медицинских услуг, приводят к формированию новых «критериев» состояния болезни.

В сложившейся ситуации представляется актуальным обратиться к феномену боли, поскольку видится наиболее правомерным считать именно боль сущностным признаком болезни, демаркационным критерием, отделяющим болезнь от здоровья.

Феномен боли в культуре имеет, как правило, негативный смысл, сопряженный со страданиями человека. Нашему современнику, в отличие от человека досекулярной эпохи, где боль принималась как дар или наказание свыше, свойственно стремление к безболезненному существованию, что формирует запрос к медицине на избавление от страданий, снижающих качество жизни.

Однако в философии боль предстает феноменом, обращаящим к бытийным характеристикам человека, вплетенным в ткань человеческой жизни, где страдание необходимо сопряжено с основными феноменами бытия человека.

В связи с ориентированностью медицины на анестезию, с одной стороны, и экзистенциально-онтологической интерпретаций боли в философии, с другой стороны, имеет смысл выявить и осмыслить их различие в методологических основаниях понимания и исследования боли, чтобы затем получить возможность выйти к комплексной методологии, где подходы и методы одной области знания не противопоставляются, а дополняют методологические средства другой. Представляется, что подобная цель обоснована тем, что человек – существо целостное по своей природе и требующее целостного, комплексного понимания всего, что ему имманентно присуще.

Современная медицина является прикладной сферой деятельности человека на основе естественнонаучного знания. Данный факт определяет исследование болевого синдрома ме-

дицинскими науками с позиции патологической физиологии и биохимии. Физиологический подход к изучению боли оправдан тем, что болевой синдром, сопровождающий самые различные заболевания, имеет одинаковые механизмы возникновения и развития на клеточном уровне. Медицина различает два основных типа физической боли – ноцицептивную (причиной является повреждение тканей) и нейропатическую (возникающую в результате дисфункции той части нервной системы, которая отвечает за иннервацию определенного органа или участка ткани) [4].

Медицина признает и наличие душевной (психогенной) боли, возникающей в результате психических расстройств (депрессии, ипохондрии, истерии и т. д.) на фоне неудовлетворенности социальными факторами собственного существования. Однако подход к изучению психогенной боли в медицине остается физиологическим в связи с тем, что медицина ищет пути эффективного фармацевтического (химического) воздействия на участки пораженных органов и тканей, в том числе, и при наличии у пациента тяжелых психических расстройств, например, шизофрении.

Современные тенденции изучения переживания человеком боли на клеточном уровне таковы, что, к примеру, американские ученые в 2003 году, исследовав группу пациентов с помощью функциональной МРТ (магнитно-резонансной томографии), подвергли сомнению субъективность переживания ими душевной боли. Исследователями были получены снимки, согласно которым, нейрофизиологическая душевная боль проявляется точно так же, как боль физического характера в результате воздействия на ноцицепторы. Душевная боль, по результатам медицинских исследований, проявляется в активации лимбической системы, то есть нейронов в передней части поясной извилины [25].

Данная позиция согласуется с результатами многочисленных медико-биологических исследований об идентичности механизмов возникновения и переживания физической и душевной боли. Международная ассоциация по изучению боли (IASP) определяет ее как «неприятное сенсорное и эмоциональное пере-

живание, связанное с истинным или потенциальным повреждением ткани или описываемое в терминах такого повреждения»¹.

Согласно исследованию группы ученых НИИ общей патологии и патофизиологии РАН и ведущих московских медицинских вузов, «в 2017 г. была принята рекомендация целевой группы по терминологии IASP утвердить новый дескриптор боли, заменяющий термин «дисфункциональная боль». Предлагается боль, которая возникает из-за измененной ноцицепции, несмотря на отсутствие явных доказательств фактического или угрожающего повреждения ткани, вызывающего активацию периферических ноцицепторов или доказательств болезни или поражения соматосенсорной системы, вызывающих невропатическую боль, обозначать термином «ноципластическая боль» [10, с. 269].

Таким образом, современная научная медицина стремится на основе физиологического подхода охватить изучение всех видов боли, которые на данный момент признает существующими.

Однако медицинское сообщество, признавая проблемы купирования болевого синдрома лишь с помощью фармацевтических средств, отмечает необходимость и актуальность комплексного подхода к терапии боли. На III-й Международной междисциплинарной конференции «Управляй болью» в Москве в 2013 году М. А. Вайсман огласил следующие результаты опроса, проведенного в паллиативном отделении одной из московских больниц: «боль – это самый отчетливо осознаваемый симптом у взрослых пациентов. Ежегодно теме боли посвящено около 55% публикаций по медицине... Анализ качества жизни пациентов с онкологическими заболеваниями показал, что многие из них не удовлетворены терапией боли. Так, 50% считают, что врач не учитывает их качество жизни, 38% сообщили, что врач предпочитает лечить их рак, а не их боль. Еще 33% недовольны тем, что у врача не хватает времени побеседовать с ними о боли, а 26% уверены, что врач не знает, как купировать их боль. 27% сообщили, что врач не спрашивает их о наличии боли, 13% чувствуют недопонимание, что боль для них представляет серьезную проблему. Таким образом, к лечению боли необ-

¹ The International Association for the Study of Pain. URL: <http://www.painstudy.ru/org/iasp.htm>.

ходимо подходить комплексно, учитывая, что боль оказывает влияние на все аспекты качества жизни пациентов – физический, эмоциональный, социальный, психологический» [3, с. 46].

Группа врачей-исследователей Казанского государственного медицинского университета и Клинического госпиталя МВД России, в свою очередь, отмечает, признавая боль как психосоматический процесс, подтвержденный клинической практикой, следующее: «с точки зрения биопсихосоциальной концепции болезни изучение соматического аспекта болевых ощущений в части морфологического, химического, центрального и периферического субстратов не может быть полным без исследования болевых ощущений как психосоматического процесса. Клиническая практика убедительно демонстрирует четкую зависимость болевых ощущений от ситуационных обстоятельств, аффективных состояний и межличностных взаимодействий, которые носят отрицательный или негативный характер» [7, с. 72].

Имея в своем арсенале психотерапевтический метод воздействия на больного человека путём применения различных когнитивных, поведенческих, медикаментозных и других методик, медицина не в состоянии его использовать в полной мере в отношении пациентов с болью и страданиями. Психотерапевт, согласно требованиям к профилю его образования во многих странах, имеет врачебную, полученную на основе изучения естественных наук, специальность «психиатрия», что мешает ему целостно оценить страдание больного. Еще З. Фрейд, считающийся основателем психоанализа и имевший образование врача, в свое время заявил: «врач получил в медицинском училище образование, которое в общем-то противоположно тому, что потребовалось бы ему в качестве подготовки к психоанализу. Его внимание было направлено на объективно устанавливаемые анатомические, физические, химические факты... К душевной стороне феноменов жизни интерес не пробуждается, изучение высших психических проявлений к медицине никакого отношения не имеет» [14, с. 321]. С тех пор медицина объективно далеко продвинулась вперед именно в биохимическом понимании боли на клеточном уровне.

Признавая терапию боли как сложную профессиональную проблему, требующую самых разных методов и подходов к изу-

чению, современное медицинское сообщество пытается разрешить ее в междисциплинарном ключе с привлечением медицинских специалистов различных профилей, философов, социологов, психологов и др. В русскоязычном доменном пространстве образован научно-популярный информационный портал «Боль», в том числе с информацией для пациентов, подготовленной ведущими специалистами по проблеме боли – профессорами Московской медицинской академии им. И. М. Сеченова, Санкт-Петербургского медицинского университета им. И. П. Павлова, сотрудниками других высших медицинских школ страны, и содержащим информацию от специалистов в области философии; издается научный «Российский журнал боли».

К примеру, в проведенном исследовании о рецепции болевого поведения с применением необходимых для медицины междисциплинарных подходов Т. И. Волкова приходит к выводам о существовании боли в нескольких аспектах: физиологическом, психическом, социальном и философском. Философскому аспекту автор уделяет основное внимание, поскольку он связан с постижением боли в связи со страданием, мучением. Человек, по мнению автора, «может чувствовать и сопереживать боль другого человека или всего своего народа, Отечества. В этом плане философия стремится понять боль через соотношение общего и единичного, объективного и субъективного, сущности и явления, причины и следствия, чувственного и рационального» [5, с. 97]. Автор признает, что «...с одной стороны, боль – это медицинская проблема, с другой стороны, боль – это и психологическая проблема. Но боль – это и страдание человека как определенной целостности – существа биопсихосоциального. Поэтому уместно говорить о боли как о философской проблеме» [5, с. 102].

По мнению И. В. Силуяновой, с дальнейшим прогрессом биомедицины, способствующим естественнонаучному изучению заболеваний, в контексте антропологии болезни еще более очевидной становится «важность философского положения о нераздельности, или о «земном единожительстве» души и тела человека, наиболее ясно ощущаемом в переживании боли, которая является человеческим чувством, таким же, как и радость, благодарность», ведь, несмотря на успехи медицинской науки, болезнь, лишаящая человека его привычного полноценного

статуса, остается «не только нежелательным, но и независимым от воли человека его же состоянием» [12].

Таким образом, при всей значимости комплексных медицинских подходов, а также междисциплинарных конкретно-научных подходов (медицины и ряда социально-гуманитарных наук), они, все-таки, не достаточны для целостного осмысления феномена боли, и по признанию специалистов, необходимо привлечение и философских методов в изучении данного феномена.

Возникновение рассогласования между медицинской практикой и ее ориентацией на облегчение страданий больного человека впервые проанализировал М. Фуко в книге «Рождении клиники. Археология врачебного взгляда». Предпосылкой веры в могущество физиологического подхода в терапии боли стало развитие патологической анатомии в XVIII веке, а впоследствии и патологической физиологии, которые, по его мнению, сделали возможным естественнонаучное исследование развития болезни, дали европейской культуре представление о конечности человека. М. Фуко пишет: «...на заре человечества, до всех напрасных верований, до всех систем, медицина в своей целостности существовала в непосредственной связи со страданиями, которые она облегчала. Эта связь происходила скорее от инстинкта и восприимчивости, чем от опыта; она устанавливалась индивидом от себя самого к себе самому, до того, как быть включенной в социальную сеть» [15, с. 94]. По мнению Фуко, «болезнь отрывается от метафизики страдания, которому на протяжении веков она была родственна, и обретает в наблюдаемости смерти законченную форму, где ее содержание появляется в позитивных терминах» [15, с. 293]. Именно данный момент, согласно взгляду Фуко, послужил появлению в медицинском опыте понятия «патология» (отклонение от нормы) взамен болезни. Следовательно, и боль перестала быть для врача страданием пациента, а стала пониматься как проявление патологического процесса в организме, который необходимо привести в норму.

Именно данный значимый в онтологическом смысле момент интерпретации боли в медицинской практике, когда «болезнь отрывается от метафизики страдания», на наш взгляд, и заставил обратиться к поиску новых философских подходов в

исследовании феномена боли, в связи с отклонением медицины от целостного представления о боли.

Г. Р. Хайдарова, указывая на современную тенденцию к разочарованию научного сообщества во всеисильности позитивистского подхода в медицине, в своем диссертационном исследовании «Феномен боли в культуре» утверждает, что «философская аналитика концепта боли актуальна для специалистов, медиков и психологов, практически работающих над ее устранением, и оказавшихся сегодня в парадигмальном тупике, что обнаруживается в крахе представлений о всеисилии химико-фармакологического ее преодоления. Она «просачивается» в повседневную жизнь в виде соматоформных, психогенных, фантомных болей» [17, с. 4].

Для корректного понимания концепта боли видится необходимым провести краткий обзор и сравнительный анализ используемых в медицинских науках и философии терминов, имеющих различные культурные «корни» и отсылающих нас к разнообразию значений слов, означающих боль и страдание.

Универсальный характер боли отражен в медицинских терминах, имеющих словообразующий корень *algia* (др. греч. *algos* – «боль»), например, невралгия, миалгия и др.; а вектор западной научной медицины, модель которой сегодня признается в качестве официальной во всем цивилизованном мире, направленный на купирование боли, называется анальгезией, обезболивающие средства – анальгетиками¹.

Г. Л. Шихов в результате проведенного обзорного семантического анализа терминов в русском и английском языках приходит к выводу, что «в концептосфере русского языка четко прослеживается тесная связь понятия «боль» с планом физического и психического: боль – ощущение страдания (физическая боль, душевная боль). Эти же два плана представлены и в английском языке, где эквивалентом слова «боль» выступают две лексемы – *pain* и *ache*, при этом первая актуализирует интенсивность боли физической, а вторая – ее длительность. Что касается плана психического, то указанные признаки нивелируются.

¹ Новый большой англо-русский словарь / под общ. ред. Э. М. Медниковой и Ю. Д. Апресяна: в 3 т. М.: Русский язык, 1993. Т. 1: А-Ф. С. 54.

Фиксируемый словарями переход от физического к психическому можно рассматривать как переход от конкретного к абстрактному. Английские слова *rain* и *ache* восходят к разным языкам: *rain* связано с латинским словом *roena* – «штраф, наказание» (греч. *poine* – «наказание»), *ache* имеет германские корни и восходит к слову *akel* – «печаль» (греч. *agos* – «вина, грех») [24, с. 83-84]. Автор приходит к выводу, что два разных типа менталитета – ориентальный (характеризующийся неагентивностью и созерцательностью) и европейский (с активной жизненной позицией) особенно ярко проявляются в средстве медикализации боли: болеутоляющее и *rainkiller* (букв. «болеубивающее»).

Г. Г. Хубулава, обращаясь к греческой терминологии, пишет: «греческое *αλγος* имеет значение боль, страдание (как физическое, так и нравственное). *Αλγος* – горе, печаль, беда, несчастье. Но есть у боли и другое определение: *πονος* – боль как труд (тяжелый, изнурительный), горе, несчастье, бедствие, тягота». Русский язык, по мнению Хубулавы, часто придает корню «боль» значение превосходной степени: «больно – то, что более, больше, «уж больно ты грозен»» [20, с. 48].

Г. Р. Хайдарова отмечает, что «на связь боли и страдания с трудом указывает переводчик с пали и санскрита А. В. Парибок. Он использует для перевода на русский язык традиционного в буддийских текстах «страдания» (*dukkham*) термин «тягота», поясняя в комментарии, что «дукха» является обиходным словом, значащим «плохо», «неладно», «больно», а русское «страдание» чрезмерно рефлексивно: «в буддизме не учат, что «все есть страдание (дукха)», но скорее что «все не так», «все трудно» и даже «нет мирского совершенства»» [16, с. 88].

Опираясь на полилингвистический анализ терминов, несущих представление о боли, проведенный вышеназванными авторами, можно утверждать, что он отражает целый ряд явлений с преимущественно негативной коннотацией – наказание, расплату, страдание, вину, грех, жалобу, раздражитель, тяжелый труд.

В работах М. Хайдеггера боль представлена в онтологическом аспекте. В письме к Эрнсту Юнгеру философ трактует боль «как *αλεγειν* – бесконечное экстатическое усилие. Он пишет: «работа и боль раскрывают свое внутреннее метафизическое родство. Если бы кто-то рискнул продумать связь между «работой»

как основной чертой сущего и «болью» через гегелевскую «Логикку», то в первую очередь всплыло бы греческое слово «Боль», а именно *αλγος*. Вероятно *αλγος* родственно с *αλεγω*, которое как *intensivum* к *λεγω* означает плотное/тесное собирание. Тогда боль была бы нечто, собирающее в самое плотное» [18, с. 91].

В его «Слове» мы читаем следующее: «чем радостнее радость, тем чище дремлющая в ней скорбь. Чем глубже скорбь, тем призывнее покоящаяся в ней радость. Скорбь и радость переливаются друг в друга. Эта их взаимная игра, настраивающая их друг на друга, допускающая дали быть близкой, а близости далекой, есть *боль*. Потому та и другая, высшая радость и глубочайшая скорбь, каждая по-своему болезненна. Но в боли так мужает мужество смертных, что от нее – боли – оно получает свой центр тяжести. Он удержит смертных при всех колебаниях в покое их существа. Отвечающее боли настроение, через нее и ею определяемый строй тот, когда «тяжело на душе». Тяжесть может пригнести душу, но она может также утратить то, что в ней гнетет, и повеять в душе своим «неслышным вздохом», украсить ее нарядом, который облечет ее в многоценное отношение к слову и в этом облачении защитит» [19].

Прочтение боли в понимании Мартина Хайдеггера дает нам возможность интерпретировать боль как «место» заботы и как особый феномен, обращающий к бытийным характеристикам человека, буквально вводящий его в «пограничные ситуации», совсем не обязательно деструктивно для него завершающиеся, но бывающие и конструктивными для его личности. Таким образом, боль представлена мыслителем в аспекте антропологической онтологии, поскольку бытие, по Хайдеггеру, необходимо сопряжено с человеком, бытие всегда «требует человека».

Обращаясь к осмыслению ценности боли через анализ работы И. Канта «О способности духа силою только воли побеждать болезненные ощущения» и утверждения известного врача И. М. Сеченова о том, что люди с сильной волей побеждают свои ужасные, невыразимые, невыносимые мучения, А. В. Антюхина пишет: «В рамках аксиологии физическое страдание само по себе не может рассматриваться как позитивная ценность. Тем не менее, страдающий человек вызывает у своего ближнего сочувствие, сострадание, тем самым иницируя про-

явление высочайшей нравственной ценности – милосердия. Именно в сострадании происходит свободное отрицание «Я» ради «Другого». Парадоксально, но через боль, таким образом, преодолевается одиночество, происходит обогащение экзистенциального опыта личности, что знаменует обретение человеком качественно нового уровня его бытия и в определенной степени человек способен подавить боль, научиться жить с нею» [1, с. 27]. В данном случае, автором обозначен экзистенциально-аксиологический аспект в понимании боли.

Таким образом, если вернуться к мысли М. Фуко об уходе естественнонаучной медицины от непосредственной связи со страданиями к наблюдаемости боли как патологического процесса, где ее содержание появляется в позитивных терминах, то становится очевидной необходимость отхода от «естественной установки», связанной исключительно с позитивно-научным, объективистским пониманием боли [6]. Это означает необходимость и актуальность самостоятельной философии боли, возвращающей к осмыслению ее истоков в «жизненном мире» человека и обеспечивающей многоаспектность осмысления, понимания, исследования боли, чтобы суметь понять боль в общем контексте человеческого бытия в целом, в котором боль человеку дана в его целостном опыте.

Проведенный обзор научной медицинской, междисциплинарной конкретно-научной и философской литературы по проблеме привел нас к мнению о необходимости осмыслить боль и с применением экзистенциально-антропологического подхода как одного из наиболее необходимых методологических оснований в условиях существующей медикализации культуры и нарастающего при этом противостояния врача-профессионала с естественнонаучным знанием о боли, и страдающего в боли пациента, нуждающегося в сострадании, в равной степени важного для облегчения боли.

М. Е. Бойко в работе, посвященной «Бытию и времени» М. Хайдеггера указывает на необходимость различать фундаментальные экзистенциалы и их модусы, модификации, дериваты. И далее продолжает: «Мы полагаем, что, как бы ни решался вопрос о количестве фундаментальных экзистенциалов, боль можно с уверенностью отнести к их числу. Очевидно, что человеческая

экзистенция «пропахана» болью, что доктрины или практики, игнорирующие фундаментальность боли, создают искажённую картину человеческого бытия и рано или поздно «салятся на мель». Боль играет огромную роль при конструировании каждым человеком образа внешнего мира и собственной личности, при понимании смысла и назначения жизни» [2, с. 31].

Экзистенциально-антропологический подход представляется наиболее адекватным для осмысления того вектора, который связан со стремлением современного человека к тотальной анестезии с помощью медицины. Например, К.А. Куксо, точка зрения которой не только указывает на значение боли по отношению к экзистенции, но и «вписывает» боль и отношение к ней в контекст культуры и антропологическую перспективу, отмечает, что «сюжеты культурной истории показывают, как в символических отводах культура форматирует боль – нейтрализует ее силу абсолютного уязвления экзистенции. Характерное для современности стремление к обеспопченности человеческой фактичности наследует вытеснение боли. Широкая палитра бытовых анальгетиков достаточное тому свидетельство. Их постоянное введение в организм, конечно, вымарывает боль из сознания. Однако в глобальной антропологической перспективе это не самый благоприятный исход. В результате культура утрачивает символические отводы для боли, регулярная анальгезия превращается в культурную норму, что приводит к полной безоружности перед болью, не поддающейся химическому контролю» [9, с. 94]. Куксо высказывает мнение, что стремление к анальгезии в викторианской культуре дало установку к гедонизму и послужило предпосылкой возникновения общества потребления.

М. У. Бойко также придерживается аналогичной позиции, считая, что «жизнь всё более «анестезируется», обезболивается, боль вытесняется на периферию человеческой жизни, изгоняется даже из умирания (стремительное увеличение количества стран, легализовавших эвтаназию). Но у этого процесса есть обратная сторона: чем большее влияние получает радикальный гедонизм как «вектор» развития цивилизации, тем большее значение приобретает и «антивектор» – многообразные явления и эксцессы, связанные с болью. Они часто и совершенно нежиз-

данно выходят на первый план, вызывают шок и недоумение» [2, с. 32].

Г. Р. Хайдарова, не считая понятие «боль» в целом отрицательным, делает вывод о том, что «в нем не указывается на отсутствие чего-либо, на недостаток чего-то; напротив, в нем сказывается присутствие... Современный пациент ориентирован на анестезию телесной и душевной боли... Путь развития европейской культуры ведет к устранению боли как фактора беспокойства и препятствия нормальному течению жизни. Но отчуждение боли ведет к дисбалансу: человек теряет опору, которую дает ее непосредственная данность, утрачивает саморегуляцию организма, умение ориентироваться на собственное тело и адаптироваться к внешним и внутренним условиям... Дистанция между индивидами в развитом демократическом обществе стремится к предельному увеличению, поэтому не случайно, что сегодня добиваются повсеместной анестезии, ведь боль другого вторгается и нарушает наш покой» [19, с. 90].

Необходимость использования экзистенциально-антропологического подхода в изучении феномена боли продиктована и тем, что взаимосвязанные и взаимообусловленные процессы медиализации культуры и формирования культурой запросов к научной медицине привели к тому, что современный человек в качестве потенциального пациента, помимо физических и душевных заболеваний, приобрел и экзистенциальные проблемы. Согласно исследованию О. А. Шестериковой, в условиях культуры потребления, «человек, ощущая свою недостаточность и неукорененность, становится все более уязвимым и внушаемым, и, как следствие, медицина получает дополнительные возможности для экспансии и манипулирования, включая в свои функции не только заботу о здоровье, но и «заботу о себе» в самом широком смысле слова: заботу о красоте и чистоте тела, среде и чистоте обитания, эмоциональном состоянии, в итоге – заботу о том, чтобы стать человеком, ожидаемым и сконструированным культурой» [23, с. 3]. Однако научная медицина, философская составляющая которой уступила место психоанализу и биоэтике, вынужденно делегирует свои функции психологии и праву, которые не в состоянии разрешить, на наш взгляд, страдания человека непосредственно в состоянии болезни и боли –

пациент обречен надеяться на врача, больной человек остался тем же самым «страдающим в болезни существом».

Исследование проблем коммуникации врача и пациента также может быть продуктивным с точки зрения экзистенциально-антропологического подхода. Данное мнение находит обоснование в исследованиях Д. В. Михеля и Г. Г. Хубулавы.

Д. В. Михель, критически изучив биомедицинскую модель мышления и медикализации явлений болезни и боли на примере возникновения в XX веке пациентских движений в противодействие радикальным методам лечения рака груди и методам терапии психиатрических заболеваний в США, пришел к выводу о том, что «исследование проблематики пациентского опыта и различных примеров естественной истории в ее социокультурном контексте предоставляет богатый материал, свидетельствующий о том, что во многих случаях оказание помощи тем, кто страдает, связано с насилием над личностью. Это касается, в первую очередь, тех способов лечения, которые призваны спасти жизнь пациентов, но не устранять их страдания» [11, с. 105]. Медицинская антропология, возникшая и укрепляющая свои позиции в ответ на биомедицинское мышление, вырабатывая свои научные методы и подходы, по мнению Михеля, «признала пациентов как суверенное начало пациентского прагматизма, а пациентский опыт был признан не только как опыт страдания, которое причиняют болезнь и репрессивные механизмы медикализирующейся культуры, но и как опыт сопротивления плохому лечению и культурным репрессиям во имя более здорового и совершенного будущего» [11, с. 108]

Г. Г. Хубулава, изучив инвалидность как модус существования человека, признает инвалида в качестве предельно зримого воплощения Другого. Автор отмечает, что ответом на сопряженные с этой «инаковостью» страдания стало возникновение гражданской пациентской активности в форме общественных движений за равные права и доступную среду в середине прошлого века на Западе. Также Хубулава предпринимает оригинальную авторскую попытку проанализировать состояние страдания врача, вынужденного причинять боль ребенку во время процедуры медицинского перелома врачом без анестезии (по медпоказаниям) неправильно сросшейся детской кости [22].

Изучая боль как физиологическую, онтологическую и экзистенциальную категорию, Хубулава дает определение экзистенциальной боли современного пациента – «осознание реальности собственного бытия в его телесной ограниченности, связанной с постоянной необходимостью выбора, часто несущего мучительные для нас последствия, сопряженные с необратимостью возникающих событий, с которыми мы остаемся один на один в невозможности пережить их снова и поступить иначе, вызывает боль существования, экзистенциальную боль» [21, с. 34].

С нашей точки зрения, рассматривая и осмысливая жизненно важную для пациента коммуникацию с врачом, основанную на доверии со стороны больного и властных полномочиях со стороны врача (являющегося человеком с такими же экзистенциально-антропологическими возможностями, что и пациент) есть необходимость осмыслить и экзистенциальную боль врача, являющуюся результатом его внутриличностной мировоззренческой дилеммы: между профессионалом, вооруженным естественнонаучными знаниями, вынужденным порождать страх и причинять боль во благо, и сострадательным целителем.

В результате анализа проблемы методологических оснований исследования и осмысления феномена боли в медицинских науках и философии можно сделать вывод о том, что существуют противоречия между универсальными гуманистическими установками и конкретно научным гуманизмом: гуманистическая по сути врачебная деятельность оказывается закованной в рамки медикализированного, то есть технологического отношения: гуманизм становится редуцированным, односторонне связанным с возможностями медикаментозного или медико-технологического воздействия на страдающего человека.

Учитывая, что философия дает универсальный взгляд на феномен боли, не сужая его понимание и отношение к нему только до того, что укладывается в параметры конкретно-научного и профессионального представления, видится наиболее адекватным изучение феномена боли медициной и философией интегрально с преимущественным применением феноменологического и философско-антропологического (в том числе – экзистенциально-антропологического) подходов.

1. Антюхина, А. В. Боль и страдание: философское осмысление [Текст] / А. В. Антюхина // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов : Грамота, 2013. – № 4 (30) : в 3-х ч. – Ч. I. – С. 25-28.
2. Бойко, М. Е. Боль как фундаментальный экзистенциал [Текст] / М. Е. Бойко // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов : Грамота, 2016. – № 12 (74) : в 3-х ч. – Ч. 3. – С. 30-32.
3. Вайсман, М. А. Ведение пациентов с хронической болью [Текст] / М. А. Вайсман // III Международная междисциплинарная конференция «Управляй болью» сателлитный симпозиум компании «Takeda». Эффективная фармакотерапия. Тема выпуска: Онкология, гематология и радиология. – 2013. – № 19. – С. 46-48.
4. Вальдман, А. В. Центральные механизмы боли [Текст] / А. В. Вальдман, Ю. Д. Игнатов. – Л. : Наука, 1976. – 191 с.
5. Волкова, Т. И. Рецепции боли и болевое поведение [Текст] / Т. И. Волкова // Человек. – 2012. – № 5. – С. 92-107.
6. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии [Электронный ресурс] / Э. Гуссерль. – Екатеринбург : Издательский дом «Академический Проект», 2009. – Режим доступа: https://royallib.com/read/gusserl_edmund/idei_k_chistoy_fenomenologii_i_fenomenologicheskoy_filosofii_kniga_1.html#1583914 (дата обращения: 15.06.2018).
7. Зарипова, А. Ф. Анализ восприятия головной боли и боли в спине в психосоматическом аспекте у лиц опасных профессий [Текст] / А. Ф. Зарипова, Е. Н. Иксанова, Д. Р. Закирова, Г. Р. Хузина // Российский журнал боли. – 2013. – № 1 (38). – С. 71-73.
8. Кириленко, Е. И. Медицина как феномен культуры: опыт гуманитарного исследования [Текст] : автореф. дис ... д-ра филос. наук / Кириленко Е. И. – Томск, 2009. – 44 с.
9. Куксо, К. А. Без боли. Очерк генезиса массовой анальгезии [Текст] / К. А. Куксо // Человек. – 2013. – № 6. – С. 81-95.

10. Кукушкин, М. Л. Ноципластическая боль – новый дескриптор или упрощенный взгляд на проблему боли? [Текст] / М. Л. Кукушкин, Н. Н. Яхно, М. В. Чурюканов, О. С. Давыдов, Г. Е. Шевцова // Российский журнал боли. – 2018. – № 2 (56). – С. 269-270.
11. Михель, Д. В. История болезни в социокультурном контексте: философское осмысление медико-антропологических исследований пациентского опыта [Текст] / Д. В. Михель // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». – 2016. – № 2 (20). – С. 88-109.
12. Силуянова, И. В. Антропология болезни [Электронный ресурс] / И. В. Силуянова. – Режим доступа: <http://kashitsev.ortox.ru/biblioteka-izbrannoe/view/id/1112757> (дата обращения: 12.07.2018).
13. Силуянова, И. В. Избранные. О профессии врача [Текст] / И. В. Силуянова. – М. : Изд-во «Форма Т», 2008. – 256 с.
14. Фрейд, З. Соч. в 10 томах. Дополнительный том [Текст] / З. Фрейд. – М. : СТД, 2008. – 448 с.
15. Фуко, М. Рождение клиники. Археология врачебного взгляда [Текст] / М. Фуко ; пер. с фр., науч. ред. и предисловие А. Ш. Тхостова. – М. : Смысл, 1998. – 310 с.
16. Хайдарова, Г. Р. Феномен боли в европейской и русской философии [Текст] / Г. Р. Хайдарова // Омский научный вестник. – 2011. – № 4 (99). – С. 88-91.
17. Хайдарова, Г. Р. Феномен боли в культуре [Текст] : автореф. дис ... д-ра филос. наук / Г. Р. Хайдарова. – Санкт-Петербург, 2013. – 41 с.
18. Хайдеггер, М. Разговор на проселочной дороге [Текст] / М. Хайдеггер. – М. : Высшая школа, 1991. – 192 с.
19. Хайдеггер, М. Слово [Электронный ресурс] / М. Хайдеггер ; в пер. В. В. Бибихина. – Режим доступа: <http://www.bibikhin.ru/slovo> (дата обращения: 13.08.2018).
20. Хубулава, Г. Г. Боль как переживание [Текст] / Г. Г. Хубулава // Смальта. – 2015. – № 1. – С. 48-55.
21. Хубулава, Г. Г. К вопросу о боли как физиологической, онтологической и экзистенциальной категории. Феноменологический подход [Текст] / Г. Г. Хубулава // Биоэтика. – 2017. – № 4. – Т. 2. – С. 25-36.

22. Хубулава, Г. Г. Ребенок-инвалид и общество: взаимоотношения и социализация [Текст] / Г. Г. Хубулава // Ортопедия, травматология и восстановительная хирургия детского возраста. – 2017. – Т. 5. – Вып. 3. – С. 66-73.
23. Шестерикова, О. А. Трансформация медицинского дискурса в современной европейской культуре [Текст] : автореф. дис ... канд. филос. наук / Шестерикова О. А. – Санкт-Петербург, 2014. – 24 с.
24. Шихов, Г. Л. Боль: лингвофилософский аспект [Текст] / Г. Л. Шихов // Вестник Омского университета. Философия. – 2012. – № 3. – С. 83-84.
25. Eisenberger, N. I. Does rejection hurt? An fMRI study of social exclusion [Text] / N. I. Eisenberger, M. D. Lieberman, K. D. Williams // Science. – 2003. – Т. 302. – №. 5643. – P. 290-292.

ГЛАВА 3. Феноменология повседневности

3.1. Современный человек как номад 21 века: дрейф по Интернету (Р. В. Пеннер)

Некоторые артефакты способны определить специфику исторической эпохи и существенно повлиять на сознание человека, сформировать его идентичность. В свое время колесо предопределило становление будущих цивилизаций и повлияло как на бытие оседлых, так и на существование кочующих народов. В девяностые годы таким «колесом» стал персональный компьютер. А в наши дни место колеса занимают мобильные гаджеты, которые вывели кочевника из кавычек (Ф. Гиренко), обозначив его суть и плоть в XXI в.

Поэтому проблемное поле сужается до прорисовки портрета современного номада, в том числе, обоснования его связи с номадами предшествующих эпох, выявления ключевых черт через соотношение с феноменами и артефактами действительности, к коим, прежде всего, следует отнести Интернет и портативную технику.

В исследовательском поле феномен номадизма вышел из рамок монодисциплинарного пространства (антропология и археология) в сферу междисциплинарных и метадисциплинарных исследований. Исходной точкой стала концепция номадологии, проработанная философами-постмодернистами Ж. Делезом и Ф. Гваттари. При погружении фигуры номада в тело Интернета интересной становится психогеографическая позиция мыслителя XX в., художника-авангардиста Г. Дебора. Здесь интересна даже не сама концепция психогеографии, а способ, которым новый географ перемещался по городскому маршруту – дрейф.

С целью понимания того, в каких исследовательских практиках живет сегодня термин «номад», обратимся к данным меж-

дународной реферативной базы Scopus¹. На свой запрос по ключевому слову ‘nomad’ было получено 3347 документов в период с 1908 по 2019 гг. В обозначенной хронологии наибольший интерес к этому термину прозвучал в 2012 г., когда было опубликовано 207 работ, в названии, аннотации или ключевых словах которых присутствовал термин ‘nomad’. В последующие годы интерес к этой теме стал незначительно ослабевать. Так, статистика за последние 3 года демонстрирует, что в 2016 г. было опубликовано 195 работ, в 2017 г. – 196 работ, в 2018 г. – 164 работы. Но следует оговориться, что календарно 2018 г. еще продолжается.

В анализе работ из Scopus с позиции отрасли знания, в которой было проведено исследование и по которой был опубликован материал, на первый взгляд, нет ничего примечательного. 22,9% материалов от общего числа всех публикаций (1265 материалов) в Scopus по ключевому слову ‘nomad’ относятся к циклу социальных наук (Social Sciences), в том числе, это исследования по социологии², политологии³ и менеджменту⁴. 15,8% (874 материала) – к циклу гуманитарных наук (Arts and Humanities). В основном, это статьи по истории⁵, археологии⁶ и антропологии⁷. Вполне логично даже то, что 7,0% работ (384 документа)

¹ Все данные взяты с официального сайта Scopus <https://www.scopus.com/> по состоянию на 24.10.2018.

² Mattalia G., Volpato G., Corvo P., Pieroni A. (2018) Interstitial but Resilient: Nomadic Shepherds in Piedmont (Northwest Italy) Amidst Spatial and Social Marginalization in *Human Ecology* 46(5), pp. 747-757.

³ Carlsen Häggrot M. (2018) The right to vote and nomadic voter enrolment in *Citizenship Studies* 22(7), pp. 725-744.

⁴ Kannisto P. (2018) Travelling like locals: Market resistance in long-term travel in *Tourism Management* 67, pp. 297-306

⁵ di Cosmo N., Hessel A., Leland C., Andreu-Hayles L., Cook E.R. (2018) Environmental stress and steppe nomads: Rethinking the history of the Uyghur Empire (744-840) with Paleoclimate data in *Journal of Interdisciplinary History* 48(4), pp. 439-463.

⁶ Pétursdóttir Þ., Olsen B. (2018) Theory adrift: The matter of archaeological theorizing in *Journal of Social Archaeology* 18(1), pp. 97-117

⁷ Lyailya K., Zaure S., Aigul K., Ainur M., Saule Z. (2018) Spatial orientations of Nomads’ lifestyle and culture in *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities* 10(2), pp. 27-39

опубликовано в цикле исследований окружающей среды (Environmental Studies)¹ и 6,5% (356 документов) в работах по исследованию планет (Earth and Planetary Sciences)². Выбывающими из рамок тематики кажутся следующие направления: 8% (444 материала) – медицина (Medicine)³; 7,1% (390 документов) – инжиниринг (Engineering)⁴ и 5,4% (297 материалов) – компьютерные исследования (Computer Sciences)⁵.

Но самые интересные результаты были выявлены при анализе авторов и организаций, с которыми аффилированы эти авторы. Так, тройку авторов с наибольшим количеством публикаций по заданной тематике составили физики-ядерщики Р. Петти, Д. Отiero и М. Бальдо-Сеолин с 36, 34 и 34 публикациями соответственно. Более того, все три автора прямо или косвенно связаны с Европейской организацией ядерных исследований (European Organization for Nuclear Research).

Проведенный анализ продемонстрировал то, что на данный момент проблематика номадизма принципиально размыта. Возможно, ключевой причиной этого стала нечеткость терминологических границ. С одной стороны, номад покинул бывшее материнским поле антропологических и археологических исследований. Но с другой стороны, этот термин, наверное, слишком быстро перекочевал в поле междисциплинарных исследований (технические и компьютерные науки), не успев очертить грани-

¹ Li L., Tietze D.T., Fritz A., Bürgi M., Storch I. (2018) Rewilding cultural landscape potentially puts both avian diversity and endemism at risk: A Tibetan Plateau case study in *Biological Conservation* 224, pp. 75-86

² Etiope G. (2018) Understanding the origin of methane on Mars through isotopic and molecular data from the ExoMars orbiter in *Planetary and Space Science* 159, pp. 93-96

³ Ag Ahmed M.A., Hamelin-Brabant L., Gagnon M.P. (2018) Sociocultural determinants of nomadic women's utilization of assisted childbirth in Gossi, Mali: A qualitative study in *BMC Pregnancy and Childbirth* 18(1), 388

⁴ Apak K. (2018) Traditional Wall Construction Technology of the Ottoman Empire in Relation to the Seismic Resistance of Bath Structures in the Marmara Region in *RILEM Bookseries* 18, pp. 250-258.

⁵ Bergamo O. (2019) Surface and curves: A dialogue between nature and structural analysis in *Advances in Intelligent Systems and Computing* 809, pp. 173-183.

цы своих сущностных характеристик, не обозначив своего места в метадисциплинарном исследовании. Таким метадисциплинарным полем для изучения феномена номадизма и фигуры современного номада, на наш взгляд, может стать философия.

Современные философы все чаще обращаются к фигуре кочевника. Если Ж. Делез и Ф. Гваттари в свое время манифестировали закат оседлых цивилизаций, то мыслители XX-XXI вв. все чаще задаются вопросом о том, как человеку существовать в ту эпоху, когда закат старых цивилизаций состоялся, а рассвета новых еще не произошло.

Отсюда особый интерес вызывают работы некоторых авторов. Например, наверное, сами того не подозревая, поле номадической проблематики расчертили отечественные философы-антропологи Ф. Гиренок и Б. Марков; один со своим анализом пата, выведшим кочевника из некогда присущих ему кавычкам; другой – с анализом постсоветской России и обращением к феномену бездомности нового россиянина. Иной акцент в проблематике выставляет французский футуролог Ж. Аттали при обращении к номадическим предметам. Г. Башляр в своей топологии расчерчивает пространство, по которому движется номад. Современные философы З. Бауман, А. Секацкий и А. Шляков обозначают предшествующие бытийные конструкции в движении номада досовременной эпохи. А черты современной эпохи взяты из работ М. Кастельса и М. Маклюэна, изучивших новые медиа.

Таким образом, в границах предметной проблематики вырисовывается фигура нового номада, его связь с предшествующими номадическими типами и его черты, на становление которых оказали влияние феномены и артефакты современности.

Наше исследование опирается на общетеоретическую методологическую базу: анализ и синтез (прежде всего, при работе с данными из базы данных Scopus), историко-сравнительный метод и компаративный подход при работе с номадическими типами, диалектический метод при осмыслении фигуры номада через ее противоположность – фигуру агрота¹, а также в пони-

¹ В статье «Номадизм и Агротизм. К постановке проблемы» А. Шляков противопоставляет номаду фигуру агрота по следующим параметрам:

мании дома в противоположности экзистенции¹. В осмыслении предшествующих современному номадических типов и при определении черт нового номада особую важность представляет метод экстраполяции.

Теоретическую базу исследования составляют работы, обозначающие суть номадизма и причины его становления в современной ситуации.

В философии постмодернизма понятие номадизма связано с движением, становлением, интенсивностью. А. Шляков по этому поводу пишет: «Кочевник обладает территорией: он продвигается от пункта к пункту, не пропуская ни одного. Пункты, очерчивающие маршрут, сами принадлежат этому маршруту, тогда как для оседлого жителя именно пункты задают маршрут»². Остов цитаты составляет идея о том, что связь номада (кочевника) с движением не является специфической, ведь и представитель оседлой цивилизации тоже движется. Особенность

Топос агрота репрезентируется в фигуре Каина-землепашца; это весомость, мудрость и пример, ориентация на созидать, достигать и повторять, это окультуривание природы и стремление к покою и равновесию; это процесс сжатия; человек-растение; это становление дома как начала и конца любого движения;

Топос номада репрезентируется в фигуре Авеля-пастуха; это сила, статус, престиж; возможность оспаривать; ориентация на случайность; растворение в природе, движение и расширение; человек-зверь.

Шляков А. В. Номадизм и Агротизм. К постановке проблемы // Человек. 2016. № 1. С. 30-35.

¹ Вот дом, а вот – экзистенция. И экзистенция отделяет человека от дома. Она гонит его за порог быта оседлых, к тому, что на обратной стороне мира. К его лицевой части. К кочевникам. Гонит и сбивает в стадо. В кочевое тело экзистенции. Но оседлость не знак, указывающий на кочевника. Она становится означаемым в патовом пространстве. На поверхности целого ... Сознание монады, кочующей по поверхности пата. В нем рационализируется желание коллективных одиночек. Бездомных в доме бытия.

Гиренок Ф. И. Метафизика пата. М.: Лабиринт, 1995. С. 184.

² Шляков А. В. «Бездомность» человека эпохи постмодерна // Традиционная и техногенная цивилизация: проблемы взаимодействия Материалы научно-практической конференции / Тюменский государственный нефтегазовый университет. Тюмень, 2010. С. 360-363.

здесь кроется в том, о *каком* движении идет речь и *что* выступает главным в этом движении. В отличие от оседлого жителя номад совершает движение ради самого движения (или маршрута), он не привязан к конкретной точке в своем маршруте, в его маршруте нет конечной точки. Отсюда поэтическим содержанием наполняется движение и образ дороги, конституируемой этим движением. А. Секацкий, гриот славянин кочевничества, определяет номадизм как опыт иного бытия, где дорога является трансцензором времени, вводит человека в иное состояние сознания. «Номадическая траектория конституируется дорогой, экстраполируемой в вечность, но даже разовый глоток пробного бытия уже пробуждает предчувствие»¹. Это предчувствие только одного, это страх номада остаться одиноким и одновременно с этим осознание, осмысление им своего одиночества. И это чистая экзистенциальная проблематика: движение по чему и почему – по бытию и потому что я вброшен (заброшен) в это бытие; и никто не способен реализовать это движение за меня или разделить тяжесть моего движения; но только в этом движении кристаллизуется тот, кто я есть.

Классики номадологии, Ж. Делез и Ф. Гваттари, противоположность номадизма обозначили как оседлость, имение дома, укоренение в почве. В свою очередь, номадизм – это утрата дома или вообще его отсутствие. По мнению Б. Маркова, бездомность и безродность – это ключевые проблемы современных мегаполисов:

Человек, как слабое и неприспособленное к естественной окружающей среде животное, созревает в искусственной среде обитания. Это место издавна зовется домом, и его границы постоянно расширяются по мере увеличения семьи, племени, этноса, народа. Так называемые имперские нации считали домом весь мир. Древние люди воспринимали Вселенную ... как место жизни и считали, например, океан или небо оболочкой, границей, панцирем, покрывающим Ойкумену. Родина и отечество – это два разных измерения окультуренного места обитания человека. Его можно охарактеризовать как особую теплицу, где в искусственных климатических условиях выращиваются дети.

¹ Секацкий А. К. Книга номада. СПб.: Амфора, 2000. С. 113.

Чем больше заботы и ласки они получают, тем сильнее, умнее и красивее они вырастают. Материнское тепло и дым очага свидетельствуют о наличии теплового центра места обитания. И в имперские фазы развития человечества на улицах городов горел священный огонь, как символическое выражение отечества. Для существования и процветания людей необходима не только физическая (стены), физиологическая (тепло и пища), психологическая (симпатия), но и символическая иммунная система, ограждающая вскормленных в искусственных условиях индивидов от опасных воздействий чужого¹

В позиции Б. Маркова дом – это место самоидентификации человека. С утратой этого места человек не лишается себя, он теряет себя. Вместо питающей его силы иммунной системы он получает пустоту и холод внешнего пространства. Идея даже не в том, что в связи с объективными историческими событиями (в примере Б. Маркова это распад Советского Союза) стены родного дома заменяются на холодные плиты высоток мегаполиса; а в том, что якобы сохранилась теплота отечества, мерцающая в симулякре родины. Эту идею Б. Маркова продолжил Ф. Гиренок:

Эпоха оседлого человечества прошла и стала прошлой. Этого не понял Хайдеггер, который тосковал по крестьянским башмакам. Эпоха прошла, но что-то от нее осталось. Например, национальное государство. Или родина. Ведь что такое родина? Место, где ты родился, где живет твоя родня. Народ без родины засыхает в своем уродстве. Но все дикие не знают родины. Это Иваны, не помнящие родства. У них нет нации, нет дома отца, то есть нет отечества, того, что вырастает само по себе. Пролетанты конструктивны в сооружении конструкций и деконструкций. Конструкция делается в горизонте поддельного. Сделанное не вечно, хотя оно и не умирает. Конструкция, как раковина, которую покинул моллюск, подлежит деструкции. Из костной конструкции убегает живое. Куда? В изначально живое, в поря-

¹ Марков Б. В. Бездомность человека в постсоветском пространстве // Человек постсоветского пространства: сборник материалов конференции / под ред. В. В. Парцвания; Санкт-Петербургское философское общество. 2005. Вып. 3. С. 324-350.

дочность быта бытия. Быт болен кочевниками. Но живое вечно, хотя оно и умирает¹

В обеих позициях просвечивается идея тотального: на смену процветавшей эпохи оседлости («золотой век») пришло время кочующих; иных вариантов быть не могло. Что происходит с новым номадом, когда вместо родного дома он получает симулякры, когда он утратил кров и род и рискует растерять самого себя.

Позиция Ж. Аттали на этом фоне выглядит весьма оптимистично. Артефакты способны сформировать сущность эпохи. Сущность настоящего, в его видении, создают кочевые предметы. Кочевые предметы, вторгаясь в нашу жизнь, несут целую вселенную товаров, которые на первый взгляд находятся в полном беспорядке и не связаны друг с другом. Но на самом деле они объединены одним направляющим принципом: все они созданы для манипуляции информацией – образами, формами, звуками, причем делают это на громадных скоростях, трансформируют услуги, оказываемые вам другими людьми, в предметы, одновременно полезные и портативные, производимые в ходе индустриального процесса ... Я выбрал слово «номад» вполне намеренно. Это понятие, по моему мнению, не только отлично характеризует будущие предметы, но это еще и ключевой термин для обозначения культуры потребления и определения стиля жизни в будущем тысячелетии².

При сопоставлении позиции Ж. Аттали с современной ситуацией можно подивиться прогностической точностью футуролога. Современный человек и в самом деле живет в так называемом окружении кочевых товаров: от смартфона и портативного компьютера до личного автомобиля и дома на колесах. И, кажется, что в этом прогнозе мы уцепились за то, что как утраченное оплакивают отечественные философы. Но все, что мы получаем у Ж. Аттали, это еще более страшный прогноз: «Можно предположить, что в конце такой культурной мутации и сам человек превратится в кочевой предмет. Со вставленными в не-

¹ Гиренок Ф. И. Метафизика пата. М.: Лабиринт, 1995. С. 85.

² Аттали Ж. На пороге нового тысячелетия. М.: Международные отношения, 1993. С. 151.

го искусственными органами он станет и сам искусственным существом, которое можно будет купить или продать, как любой другой предмет или товар. Фантастика?»¹ В дискурсе самого Ж. Аттали, где все продается, доказав свою эффективность, представленный прогноз не кажется фантастическим. Более того, не кажется он и страшным, ведь по факту человек (если подобное понятие в этом контексте еще приемлемо), усовершенствовав себя искусственными органами, только поднимет свою продажную стоимость, на которую сможет приобрести еще большее количество вращающихся вокруг него кочевых товаров.

Утвердившись в позиции о том, что современный человек реализует номадическое движение, и, согласившись с тем, что кочевые товары инициируют и определяют характер этого движения, зададимся последним вопросом из теоретической базы: о каком движении идет речь. В этом вопросе исследование обращается к психогеографическим разработкам Г. Дебора и теории дрейфа как способу перемещения по городской среде. «Дрейф – это практика чувственной миграции путем быстрого перемещения по различным атмосферам»². Иными словами, современный номад не плавно движется по сформированному маршруту, а дрейфует на нем; он составляет маршрут на городской местности и свободно перемещается, «управляя психогеографической динамикой за счет осознания и учета предоставляемых ею возможностей (экология города)»³.

Ключевым результатом исследования становится обозначение фигуры номада XXI в. как дрейфующего по Интернету. Этот тип номада осуществляет движение, впрочем, как и номады предшествующих эпох. Но это качественно иное движение. Чтобы определить его принципиальное отличие, обратимся к З. Бауману, осмысляющему феномен номадизма в эпоху пост-модерна.

По З. Бауману, характер эпохи задает характер движения номада: ... если проблема идентичности эпохи модерна заключалась в том, как построить идентичность и сохранить ее це-

¹ Там же. С. 186.

² Дебор Г. Психогеография. М.: Ад Маргинем, 2017. С. 80.

³ Там же. С. 20.

лостность и стабильность, то проблема постмодерна прежде всего в том, как избежать фиксации и сохранить свободу выбора. В отношении идентичности, как и многого другого, ключевым словом модерна было «создание», ключевое понятие постмодерна – вторичное использование. Кроме того, можно сказать, что если материальным носителем модерна была фотобумага, то носителем постмодерна стала видеокассета с магнитной лентой (запись можно прекрасно стирать и перезаписывать). Если в новые времена главной заботой в связи с идентичностью была забота о долговечности, то сегодня заботятся о том, как уклониться от обязанностей. Модерн строился из бетона и стали. Постмодерн – из вырожденной органики – пластмассы¹.

Именно поиск идентичности предопределяет характер движения. Актор эпохи модерна искал целостности, а постмодерна – увлекающей свободы. Это привело к тому, что номад XXI в. искомую свободу имеет, но не всегда способен найти точку сборки самого себя. Прежде формирования характеристик нового номада, обозначим черты номадов предшествующих эпох: домодерна, модерна и постмодерна (таб. 1).

Таблица 1

№ п/п	Эпоха	Имя номада	Определение номада	Характеристики номада
1	Домодерн	Кочевник	В поисках ресурсов	1. Ведет скотоводческую деятельность. 2. Находится в поисках пастбищ и иных природных ресурсов. 3. Проявляет агрессию к оседлым народам с целью завоевания их ресурсной базы.

¹ Бауман З. От паломника к туристу // Социологический журнал. 1995. Т. 0. № 4. С. 133-154.

2	Модерн	Паломник	Движимый провидением	<p>1. Не имеет истинного места – оно всегда в некотором удалении в пространстве и времени; он находится там, где зазор между тем, чего нужно достичь, и тем, что достигнуто.</p> <p>2. Ему важны только улицы, а не дома, потому что дома искушают возможностью отдохнуть, расслабиться и забыть о назначении.</p> <p>3. Не просто идет, а куда-то направляется, осуществляет целенаправленное движение.</p>
3	Модерн	Бродяга	Безместный	<p>1. Не знает, куда двинется дальше, и не имеет путевой карты, так как его маршрут складывается по кусочкам.</p> <p>2. В любом месте он может сделать привал, но никогда не знает, надолго ли задержится.</p> <p>3. Везде является чужим; нигде не будет «здешним», «местным», «пустившим корни в землю».</p>
4	Постмодерн	Фланер	Эстет	<p>1. Находится постоянно в толпе, но не принадлежит ей.</p> <p>2. Не встречается с Другим, а реализует как бы случайные пересечения без взаимных влияний.</p> <p>3. Прядет истории других людей из увиденных фрагментов жизней других людей без последствий; играет в сценариста и режиссера там, где узкие улочки Европы превратились в театральную сцену.</p>
5	Постмодерн	Турист	Наслаждающийся	<p>1. Хочет погружения в незнакомую, экзотическую атмосферу, но при условии, что от этой атмосферы можно будет избавиться в любой момент.</p> <p>2. Выбирает безопасные места для своих туристических</p>

				вылазок. 3. Его мир целиком структурируется по эстетическим критериям.
6	Постмодерн	Игрок	В поисках приятной жизни	1. Взрослый полностью окунается в игру так, как это делают дети. 2. Видит Другого прежде всего как объект эстетической, а не моральной оценки; индивидуальная автономия выше моральных обязанностей. 3. Находится в поисках ведения приятной жизни; в этом дискурсе государство обязано предоставлять своим гражданам средства, которые считаются необходимыми для ведения такой жизни.

Номады предшествующих эпох, как и артефакты настоящего, повлияли на формирование номада современной эпохи. Это обезличенная (или имеющая кодовое имя – ник) единица, плавающая по потокам и сгусткам информации. Номад XXI в. дрейфует по Интернету, что подобно прогулке по доменам. Информация некоторых доменов привлекает его больше, поэтому на одном домене он может задержаться на минуту, час и даже сутки.

Интернет для номада есть информационное море, в котором либо распадается, тонет еще не оформившаяся идентичность, либо происходит созидание человеком самого себя, реализуется встреча с собой и обретается искомое Я.

Как и у номадов предшествующих эпох, у номада XXI есть особенные черты. К ним можно отнести:

1. Непривязанность к месту. Из внешних связей остался только IP-адрес, который способен определить страну, Интернет-провайдера и населенный пункт. Но уже сегодня многие сервисы, анонимайзеры, позволяют скрыть реальный IP.

2. Сам пользователь в сети не зафиксирован одним именем; количество имен (вернее, ников) не имеет ограничений; за каждым новым именем может скрываться иная идентичность. Это порождает феномен плавающей идентичности.

Обе характеристики указывают на анонимность номада в Интернете. Если обратиться к ставшей классической сюжетной линии научно-фантастического боевика Э. и Л. Вачовски «Матрица» (The Matrix, 1999), то вначале фильма протагонист ведет двойную жизнь с разными именами и разной судьбой. И жизнь, кажущаяся виртуальной, становится реальной.

3. Путешествие по доменам открывает для пользователя сети возможности путешествий к иным социальным группам, культурам и даже языкам, странам. Это расширяет кругозор номада, раскрывает рамки его мировоззрения.

4. Сегодня Интернет не есть только развлечения за фиксированную плату; это возможность заработка и связанным с ним финансового и профессионального роста.

5. В свою очередь, погружение в медийный контент Интернета, тем более, в тело видеоигр, стирает в сознании пользователя границы между реальным и виртуальным. С одной стороны, это открывает для номада потенцию презентовать самому себе и внешнему миру некоего идеального Я, того, кем он не является, но кем желает быть. С другой стороны, это создает новые угрозы идентичности (сознание человека) и его аутентичности (его поведение).

6. Перефразируя М. Маклюэна, можно сказать, что механическая эпоха расширила тело человека в пространстве, а электричество и Интернет расширили до вселенских масштабов центральную нервную систему и упразднили пространство и время¹. Иными словами, посредством электричества и Интернета номад преодолел те барьеры, что раньше казались непреодолимыми: длительность дневного света, предопределяющего длину рабочего времени; положение тела в пространстве и во времени, полагавшего статику сознания (что непосредственно представлено моему взору, то и осмысляю); наконец, барьеры в коммуникации. Так, сегодня вне зависимости от нахождения своего тела на карте земного шара (главное, чтобы были электричество и Интернет) номад потенциально открыт всему миру и даже Вселенной (хотя Вселенная не отвечает подобной открытостью).

¹ Маклюэн М. Понимание медиа. Внешние расширения человека. М.: Канон+, 2003. С. 8.

7. Интернет, созданный для реализации свободной коммуникации между отдельными людьми и социальными группами, способствует формированию меритократических групп, двигающих экономику, культуру и технологии¹. Существование меритократических групп в Интернете не подвержено консервативным законам, по которым существуют «реальные» социальные группы. Поэтому новый номад может осуществить свободный вход в одну из этих групп (или создать свою группу) и такой же выход из группы. Само участие (присутствие) в группе предопределяет активность номада и формирование им ответственной позиции за совершенные действия.

3. Бауман, опираясь на работы Дж. Шварца, различил тоску по дому и ностальгическую грусть. Если последняя ориентирована в прошлое, то первая – это настоящая потребность настоящего, желание признать границы своими и принадлежать им. «Тоска по дому – это мечта о том, чтобы при(над)лежать месту, мечта не просто быть “в”, но быть “из”»². Различение *в* и *из* предлагает инаково взглянуть на феномены утраты корней (по М. Хайдеггеру) и потери дома (по Ф. Гренку и Б. Маркову). С одной стороны, прописка в паспорте и физические стены квартирки не выступают гарантом того, что у Я есть дом; но с другой стороны, нахождение в движении, перемещении и становлении без явной привязки к физическому месту не утверждает того, что у номада нет дома. Номадизм как оппозиция оседлости с необходимостью не противостоит и укоренности, так же как и оседлость не тождественна прорастанию корней.

Снятие противоречия между номадизмом и укоренением может указать на одну из целевых установок движения. Ведь человек всегда движется не только *как*, но и *почему*. Возможно, в движении номад ищет самого себя, находится в обнаружении того *из*, что может выступить искомой точкой сборки.

Как показали результаты проведенного теоретического исследования, эпоха постмодерна обозначила переход от реаль-

¹ Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе. Екатеринбург: У-Фактория, 2004.

² Бауман З. От паломника к туристу // Социологический журнал. 1995. Т. 0. № 4. С. 133-154.

ного к симулятивному. В мире симулякров номад находится в поиске сиюминутного удовольствия; он эстет, жаждущий наслаждения в окружающем и требующий этого наслаждения у Другого. Интернет еще в большей степени повлиял на слияние реального и не-реального, размытие рамок между, а главное – на осмысление (вернее, отсутствие этого осмысления) номадом этих рамок. Вместе с тем, именно Интернет кроет в себе ростки спасительного. Как у М. Хайдеггера, задавшего вопрос о технике: «Чем ближе мы подходим к опасности, тем ярче начинают светиться пути к спасительному, тем более вопрошающими мы становимся»¹. Окунувшись в поток информации Интернета, новый номад не растворился в нем, но, как кажется, пока и не нашел себя. Отсюда вытекают два важных вопроса: возможно ли найти себя в Интернете? И если такая возможность есть, какой будет дорога к самому себе: через меритократическую элиту, расширение своего сознания или свободное блуждание по доменам.

Представленное исследование не дает ответы на многие вопросы. Но оно вырисовывает проблему и обозначает зачатки спасительного, которые, следуя канонам философии, возвращают нас к мысли, вопрошанию. Это исследование формулирует тематику будущих работ: на основе качественного и количественного изучения живого (мыслящего, чувствующего, сознающего свое движение) номада, дрейфующего по Интернету, поработать гипотезу, согласно которой номадическое движение есть тоска по дому и поиск своей точки *из*.

Исследование ставит проблему номадизма. В постановке проблемы важное место занимает понимание того, о чем идет речь. Ведь когда мы говорим о номаде, за сухим термином стоит реальный человек. Но даже это простое определение разрушается при использовании термина «номад» во многих дисциплинарных практиках: от медицины и аграрных наук, до инжиниринга и астрономии.

В свою очередь, ясность терминологии высвечивает проблематику современной ситуации времени, утверждает необхо-

¹ Хайдеггер М. Вопрос о технике из *Время и бытие* (статьи и выступления). М.: Республика, 1993. С. 347.

димось исследование номада по той простой причине, что сама реальность делает из нас номадов.

К началу XXI в. человек достиг многого – он подчинил влиянию своей мысли и своего тела землю, воду и даже воздух, он преодолел силу земного притяжения и стремится выйти за границы Солнечной системы. Кажется, не достиг он одного – понимания самого себя. И это неудивительно постольку, поскольку в постижении себя важно не только знание поверхности, но и проникновение вглубь. Вместе с тем, с каждой новой эпохой человек продолжает проецировать изучение предметов внешнего мира на осмысления себя, что предопределяет лишь скольжение по поверхности своего Я.

С новым временем изменился портрет оседлого человека, меняется портрет кочующего. Противостояние между ними и между цивилизациями, ими созданными, происходило всегда. Непонятно только, кто выиграл это противостояние, и обрел ли выигравший искомую идентичность. На смену дикому кочевнику пришли паломник и бродяга, их сменили фланер, турист и игрок, сегодня это пользователь Интернета. Каждый из них обладает чертами, принципиально отличающими его от других; но все они разделяют общий номадический принцип – движение как становление, выход за границы своего Я (трансцендирование) с целью возвращения в самого себя.

В конце обратимся к тем строкам, что в свое время поразили М. Хайдеггера своей силой:

Но где опасность, там вырастает
И спасительное¹

Спасительное не в том, какую форму внешнего бытия реализует человек, осядет ли он в конкретной точке или продолжит свое движение. Спасительное в том, как близко человек способен подойти к опасности; и в том, что он сделает дальше, подойдя к опасности вплотную. Чтобы сегодня не растворится в потоке информации и не встать в один ряд с «кочующими» то-

¹ Гельдерлин Ф. Патмос. URL: <http://magazines.russ.ru/bereg/2009/25/ge22.html>.

варами, человек должен научиться *быть человеком*; уметь не столько *действовать* в этом скороизменяющемся мире, сколько *думать*; думать не столько о том, *как*, но и *что есть*.

1. Аттали, Ж. На пороге нового тысячелетия [Текст] / Ж. Аттали. – М. : Международные отношения, 1993.
2. Бауман, З. От паломника к туристу [Текст] / З. Бауман // Социологический журнал. – 1995. – Т. 0. – № 4. – С. 133-154.
3. Гельдерлин, Ф. Патмос [Электронный ресурс] / Ф. Гельдерлин. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/bereg/2009/25/ge22.html>.
4. Гиренок, Ф. И. Метафизика пата [Текст] / Ф. И. Гиренок. – М. : Лабиринт, 1995.
5. Дебор, Г. Психогеография [Текст] / Г. Дебор. – М. : Ад Маргинем, 2017.
6. Кастельс, М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе [Текст] / М. Кастельс. – Екатеринбург : У-Фактория, 2004.
7. Маклюэн, М. Понимание медиа. Внешние расширения человека [Текст] / М. Маклюэн. – М. : Канон+, 2003.
8. Марков, Б. В. Бездомность человека в постсоветском пространстве [Текст] / Б. В. Марков // Человек постсоветского пространства : сборник материалов конференции / под ред. В. В. Парцвания ; Санкт-Петербургское философское общество. – 2005. – Вып. 3. – С. 324-350.
9. Секацкий, А. К. Книга номада [Текст] / А. К. Секацкий. – СПб. : Амфора, 2000.
10. Хайдеггер, М. Вопрос о технике / Время и бытие (статьи и выступления) [Текст] / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993.
11. Шляков, А. В. «Бездомность» человека эпохи постмодерна [Текст] / А. В. Шляков // Традиционная и техногенная цивилизация: проблемы взаимодействия : материалы научно-практической конференции / Тюменский государственный нефтегазовый университет. – Тюмень, 2010. – С. 360-363.
12. Шляков, А. В. Номадизм и Агротизм. К постановке проблемы [Текст] / А. В. Шляков // Человек. – 2016. – № 1. – С. 30-35.

13. Ag Ahmed, M. A. (2018) Sociocultural determinants of nomadic women's utilization of assisted childbirth in Gossi, Mali: A qualitative study [Text] / M. A. Ag Ahmed, L. Hamelin-Brabant, M. P. Gagnon // *BMC Pregnancy and Childbirth*. – 2018. – № 18 (1). – P. 388.
14. Apak, K. Traditional Wall Construction Technology of the Ottoman Empire in Relation to the Seismic Resistance of Bath Structures in the Marmara Region [Text] / K. Apak // *RILEM Bookseries*. – 2018. – № 18. – P. 250-258.
15. Bergamo, O. Surface and curves: A dialogue between nature and structural analysis [Text] / O. Bergamo // *Advances in Intelligent Systems and Computing*. – 2018. – № 809. – P. 173-183.
16. Carlsen, Häggrot M. The right to vote and nomadic voter enrolment [Text] / Häggrot M. Carlsen // *Citizenship Studies*. – 2018. – № 22 (7). – P. 725-744.
17. di Cosmo, N. Environmental stress and steppe nomads: Rethinking the history of the Uyghur Empire (744-840) with Paleoclimate data [Text] / N. di Cosmo, A. Hessel, C. Leland, L. Andreu-Hayles, E. R. Cook // *Journal of Interdisciplinary History*. – 2018. – № 48 (4). – P. 439-463.
18. Etiopie, G. (2018) Understanding the origin of methane on Mars through isotopic and molecular data from the ExoMars orbiter [Text] / G. Etiopie // *Planetary and Space Science*. – 2018. – № 159. – P. 93-96.
19. Kannisto, P. Travelling like locals: Market resistance in long-term travel [Text] / P. Kannisto // *Tourism Management*. – 2018. – № 67. – P. 297-306.
20. Li, L. Rewilding cultural landscape potentially puts both avian diversity and endemism at risk: A Tibetan Plateau case study [Text] / L. Li, D. T. Tietze, A. Fritz, M. Bürgi, I. Storch // *Biological Conservation*. – 2018. – № 224. – P. 75-86.
21. Lyailya, K. Spatial orientations of Nomads' lifestyle and culture [Text] / K. Lyailya, S. Zaure, K. Aigul, M. Ainur, Z. Saule // *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities*. – 2018. – № 10 (2). – P. 27-39.
22. Mattalia, G. Interstitial but Resilient: Nomadic Shepherds in Piedmont (Northwest Italy) Amidst Spatial and Social Marginalization [Text] / G. Mattalia, G. Volpato, P. Corvo, A. Pieroni // *Human Ecology*. – 2018. – № 46 (5). – P. 747-757.

23. Pétursdóttir, Þ. (2018) Theory adrift: The matter of archaeological theorizing [Text] / Þ. Pétursdóttir, B. Olsen // Journal of Social Archaeology. – 2018. – № 18 (1). – P. 97-117.

3.2. Игра как форсайт и трансгрессия бытия человека (Л. А. Беляева, О. Н. Новикова)

Аксиологический сдвиг в культуре постмодерна, породивший хаос и неопределенность бытия человека, способствовал формированию нового статуса игры как форсайт-технологии, формирующей будущее человека, где неопределенность жизненных стратегий раскрывается в творческом многообразии возможных вариантов жизненных сценариев. Рассмотрение игры как особой форсайт-технологии еще не являлось предметом специального исследования в нашей литературе. Однако аксиологический сдвиг в культуре постмодерна и развитие новой методологии научного познания позволяют с позиций системно-синергетической и герменевтической методологии исследовать игру как специфическую форсайт-технологии. Толкование игры как специфической формы форсайта выводит нас на понимание игры как трансгрессии бытия человека, формы овладения временем человеческого бытия, дает новое понимание свободы в контексте игровых практик. Результаты исследования дают возможность объяснить возникновение инновационных процессов в социокультурной динамике, порождающих игровую индустрию и связанную с ней перспективу возникновения целого ряда новых профессий. Огромное значение игры как форсайта и трансгрессии бытия человека определяет также необходимость развития новой отрасли образовательной деятельности – игропедагогики, разрабатывающей методики использования дидактических, коммуникативных, спортивных и других игр для личностного роста и развития человека.

Одной из социальных технологий, приобретающей сегодня большую популярность в социально-гуманитарном познании является технология форсайта, которая была создана более 30 лет назад на Западе в контексте синергетической методоло-

гии, предметом исследования которой являются сложноорганизованные системы, обладающие способностью к саморазвитию. Синергетика (Г. Хакен, И. Пригожин, Н. Н. Моисеев, Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов) показала, что развитие подобных систем носит нелинейный характер, и в силу этого саморазвивающимся системам нельзя навязывать пути развития, продиктованные прошлым. Эффективное управление саморазвивающимися системами должно осуществляться не из прошлого, а из будущего состояния системы. Отсюда и возникают такие технологии, как разработка сценариев будущего (Г. Кан) и форсайт-технологии, нацеленные на предвидение и разработку шагов по приближению желаемого будущего. Это принципиально меняет характер целеполагания, выбор средств и влияний на ожидаемый (желаемый) результат. Более того, благодаря реализации этих технологий изменяется также характер социокультурной динамики, в которой акценты в управлении сложноорганизованными системами переносятся от прошлого к будущему.

Опираясь на данную характеристику синергетического подхода и технологии форсайта, можно сделать предположение о том, что одной из важнейших и широко распространенных в культуре разновидностей форсайт-технологий является игра, что позволяет, на наш взгляд, раскрыть специфические особенности игры в контексте данной методологии, ускользавшие ранее от пристального внимания исследователей.

Прежде всего следует отметить, что игра как феномен человеческого бытия и культуры служит объектом исследования многих наук, таких как психология, педагогика, культурология, философия, но несмотря на это, проблема понимания игры остается открытой. Возможно, игра содержит в себе тайну, созвучную с тайной самого человека, о которой очень поэтично говорил Ф. М. Достоевский. Он считал, что человек есть тайна, и сколько бы времени вы не потратили на ее разгадывание, не думайте, что потеряли его напрасно. То же самое касается и игры как феномена человеческого бытия.

Конечно, определенное представление об игре имелось в самые ранние периоды человеческой истории, однако начало разработки общей теории игры было положено Ф. Шиллером и Г. Спенсером. Ф. Шиллер считал, что игра имеет эстетическую

природу и связывал ее с категориями свободы, творчества и наслаждения, видел в ней выражение человеческой сущности. Г. Спенсер, опираясь на теорию эволюции, показал, что игра при-суща не только человеку, но и высшим животным, проистекает из потребности в деятельности и выполняет упражняющую функцию.

Позднее обстоятельная теория игры и ее роли в культуре была создана голландским историком и теоретиком культуры Й. Хейзингой. Он придает категории «игра» универсальный характер и рассматривает ее как всеобщий принцип становления человеческой культуры. В своем фундаментальном труде, посвященном анализу игры как феномена культуры, Хейзинга, суммируя присущие ей признаки, дает следующее определение игры. Он характеризует ее как «действие, протекающее в определенных рамках места, времени и смысла, в обозримом порядке, по добровольно принятым правилам и вне сферы материальной пользы или необходимости. Настроение игры есть отрешенность и воодушевление... Само действие сопровождается чувствами подъема и напряжения и несет с собой радость и разрядку» [20, с. 80]. При этом действие разворачивается либо в форме состязания, в котором следует максимально проявить свои способности, либо как испытание, которое необходимо выдержать, либо как преодоление препятствия.

Философский энциклопедический словарь дает определение термина «игра»: «термин, обозначающий широкий круг деятельности животных и человека, противопоставляемой обычно утилитарно-практической деятельности и характеризующейся переживанием удовольствия от самой деятельности» [16, с. 195].

В другом справочном издании игра определяется как «форма свободного самовыражения человека, которая предполагает реальную открытость миру возможного и разворачивается в виде состязания, либо в виде представления (исполнения, репрезентации) каких-либо ситуаций, смыслов, состояний» [15, с. 110]. Как видим, эти определения заметно отличаются друг от друга, что свидетельствует о сложности, многозначности и многофункциональности игры как феномена человеческого бытия, многообразие ее смыслов и массовом присутствии в повседневности. Не случайно в литературе начала XXI века, посвященной проблематике игры, возникло представление об игроизации бы-

тия человека, которая, по мнению Л. Т. Ретюнских, представляет собой «процесс проникновения различных элементов игрового мира в другие сферы бытия» [13, с. 162]. А согласно позиции С. А. Кравченко, – это «внедрение принципов игры, эвристических элементов в прагматические жизненные стратегии, что позволяет индивидам посредством саморефлексии достаточно эффективно выполнять социальные роли, адаптироваться к «обществу в действии» [9, с. 143].

Более подробный анализ научной литературы по проблеме игры, вышедшей до 1995 года, дается в нашей монографии «Герменевтическое измерение педагогической деятельности», депонированной в Институте научной информации по общественным наукам (ИНИОН, 1994 г.), а также в учебном пособии к спецкурсу «Проблема понимания в педагогической деятельности» [2]. При этом было отмечено, что наиболее распространенным являлся и является деятельностный подход к игре, в рамках которого игра рассматривалась как свободная творческая деятельность, воспроизводящая в обобщенном виде отношение человека к миру и другим людям, результат которой не имеет, как правило, утилитарного значения.

В нашем же исследовании того периода был реализован герменевтический подход к анализу игры, на основе которого игра была представлена как выражение практическо-поведенческой модели понимания ситуации и своего места в ней. В контексте герменевтической методологии было обосновано и показано, что спецификой игровой модели понимания по сравнению с рефлексивной и ценностно-эмпатической моделями, является то, что «понимание ситуации приходит через собственное делание, проживание, бытие в ней. ... В игре происходит перемещение в другое «я», благодаря чему индивид как бы обращается к другому миру – миру возможного, открывается на встречу ему, приобретает способность саморазвития» [2, с. 44].

Развивая представление об игре в данной статье, хотелось бы обратить внимание на категорию «возможного». В этой связи важно отметить, что важнейшей характеристикой игры является открытость миру возможного. Один из ведущих исследователей игры Э. Финк характеризует игру как «способ человеческого общения с возможным и недействительным», что связано

с открытостью и незавершенностью самого человека [17, с. 363]. По поводу возможного Ж. П. Сартр пишет: «Возможное есть то, чего недостает Для-себя, чтобы быть собой...». И далее: «Я проектирую себя к Будущему, чтобы слиться с тем, чего мне недостает, иными словами, с тем, благодаря синтетическому прибавлению чего к моему Настоящему я буду тем, чем я являюсь» [14, с. 155-157]. Следовательно, человек есть прежде всего *замысел, проецирующий себя в будущее*, и проецируя себя в будущее в рамках игры, связывает свое бытие и время. М. Хайдеггер утверждал, что «поскольку бытие и время имеют место только в событии, этому последнему принадлежит та особенность, что им человек, как тот, кто внимает бытию, выстаивая в собственном времени, вынесен в свое собственное существо. Так сбывающийся человек принадлежит событию» [19, с. 405]. Одним из таких событий, которому принадлежит человек в культуре, является игра.

Исходя из сказанного, можно заметить, что одна из особенностей игры, приоткрывающая ее таинственность, многогранность и заманчивость и которой уделялось недостаточное внимание, состоит, на наш взгляд, в том, что она обладает свойствами *форсайта и проективности*, она позволяет человеку, играя с *миром возможного*, овладевать *временем*. Е. Н. Князева и С. П. Курдюмов, отмечая вслед за основателями синергетики Г. Хакеном и И. Пригожиным нелинейность времени и его множественность, пишут: «Возможное, непроявленное в бытии богаче существующего, уже проявленного в нем. То, что нереализуемо или, по крайней мере, трудно осуществимо в действительности, можно прокручивать в своем воображении, строя параллельные миры и разворачивая возможные линии событий в них. ... В этой пробе мира непроявленное проявляется, нереализованное существует одновременно с реализованным и может взаимодействовать с ним, виртуальное имеет ту же силу, что и реальное» [8, с. 22-23].

В этой связи, определяя игру как феномен человеческого бытия и культуры, следует отметить, что игра как проба мира представляется нам эмоционально-темпоральной моделью действительности, где важным атрибутом бытия является время, которое стартуя из действительности, уплотняется и насыщается игровыми событиями. Благодаря игровому действию время из-

меняет свои свойства, *становится актом творческой свободы, уплотняющей время экзистенциального бытия человека*. Более того, экзистенциальное время открывает человеку возможности самопознания, движения к собственной самости, освобождения от стереотипов, устаревших идеалов, норм, и правил, любых устойчивых форм существования в культуре, выработанных в прошлом. Мы согласны с суждением О. В. Пашенко, которая пишет: «Экзистенциальное время – это пространство свободы, в котором человек волен выбирать себе дорогу» [12, с. 13]. В продолжение сказанного, рискнем сделать особое замечание. Как известно, игра многими исследователями определяется как свободная творческая деятельность. Но важно понять, в чем привлекательность свободы в игре, только ли ее необходимость для творчества? Возможно, таинство большой привлекательности игры как раз и состоит в том, что это пространство свободы, *которая не накладывает на человека ответственности*. Именно ответственность является причиной «бегства человека от свободы» (Э. Фромм), а в игре, даже при наличии правил, человек чувствует себя свободным, так как участие в игре добровольно, игр по принуждению не бывает, и, кроме того, есть возможность в любой момент выйти из нее без всяких обязательств. При этом свобода в игре носит синтетический характер, являясь одновременно «свободой от» и «свободой для», объединяя *свободу от реальности и свободу для творческой самореализации, как в настоящем, так и в будущем*. Свободная игра с миром возможного является, по своей сути, броском в будущее, в котором проявляются все признаки *форсайта*:

- будущее не просто результат влияния прошлого, оно зависит от прилагаемых усилий по его проектированию;

- будущее вариативно и зависит от заинтересованности в будущем состоянии;

- будущее нельзя предсказать достоверно, но можно спроектировать желаемый вариант и способствовать его приближению. Именно будущее открывает человеку множество возможностей, позволяя человеку выйти за пределы настоящего с его ограниченностью. Особенно это важно в условиях нестабильности общества, высокой социокультурной динамики, что характерно для современной эпохи.

Сегодня человек живет в условиях высокой неопределенности и быстрой смены жизненных и профессиональных задач. В этих условиях игра становится доступным и эффективным способом преодоления ценностного и информационного хаоса бытия и выстраивания модели своего будущего состояния. Игра и выступает способом формирования личностной идентичности на основе разыгрывания социальных ролей и их примерки к собственному «Я» [3, с. 73-82]. В поисках смысла бытия и своего места в нем, Homo Ludens эпохи постмодерна приобретает новую форму идентичности – ролевую идентичность. Отталкиваясь от идеи сходства игры и поэзии, следует сказать, что в игре, как и в поэзии, происходит формирование субъекта, обладающего множественной идентичностью. На примере неоромантической поэзии М. Н. Липовецкий отмечает, что она создает «концепцию субъекта, который реализует несовместимые сценарии и совмещает множественные «я»: вымышленное и литературное соединяется с вполне реальным и повседневным; эти «я» противоречат друг другу, и в то же время они взаимозависимы и неразделимы. Принцип «множественной личности» позволяет выскользнуть из жестко определенных социальных идентичностей, а также из социальных и исторических клеток» [11, с. 16].

В игре нередко реализуются именно эти стремления человека – выскользнуть из неблагоприятных обстоятельств настоящего, рискнуть и выиграть, получить шанс на более благоприятное будущее. В силу этого в кризисные периоды жизни, на этапах дестабилизации общества человек тяготеет к риску, шансу поспорить с фортуной, судьбой, самой жизнью. Отсюда столь широкая мода на игровые практики, связанные с возможностью риска и его благополучного разрешения: виртуальные игры, игровые автоматы, казино, тотализаторы, покер, лотереи, где человек получает столь необходимые эмоции, ассоциируемые с успехом, побуждающие его и в дальнейшем погружаться в стихию неопределенности с надеждой на успех. Достаточно вспомнить о большой востребованности в молодежной среде таких форм проведения досуга, как паркур, дрифт, руфинг, диггерство, сталкинг, сурвивализм, квест и др., где риск, азарт, опасность задают новую систему смыслов и координат человеку.

На схожем основании строится индустрия социальных игр,

пропагандирующих не только преодоление испытаний, получение позитивных эмоций, но и приобретение негативного опыта, даже отвращения к кому-либо или чему-либо. «Фактор страха», «Последний герой», «Битва титанов», «Остаться в живых», «Гонка героев» и др., вот только небольшой перечень социальных игр, где индивид, соревнуясь с другими, стирает границы возможного и невозможного, следуя неким регламентированным правилам, нарушает при этом традиционные устои, нормы, действуя вопреки всем стандартам и этическим координатам. Он часто соглашается на унижения, лишения и трудности, ради получения большого денежного приза, приобретенного не в результате кропотливой трудовой деятельности, а как оплата исполнения конкретной роли.

Современная игровая культура – культура повторений, сериалов, клише и ремейков. Именно игра благодаря своим временным и пространственным возможностям позволяет за короткий период перепробовать, примерить на себя разные роли, освоить эмпирически окружающий мир через уподобление предметам, вещам, объектам окружающей действительности. Симуляции подвержена не только объективная, вещественная реальность, но и сам человек, который становится некой матрицей, носителем определенной программы жизни. Не сформировав у себя чувство целостности и преемственности, современник, постоянно готов к изменениям, самообновлениям, через поиск творческого начала и своего места в мире. В условиях современных компьютерных технологий введение альтернативных сценариев жизни через игровые практики позволяет сместить время и пространство, соединив воедино в поле игры реальное и виртуальное бытие. Виртуальное бытие человека делает его активным в социокультурном и антропологическом смыслах, формируя отношение к жизни как к игре, в которой есть возможность с легкостью изменять ситуации и получать разноплановые ощущения и эмоциональные состояния.

Опора на философско-антропологический и системно-синергетический подходы позволяет сказать, что человек, растворяясь в игровом действии, смещает границы реального бытия, благодаря чему первоначальный смысл замещается, растворяясь в пересечении множества позиций, способов существования. Все

это дает возможность человеку играющему *совершить свой бросок в будущее*, т. е. *свой форсайт*. В игровом моделировании, выстраивая поливариантную жизненную стратегию, человек ориентирован на поиск своего предела, личной трансгрессии, делающей *невозможное возможным*. Индивидуальная трансгрессия становится способом удовлетворения своих недостижимых желаний, актом и формой самореализации и презентации.

Феномен трансгрессии (греч. trans – сквозь, через; gress – движение), как «факт выхода за пределы» (Ж. Батай, Ж. Деррида, М. Фуко), позволяет человеку трансформировать мир с помощью фантастического способа художественного мышления через конструирование сверхъестественных миров [4; 6; 18]. Игра, особенно ролевая и фантазийная, представляет собой не только способ конструирования своей идентичности, но и позволяет с помощью фантазии выстроить несуществующие миры для апробации своих возможностей и своих пределов, т. е. своей трансгрессии. Именно трансгрессивность роднит игру и поэзию, при этом последняя является наиболее яркой формой трансгрессивности. М. Н. Липовецкий пишет, что среди неоромантических ценностей «высший авторитет приобретают те, что связаны с *трансгрессией* – способностью пересекать границы, нарушать правила и идти против ожиданий. Как правило, поэт и поэзия становятся самой впечатляющей реализацией трансгрессии и трансгрессивности – что выражается не только в текстах, но и в житнетворчестве неоромантического автора, утверждающего себя через методичное нарушение культурных и моральных норм (Есенин, Лимонов, Высоцкий, Рыжий» [11, с. 17]. Но это характерно не только для поэзии, рациональная культура именно в мире фантазийной игры стремится изобразить реальный мир измененным, отличным от настоящего. Фантастика, ирреальность нацеливают человека исследовать запретные, табуированные темы, разрешают не соблюдать правила и приемы, нормы и ценностные основания. Так, через освоение, пусть и ирреальных моментов, осмысливается сам реальный мир и осваивается то знакомое и близкое человеку, через странность, «иное», которое меняет реальность, открывая *модус будущего*.

Трансгрессия в контексте игровых практик позволяет человеку преодолеть свои страхи и реализовать желания, форми-

руя представления о мире, где нереальное играет с традицией, противопоставляясь ей или видоизменяя ее. Трансгрессия позволяет человеку быть не тем, что он есть, а *другим, возможным*, и через игровые практики стать некой переменной, множественностью, *гетерогенной перспективностью*. Выбирая свою жизненную игровую стратегию, современник растворяется в игровом формате жизни, но воспринимает его через реальные пределы, в которых решается его судьба, выстраивается его перспектива. При этом трансгрессия может носить как индивидуальный, так и коллективный характер, и в коллективной форме она наиболее заразительна. Так, еще с древности трансгрессивное начало присутствовало во всех ритуальных праздниках, жертвоприношениях и военных действиях, которые традиционно осуществлялись и поддерживались игровыми формами. Полученный опыт игровой трансгрессии позволяет человеку в дальнейшем лучше адаптироваться к социуму, социальной и профессиональной динамике.

В этой связи мы также утверждаем, что игра становится для современника реально-ирреальным способом удовлетворения насущных антропологических потребностей, таких как потребности в свободе и творчестве, коммуникации, обнаружении и привнесении *смысла* в собственное бытие, *понимание своих перспектив*. В нестабильном, хаотичном и динамичном мире игра *становится актом творческой свободы, уплотняющей время экзистенциального бытия человека*. Она превращается в надежный способ достижения полноты бытия, дающей человеку удовлетворение жизнью, в том числе и через понимание своего будущего состояния.

Таким образом, аксиологический сдвиг в современной постмодернистской культуре, породивший хаос и неопределенность бытия человека, формирует новое нелинейное, интерпретативное мышление, нацеленное на множественную идентичность. Стремление к свободе как сущностная черта бытия человека во времени реализуется в игровых практиках, где неопределенность жизненных стратегий преодолевается в творческом многообразии и произвольности возможных вариантов, а игровые практики приобретают значение форсайт-технологий, формирующих будущее человека.

Опираясь на идеи философов постмодернистов и синергетическо-герменевтическое видение проблематики игры, можно утверждать, что современник именно в игровых практиках выстраивает свою жизнь, создает подобие некоего идеального мира, необходимого для преодоления хаоса бытия, как некой стратегии жизни, направленной на идентификацию и самопрезентацию. Он нацелен на самовыражение и самоутверждение собственной значимости через игровую комбинаторику беспредельности человеческого бытия, где индивидуальность представляется как коллаж, мозаичность и фрагментарность. Он постоянно переходит от одного жизненного проекта к другому, адаптируясь к реалиям социума в виде игровой эстетизации своих интеллектуальных и физических сил, стремясь придать свой смысл, значение, системность хаотичному бытию, через интуицию своих перспектив и будущего состояния.

Суть игры в постмодернистском социуме состоит в том, что она направлена на поиск вариантов будущего, своей трансгрессии как осознание своих пределов и своих возможностей. *Игровой форсайт и индивидуальная трансгрессия* становятся способом удовлетворения недостижимых желаний, актом и формой самореализации и презентации человека. А само бытие человека в игре формирует его стратегию жизни, устремленной в будущее.

В силу этого игра как форсайт-технология и трансгрессия бытия человека становится важным феноменом современной культуры, оказывая влияние на все сферы человеческого существования: экономику, политику, образование, что задает перспективу существования целого ряда новых профессий, таких как *игромастер* и *игропедагог*, специалистов по разработке и организации обучающих игр с использованием симуляторов. В сфере образования игровые практики как форсайт-технологии дают возможность более эффективно осваивать учебные предметы, работать с проектами, формировать метакомпетенции учащихся, их системное мышление, творческие способности, развитый эстетический вкус. Этому также способствуют интернет-технологии, позволяющие создавать игровые среды и дополненную реальность в онлайн. Неслучайно в настоящее время осознается необходимость развития такой относительно самостоятельной и специальной отрасли педагогики, как *игропедагогика*.

1. Атлас новых профессий [Текст]. – М. : Сколково: Агентство стратегических инициатив, 2014. – 168 с.
2. Беляева, Л. А. Игра как выражение практическо-поведенческой модели понимания [Текст] / Л. А. Беляева // Проблема понимания в педагогической деятельности: учебное пособие к спецкурсу / Урал. гос. пед. ун-т. – Екатеринбург, 1995. – 74 с.
3. Беляева, Л. А., Игра как способ конструирования личностной идентичности [Текст] / Л. А. Беляева, О. Н. Новикова // Образование и наука. – 2012. – № 5 (94). – С. 73-82.
4. Батай, Ж. Запрет и трансгрессия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vispir.narod.ru/bataj2.htm> (дата обращения: 06.06.2017).
5. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть [Текст] / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
6. Деррида, Ж. Письмо и различие [Текст] / Ж. Деррида ; пер. с франц. А. Гараджи, В. Лапицкого и С. Фокина ; сост. и общая ред. В. Лапицкого. – М. : Академический проект, 2000. – 432 с.
7. Деррида, Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук [Текст] / Ж. Деррида // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму / пер. с франц., сост., вступ. ст. Г. К. Косикова. – М. : ИГ «Прогресс», 2000. – С. 407-420.
8. Князева, Е. Н. Синергетика: Нелинейность времени и ландшафты коэволюции [Текст] / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмова. – М. : КомКнига, 2007. – 272 с.
9. Кравченко, С. А. Игроизация российского общества (к обоснованию новой социологической парадигмы) [Текст] / С. А. Кравченко // Общественные науки и современность. – 2002. – № 6. – С. 143-155.
10. Лиотар, Жан-Франсуа. Состояние постмодерна [Текст] / Жан-Франсуа Лиотар ; пер. с фр. Н. А. Шматко. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 1998. – 160 с.
11. Липовецкий, М. Н. Неоромантизм в русской поэзии XX-XXI веков: смысл и границы понятия [Текст] / М. Н. Липовецкий // Филологический класс. – 2018. – № 1 (51). – С. 13-18.

12. Пашенко, О. В. Будущее как модус антропологического времени в контексте современной культуры [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Пашенко О. В. – Челябинск, 2016. – 22 с.
13. Ретюнских, Л. Т. Философия игры [Текст] / Л. Т. Ретюнских. – М. : Вузовская книга, 2002. – 256 с.
14. Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии [Текст] / Ж. П. Сартр ; пер. с фр. В. И. Колядко. – М. : Республика, 2000. – 639 с.
15. Современная западная философия [Текст]. Словарь. – М., 1991. – 414 с.
16. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – 840 с.
17. Финк, Э. Основные феномены человеческого бытия [Текст] / Э. Финк // Проблема человека в западной философии / сост. П. С. Гуревич ; общ. ред. Ю. Н. Попов. – М. : Прогресс, 1998. – С. 357-402.
18. Фуко, М. О трансгрессии [Текст] / М. Фуко // Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 111-131.
19. Хайдеггер, М. Время и бытие [Текст] : Статьи и выступления : пер. с нем. / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
20. Хейзинга, Й. Homo Ludens. Опыт исследования игрового элемента в культуре [Текст] / Й. Хейзинга // Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991. – 366 с.

3.3. Homo Mobiludens: феноменология современных игровых практик (Л. А. Беляева, О. Н. Новикова)

Все возрастающая роль современных игровых практик и их проникновение во все сферы современной культуры обуславливают необходимость исследования проблемы человека в контексте его игровой деятельности. Сегодня важно осознать, чем Homo Ludens эпохи постмодерна отличается от Homo Ludens, описанного Й. Хейзингой в его знаменитом труде, вышедшем в 1938 году [22, с. 80].

В отличие от И. Канта, Ф. Шиллера и Г. Спенсера, положивших начало разработки теории игры, Хёйзинга придает категории «игра» универсальный характер и рассматривает ее как всеобщий принцип становления человеческой культуры. Однако, рассматривая взаимосвязь игры и поэзии, Хёйзинга высказывает предположение о том, что «... в то время как религия, философия, право, война и политика в высокоорганизованных формах общества, по всей видимости, теряют постепенно контакт с игрой ... – поэтическое творчество, родившееся в сфере игры, по-прежнему чувствует себя в ней как дома» [22, с. 69], придавая игре несерьезный характер. Вот с этими идеями Й. Хейзинги о несерьезности игры и ее убывающем значении для различных сфер человеческой жизни, обращаясь к новому историческому и культурному контексту, хотелось бы не согласиться. Благодаря распространению интернета, игра как феномен человеческого бытия приобретает настолько массовый характер, проникая во все сферы человеческого бытия, что становится одним из важнейших его экзистенциалов. В нашу динамичную эпоху, эпоху стремительных социальных и культурных перемен, игра превращается в особенно востребованный способ понимания ситуации бытия, своего места в ней и своего Я [5].

Современник не мыслит свою жизнь без гаджета, мобильного, интернета. Он из человека играющего *Homo Ludens* трансформируется в человека *Homo mobilis* (А. В. Головнев), живущего благодаря информационным технологиям (связи, транспорта, информации), изменившим его способы и формы активности. Человек не стал менее активен, но он меньше двигается, ведя малоподвижный образ жизни. Он играет в движение через современный музыкальный ритм, пристрастие к кинофильмам, со стремительно меняющимся клиповым монтажом. «Гуляя» по сайтам, он удовлетворяет извечную тягу к новизне, впечатлениям, смене обстоятельств и ситуаций. Он вживается в двойственность пространства (столь характерную для игровых ситуаций), когда все происходящее воспринимается одновременно реально-нереальным. Личное общение, все больше замещается виртуальным контентом, публикацией, обладающей естественной способностью к тиражированию (твитнуть, рассказать друзьям, поделиться в группе и т. д.). В этой связи можно

утверждать, что в эпоху постмодерна формируется новый тип человека играющего – *Homo mobiludens* (термин наш – Л. Б., О. Н.), для которого виртуальная реальность становится упрощенной формой реальной жизни, а технические и технологические возможности создают эффект присутствия. У пользователя сети формируется представление об обратимости любого жизненного процесса, возможности поливариантного развития жизненной ситуации, поиска лучшего хода, стратегии, действия, приносящего наибольшее благо. Воспитанный на виртуальном мировосприятии, он переносит данное приобретенное качество и в реальную жизнь, относясь к ней как к игре, где присутствует возможность с легкостью изменить жизненную траекторию. Виртуальные практики переиначивают представление и готовность человека к ответственности. Изменяют его намерения оценивать и совершать поступки, изменяющие не только собственную, но и чужую жизнь. Привыкший получать удовольствие «здесь и сейчас», он не думает о будущем, живя кратковременными целями, обесценивает значение понятий долга, традиции, меры, обязанности. Он стремится быть счастливым, но данное состояние рефлексивно мыслится им как постоянное удовольствие, наслаждение комфортом, обеспечивающим эгоистические потребности.

Все личное пространство, бытие человека сознательно выносятся на публичное обсуждение, предьявляется как жизнь-представление, театр, спектакль (социальные сети, фото, виртуальные дневники и другие контенты), где он выставляет свою жизнь, свой внутренний мир со всеми его потребностями и желаниями.

Homo mobiludens создал и постоянно живет в огромном количестве знаков, образов, символов, формирующих его реальность как гиперреальность массовой коммуникации, воспринимаемой как спектакль, где он сам становится частью большого действия. Ведь игра, являясь средством выражения публичности, помогает через слово, жест, движение продемонстрировать себя. В нарочито гротескных формах современник ориентируется на множественную интерпретацию себя. Карнавальность, ирония, несерьезное отношение даже к традиционно серьезному (самой жизни, смерти, рождению, красоте и добру,

любви, семье) формируют культуру, где симулякр как модель, видоизменяющаяся в зависимости от цели применения и полионтологичность, создают множественную реальность (Ж. Делез, Ж. Бодрийяр и др.). *Все это приводит к тому, что человек играющий теряет свою персональную идентичность, заменяя ее множественной (ролевой) идентичностью, каждое проявление которой служит симулякром – знаком, отсылающим к чему-то другому.* Современные симулякры как пространство знаков, рождающихся в процессе игр, производят новые смыслы в идеологии, информации, социальной реальности, которые сегодня успешно маскирует отсутствие настоящей реальности. Достаточно вспомнить, как культ современника с реально существующего героя перекинулся на культ подражания киногероям, героям комиксов, аниме и т. д.

Зрелищные театрализованные технологии иллюзорно реконструируют мир, пронизывают все структуры и формы культурного пространства. «Общество спектакля» (Ги Дебор) стирает границы между миром и человеком, соединяя воедино реальность и иллюзию, становится стилем, способом, формой включения и предъявления себя в качестве не только зрителя, но и непосредственного участника спектакля [11].

Дискретность, фрагментарность восприятия личной жизни нацеливает человека на короткие актуальные стратегии, недолговременные личностные цели и поливариантный путь их достижения. Данный нестабильный, быстро меняющийся курс личного проживания мотивирует человека к постоянному поиску самоопределения через различные способы презентации. Традиционные формы бытия (образование, специализация, карьера, семья) замещаются чередой социальных ролей, где субъектность растворяется в доступной человеку социальности. «Индивид социально контекстуализируется, возникает новое функциональное единство «человек – и – его окружение» [9, с. 180]. И социокультурное пространство становится кетчем – «зрелищем чрезмерности» [4]. Все внешние атрибуты, знаки, формы выражения, типаж и заданные роли искусственно предъявляют реальные эмоции, чувства и переживания через игроизацию самой культуры, которая замещает реальную жизнь симулякрами. Игровые практики, выстроенные на допустимой

дозволенности в игровом целеполагание в сочетании с возможными комбинациями принятых правил, создают современную *игроизированную культуру, в которой все социокультурные процессы преломляются через призму игровой методологии, упорядочивающей социокультурную реальность, привнося в нее новый смысл игрового шоу.*

В эпоху постмодерна утрачивается различие между игровым (несерьезным, искусственным, шутовским) и серьезным. *Игра сегодня – это не просто элемент культуры (Й. Хейзинга), она становится способом бытия человека в мире, отсюда и происходят изменения в отношении к ней как к игре.* Современник, постоянно присутствуя в игровом поле повседневности, теряет контроль над возможностью выйти из игры по своему желанию, изменяя самостоятельно правила, перестраивает свое бытие в контексте готовности к риску, блефу, манипуляции собой и другими. Реальная жизненная практика начинает восприниматься современником как нечто ненастоящее, временное, легко изменяемое. Долговременная тактика планирования жизненной стратегии уступает место кратковременным ситуациям, чередующимся и компилируемым в жизненной реалии. Так как игра проникает во все сферы и формы действительности, то человек подчас не воспринимает свои действия, как игровые, ненастоящие, несерьезные. Игра становится моделью, олицетворением реальности, стилем и способом выстраивания личностных жизненных стратегий, средством презентации себя и мира. Новое отношение человека к игре обусловлено новым историческим и культурным контекстом.

Многочисленные работы, посвященные анализу эпохи постмодерна, отмечают характерный для нее радикальный аксиологический сдвиг. Координаты жизни, многие понятия, факты и суждения повседневного существования утратили свою устойчивость и нерушимость, подверглись деконструкции, став зыбкими, нестабильными, позволяющими вкладывать субъективный смысл в изначально базисные паттерны. Это проявляется в плюрализме ценностей, понимании мира и самого бытия как текста, смысл которого неочевиден, господстве компьютерной культуры, ставшей эстетикой, этикой и новой реальностью времени (Р. Барт, Ж. Бодрийяр, Ф. Гваттари, Ж. Деррида, Ж.

Делёз, Ихаб Хасан, Ж.Ф. Лиотар, М. Фуко, и др.) [3; 6; 12; 13; 14; 23; 18; 21].

Дискретность, множественность, случайность, анархия, симулякр, неопределенная жизненная цель, делают жизнь современника похожей на игру, где случай, обстоятельства, его личностный выбор, задают определенную траекторию жизни, создающую иллюзию о том, что в наличии еще имеется целый арсенал возможностей, проб, ходов и поворотов, дающих право изменить ситуацию, ошибку или жизненный просчет. Имея в своем арсенале и предлагая потребителям уже готовые жизненные сценарии решений экономических, политических, социальных, культурных, личностных и прочих проблем, культура постмодерна не только предлагает варианты решения обстоятельств в конкретной сфере, выполненные профессионалами, но и позволяет самому человеку, через коллективный разум, найти выход из кризисных ситуаций. Wikipedia, Google, Яндекс, DuckDuckGo, Нигма и другие поисковые системы, наполняются информацией не только от своих создателей, но и допускают включенность любого пользователя интернета.

Важно отметить, что постмодернизм стремится *концептуально обосновать игровой принцип для описания мироощущения современника*. Ведь быстро трансформируемое общество требует нарушения любой одномерной логики, и игровой принцип риска, пробы становится естественным способом найти выход в любой ситуации через субъективный выбор версии из числа возможных интерпретаций. Данную версию человек играющий рассматривает как личную находку, инновацию, результат свободного личностного выбора, тем самым симулятивно удовлетворяя свои потребности в творчестве и самореализации. Сама идея игры заключена в возможности обретения смысла и трансформации смысла как его обнаружение или привнесение в разыгрываемую реальность, т. е. как *способ понимания* ситуации и своего отношения к ней. Именно в игровой процесс может вписаться любая модель взаимодействия субъекта и объекта, человека и мира.

В современной культуре игра все больше институционализируется, проникая в биржевые, экономические, политические, социальные, сугубо прикладные сферы. Многочисленные

лотереи, состязательность в работе, моделирование общественных отношений, поддерживается правилами, структурными мотивами и содержанием игр. Человек-играющий осознанно выбирает, соблюдает и применяет в игровых практиках специфические символы, санкции и поощрения, чтобы верить и одновременно не относиться серьезно к ситуациям, развертывающимся в его жизни. Он желает в пределах дозволенных правил находить пути, ведущие его к самоутверждению, желаемому призу, эмоции или другому результату. Он готов к получению также и непредсказуемого результата, так как относится к жизни как к игре, где быстроменяющаяся ситуация дает череду разноплановых психологических ощущений и состояний: от азарта ожидания риска, накала страстей до терпеливого принятия состояния неведения, приводящего к победе или поражению. Так *игровые практики все больше вбирают в себя жизненную активность человека, формируя его социокультурный тип, степень духовного и нравственного развития*. Характерно то, что опираясь на векторность и ризомность, идеология постмодернизма нацеливает человека на реализацию образа и стиля жизни, исключая перспективу планирования жизни ради «псевдостабильного настоящего» [15]. Ориентируя человека не на творчество, а на потребление, постмодернистская культура заставляет его искать новшества в известных устойчивых текстах, форматах, качествах жизни, но понимать и предъявлять их значение в виде интертекста или «палимпсеста», напластовании одних элементов на другие, с нивелированием смыслового контекста. «Постмодернистская чувствительность», сопряженная с хаотичным представлением о мире, лишенном ценности и смысла, открывает заманчивую перспективу нескончаемым языковым играм: «абсолютно вольному, ничем не стесненному, самодовлеющему и притом ироническому оперированию текстами, дискурсами, языковыми кодами» [20, с. 268-271].

Постмодернистская установка иначе определяет креативность, творческое начало, рассматривая его как субъектность, функционирующую как скриптор [14]. Само общество, его история и культура определяются как интертекст, где задача современника посредством игры цитатами создать свое иное конструирование смысла в культурной среде через интертекстуаль-

ную игру, внедряющую новации. Так у автора рождается иллюзия, что он творец, создатель иного, но, по факту, сама культурная среда реконструирует нечто, а современник становится ее инструментом, орудием, механизмом. В результате у современника формируется поверхностный взгляд на мир, без эмоционального переживания, он живет мельканием внешних событий, приключений, эпатирующих действий. Лишенный целостных оснований, человек как бы фрагментируется, распадается на части, ни имея глубоких чувств, находится в состоянии постоянного возбуждения, поэтому компенсирует недостающие эмоции и чувства поиском новых развлечений, удовольствия, игровым эскапизмом. Он живет воспроизводящими, а не производящими технологиями, которые чаще всего не производят, а только изображают искусственно созданную некую данность. Технология коллажа из приема художественного творчества перетекает в унификационный принцип становления современной культуры. Ведь все новоявленности, формы, предметы и творения повседневности, являются конструкциями или набором цитат, символов, кодов, сотворенных ранее. Истина и смысл бытия интерпретивно от трансцендентной субъективности переходит в обыденную повседневную жизнь, где через коммуникацию, общение и диалог устанавливаются новые формы действительности.

Современное игровое пространство как совокупность игровых практик Человека играющего, являясь динамичной и хаотичной формой, создает и исправляет мир в соответствии с его желаниями. Игра как способ бытия человека и модель его поведения позволяет вводить альтернативные сценарии жизни, где имитация реальной жизни разыгрывается активным действием индивида, основанным часто на мимикрии, подражании, маскировке, копировании. Реклама, идеология, социальная реальность заставляют человека формировать собственный мир, в котором он, в зависимости от ситуации, настроения, состояния вынужден надевать ту или иную маску, чтобы соответствовать быстро меняющемуся миру. Он постоянно переходит от одного жизненного проекта к другому, адаптируясь к реалиям жизни в виде игровой эстетизации своих интеллектуальных и физических сил, стремясь придать свой смысл хаотичному бытию в повседневности.

Итак, аксиологический сдвиг в культуре постмодерна потребовал *исторически новый тип человека* – *Homo mobiludens*, для которого игра становится реально-ирреальным способом удовлетворения насущных антропологических потребностей, таких как потребности в свободе и творчестве, коммуникации, обнаружении и привнесении смысла в собственное бытие, самореализации и понимании своих перспектив.

В поисках смысла бытия и своего места в нем, новый человек-играющий эпохи постмодерна *Homo Mobiludens* постепенно утрачивает свою персональную идентичность и приобретает новую форму идентичности – ролевую идентичность, характеризующуюся множественностью и ситуационностью. Введение альтернативных сценариев жизни через игровые практики позволяет сместить время и пространство, соединив воедино реальное и виртуальное в поле игры. При этом виртуальное бытие человека делает его зависимым в социокультурном и антропологическом смыслах, формируя отношение к жизни как к игре, в которой есть возможность с легкостью изменять ситуации и получать разноплановые ощущения и эмоциональные состояния.

Следует также подчеркнуть и *новый смысл игры* как феномена культуры постмодерна. В неустойчивом, хаотичном и динамичном мире игра в восприятии *Homo Mobiludens* превращается в единственно надежный способ достижения экзистенциальной целостности и полноты бытия.

1. Арендт, Х. А. *Vita activa, или О деятельной жизни* [Текст] / Х. А. Арендт ; пер. с нем. и англ. В. В. Библихина ; под ред. Д. М. Носова. – СПб. : Алетейя, 2000. – 437 с.
2. Барлоу, Дж. П. Декларация независимости киберпространства [Текст] / Дж. П. Барлоу // *Информационное общество*. – М., 2004. – С. 349-355.
3. Барт, А. Нетократия: новая правящая элита и жизнь после капитализма [Текст] / А. Барт, Я. Зодерквист. – СПб. : Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2004. – 252 с.
4. Барт, Р. Мифологии [Текст] / Р. Барт ; пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. – 4-е изд. – М. : Академический Проект, 2017. – 351 с.

5. Беляева, Л. А. Игра как способ конструирования личностной идентичности [Текст] / Л. А. Беляева, О. Н. Новикова // Образование и наука. – 2012. – № 5 (94). – С. 73-82.
6. Бодрийяр, Ж. Общество потребления. Его мифы и структура [Текст] / Ж. Бодрийяр. – М. : Культур. революция : Республика, 2006. – 269 с.
7. Гессе, Г. Игра в бисер [Текст]. Роман / Г. Гессе. – Новосибирск : Новосибирское книжное издательство, 1991. – 464 с.
8. Гнатик, Е. Н. Трансгуманистические проекты в эпоху конвергентных технологий [Текст] / Е. Н. Гнатик // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / отв. ред. Г. Л. Белкина. – М. : ЛЕНАНД, 2012. – С. 350-351.
9. Гречко, П. К. Социальная теория современности [Текст] / П. К. Гречко. – М.: РУДН, 2008. – 180 с.
10. Гуревич, П. С. Горизонты человеческого существования [Текст] / П. С. Гуревич // Человек и его будущее: Новые технологии возможности человека / отв. ред.: Г. Л. Белкина ; ред.-сост.: М. И. Фролова. – М. : ЛЕНАНД, 2012. – С. 72-86.
11. Дебор, Г. Общество спектакля [Текст] / Г. Дебор ; пер. с фр. С. Офертаса и М. Якубовича. – М. : Логос, 2000. – 183 с.
12. Делёз, Ж. Платон и симулякр [Текст] / Ж. Делёз ; пер. Е. А. Наймана // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск : Водолей, 1998. – С. 225-240.
13. Делёз, Ж. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения [Текст] / Ж. Делёз, Ф. Гваттари ; пер. с фр. и послесл. Я. И. Свирского, науч. ред. В. Ю. Кузнецов. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. – 895 с.
14. Деррида, Ж. Письмо и различие [Текст] / Ж. Деррида ; пер. с франц. А. Гараджи, В. Лапицкого и С. Фокина ; сост. и общая ред. В. Лапицкого. – М. : Академический проект, 2000. – 432 с.
15. Деррида, Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук [Текст] / Ж. Деррида // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму / пер. с франц., сост., вступ. ст. Г. К. Косикова. – М. : ИГ «Прогресс», 2000. – С. 407-420.
16. Ильин, В. И. Потребление как дискурс [Текст] / В. И. Ильин. – СПб. : Интерсоцис, 2008. – 446 с.

17. Кутырев, В. А. Философия трансгуманизма [Текст] : учебно-методическое пособие / В. А. Кутырев. – Нижний Новгород : Нижегородский университет, 2010. – 85 с.
18. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна [Текст] / Ж.-Ф. Лиотар ; пер. с фр. Н. А. Шматко. – СПб. : Алетейя, 2015. – 160 с.
19. Новейший философский словарь. Постмодернизм [Текст] / гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – Мн. : Современный литератор, 2007. – С. 426.
20. Современное зарубежное литературоведение. Страны Западной Европы и США. Концепции, школы, термины [Текст]. – М., 1996. – С. 268-271.
21. Фуко, М. О трансгрессии [Текст] / М. Фуко // Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 111-131.
22. Хёйзинга, Й. Homo ludens. Опыт исследования игрового элемента в культуре [Текст] / Й. Хейзинга // Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991. – 366 с.
23. Шиловская, Н. С. От общества гуманизма к обществу трансгуманизма? [Текст] / Н. С. Шиловская // Философия и общество. – 2013. – № 3 (71).
24. Hassan, I. Toward a Concept of Postmodernism [Electronic resource] / I. Hassan // From The Postmodern Turn. – 1987. – Mode of access: <http://www.mariabuszek.com/kcai/PoMoSeminar/Readings/HssnPoMo.pdf> (date of access: 08.02.2018).
25. Kurzweil, R. Are We Spiritual Machines? Originally published in print June 18, 2002 in Are We Spiritual Machines? [Electronic resource] / Ray Kurzweil vs. the Critics of Strong AI by the Discovery Institute. – Published on KurzweilAI.net on June 18, 2002. – Mode of access: <https://ru.scribd.com/document/285912337/Ray-Kurzweil-Are-We-Spiritual-Machines> (date of access: 03.02.2018).

3.4. Философский опыт в экзистенциальных структурах повседневности в художественных образах Асорина (С. С. Бойчук)

Пряно-полынный привкус боли и – практически не заметная для глаза, но разлитая по каждому изгибу пейзажа – тоска, настоящая на космической силе любви ко всему, что встречается на пути, создают особое смысловое напряжение, в границах которого и оказывается возможным мир Испании Асорина. В литературном многоголосии своих великих современников этот прекрасный писатель и мыслитель остался в качестве потрясающего мастера тишины и детали, увидевший замерший космос негероической родины как высшее откровение и логос истинного бытия. Вместе с другими представителями «поколения 1898» он оттолкнулся от поражения в войне и попытался пройти по следам Дон-Кихота ради обретения новой судьбы древней культуры.

В этом паломничестве, ставшем действительной реконкистой духа, была обнаружена вечная экзистенциальная подкладка человеческого по ту сторону традиций и локальных значений в одиночестве и тишине обыденности, то есть в том, что любит скрываться, и поэтому всегда остается незаметным ни с первого, ни с двадцатого внимательного взгляда. Закон, управляющий данным первоначалом жизни, заключается в следующем: вечное сияние всеобщего и подлинного возможно исключительно в исчезающих мгновениях неизменной повседневности, отрицающей иллюзорный опыт призрачных форм индивидуального. Движение и развитие замирают на периферии внешнего, предельное напряжение глубин внутренней самости, узнанное в европейской мысли XX века в качестве существования, укоренено в напряженной серьезности у последних оснований бытия, в повторении. Таким образом, феноменология испанской души рождается на пересечении фундаментальных смыслов и символов, парадоксально соединяющих в себе онтологию элеатов, эстетику Догэна и этику Кьеркегора. Однако созвучия и параллели несходного только подготавливают сцену для настоящей, тысячелетним эхом звучащей под небесами, трагедии человеческой муки.

Созданная Асорином вселенная покоится на плечах тех, кого не помнят хроники и кем пренебрегают бегущие в суете; в ней нет места великим людям, бросившим вызов, титанам, выбравшим историю и иллюзию становления. Вместо суеты становления в этом мире царствует бесконечное дление покоя и самоотжественности абсолютного настоящего, данного в виде обреченного на возобновление в собственных ритмах жизни вечных вопросов маленького городка. Однако, несмотря на тишину и спокойствие уюта «провинция у моря», раны бытия кровоточат, и отчаяние точит камни, оплетая души молчаливым страданием.

Благодаря состоянию экзистенциального надрыва универсалия топографии и антропологии малой урбанистической формы существования оказывается идеальным местом для философов, поэтому все тесные улочки, постоянные дворы и небольшие уютные кафе переполнены глубокомысленными мудрецами-академиками. Разнообразие и великолепие типов поражает, здесь представлены все варианты: от не лишенных скромного обаяния учености и облаченных в почет профессиональных знаний до самых захудалых, вынужденных перебиваться с хлеба крестьянского труда на воду самопознания.

Данная симфония ландшафта и экзистенции очаровывает, погружает в столь важное для эллинов состояние совершенной атараксии и заставляет верить в то, что именно вековое смирение и дряхлая неподвижность является совершенной почвой для рождения мыслителей в количестве достаточном для заселения всех заброшенных Богом уголков. Из этих блаженных садов Эпикура, пышно расцветших на неплодородной земле Испании, внимательного и доверчивого читателя изгоняет сам Асорингерой романа «Воля» одним случайным – будто брошенным мимоходом – заявлением на проселочной дороге рефлексии из-под руин. Словно в насмешку над сложной системой цитат и изысканных диалогов с философской традицией, которая организовывает поэтику всего творчества Асорина-писателя, его альтер-эго, пригубив можжевельной, со всей серьезностью заявляет: «молодой наивный песик ... более мудр, чем Аристотель, Спиноза и Кант, вместе взятые» [1, с. 139].

Попытка увидеть в этой истине, открытой благодаря созерцанию собачьих глаз, сократовскую иронию или картезиан-

скую шутку не выдерживает критики; данным феноменам нет места в пространстве повседневности героев Асорина, они отрицаются каждым словом автора и вздохом его протагониста. В лучшем случае дерзкая мысль может быть признана удачным каламбуром и упомянутый пес, «не думающий об имманентности или трансценденции первопричины» [1, с. 139], на самом деле – тот самый Пес Диоген, заставлявший афинян вспомнить о непреходящих императивах добродетели.

Если появление собаки рядом с философом всегда можно объяснить при помощи обращения к кинической мифологии и нескольких широко известных античных анекдотов, то следующее энтомологическое рассуждение героев Асорина уводит не в блестящее прошлое, а в ужасное будущее XX века. Новым претендентом, оспаривающим у Платона, Монтеня и Шопенгауэра первенство в познании устройства мира истинных сущностей и уверенно ползущим на своих шести к званию «подлинного философа», назван – словно предчувствуя кафкианские наваждения – жук. Особые права этого жесткокрылого создания обоснованы не простым первородством, а тем, что в каждом «медленном и раздумном» движении вверх по стеблю видится то, как оно «словно прочитало – прочитало и превзошло! – «Критику чистого разума» [см. 1, с. 106-107].

Правильное понимание условий, позволяющих четырехлапому превзойти тройку двуногих на пути познания, а насекомому обогнать еще и некоторое количество великих, предполагает раскрытие общей архитектоники текста и определение места философии в мире уже не испанской меланхолии и мечты о потерянном золотом веке реконкисты, а у последних границ, у экзистенциального обрыва.

Главный мотив произведений Асорина заключается в отрицании экстраординарности философии в привычном виде мышления, оторванного от вызовов конкретного жизненного мира. На первый взгляд в этом возвращении к древнегреческой парадигме философии как школы достойного образа жизни нет ничего заслуживающего особого внимания: кто только из блестящих мыслителей не призывал поломать университетские кафедры и выйти вслед за Сократом на улицы городов?

В то же время Асорин идет дальше и предлагает новую иберийскую перспективу видения философской субстанции в утверждении ее обыденности, разлитой по поверхности дней в качестве естественной нормы духовной физиологии человеческого, слишком человеческого. При этом фундаментальная физиологичность и природность данного феномена нивелируют не только императив рефлексии, но и саму антропологическую основу, превращая животных и насекомых в носителей его подлинного духа. Причастность последних гарантируется единой универсальной природой философии как космоса, в рамках которого и возможно существование самих живых существ. Такое понимание оказывается близким к буддийскому откровению тождества всего природе Будды или воззрениям римской юридической науки на *jus naturale*, общее пространство для людей и животных, созданное светом разума-правителя.

Таким образом, принимая в частности и отрицая в целом эллинское видение философии как самого достойного, как чуда и пира, с одной стороны, и совершенно отвергая тевтонскую модель призвания и профессии, с другой, «захудалый» мыслитель Асорин предлагает перевернуть успокоившийся в тупоумии мир академиков и лекторов. Он искренне восхищается бестиарием философии, противопоставляя его цитатам из компендиума знания книжников, и зовет всех не на трапезу логоса с изысканными кушаньями и малыми избранными, а в тень смоковницы, посаженной заботливой рукой местного святого. Именно там, в разговоре учителя с учеником, откроется счастье и горечь бытия, не бывшее никогда тайной для животных, насекомых и простых необразованных жителей заброшенных городишек. Если бы беседа ограничилась констатацией этой очевидности, тогда не стоило и затевать всю эту суету, поэтому нас ведут дальше через преображение и показывают новые небеса и новую землю подлинной философии, увиденной в перспективе первопричины мира.

Философ Асорина – это, прежде всего, отрицание философа Платона, царственного этоса знания-власти, особого спартанского пафоса сверхчеловека и волевого пребывания в силе слова. Он подобен своему маленькому миру, он растворен в повседневности как в единственном пространстве подлинности

последних вопросов и ответов. Ему не хватает уверенности, монументальности статуи и той особой царственности мысли, которая всегда была отличительной чертой западного логоса, у него есть только обыденный мир и несколько вещей, ставшие альфой и омегой философского опыта.

В завершении отметим одно важное следствие из вышеизложенных идей писателя, у которого никогда не переставала болеть Испания. Кроме интеллектуальных игр в бисер с пустотой знаков, позволяющих читать феноменологию выдуманной философии как живую экзистенциальную драму о том, что нельзя отмыслить, обращение к творчеству Асорина позволяет подойти и к столь засоренной ныне криками теме патриотизма с забытого, но верного пути приоритета географии над историей. Свидетель руин и обломков величия обескровленной страны, ставшей иллюзией, он испытал усталость от монументальных фигур и погрузился в очарование затерянного в безвременье городка. Трепетно творя полотно жизни красками тоски и притягивая судьбы, Асорин выводит на первый план повседневность застывших проявлений жизни как настоящую Родину, освобожденную от набора штампов школьного учебника.

1. Асорин. Избранные произведения [Текст] / Асорин. – М. : Худож. лит., 1989. – 574 с.

ГЛАВА 4. Философия и наука в исследовании проблем социального

4.1. Математические основания социального прогресса (С. В. Анахов)

Чтобы узнать, что происходит не только с ним самим, с его семьёй или с ближайшими его знакомыми, человек обращается к средствам массовой информации, читает публицистику, а иногда и более серьёзную литературу с анализом текущих событий и с прогнозами на ближайшее будущее. Что произойдет в ближайшие месяцы, годы или десятилетия – одна из наиболее привлекательных тем для философов, экономистов, политологов на протяжении нескольких последних веков. В последнее время одной из таких тем является информационно-цифровое будущее, как России, так и всего мирового сообщества [1; 2]. На слуху такие модные термины как квантовый компьютер, искусственный интеллект, модель цифрового мозга [3], нейронные сети и т. д., которые фактически становятся индикаторами технологического развития общества, а в определённой степени целями и ценностями нашего ближайшего будущего. Цифровизация окружающей человека среды всё чаще начинает рассматриваться в качестве технологического фундамента современных общественно-экономических отношений, и различные институты, включая государство, стараются активно поддерживать проекты, стимулирующие формирование нового информационного общества.

Формирование цифровой экономики и характерных для неё общественных отношений – один из главных признаков современного мира, состояние которого некоторые учёные характеризуют как четвертую промышленную революцию [4], а кто-то – как переход к новому шестому технологическому укладу [5; 6]. Обсуждая сопутствующие данным технологическим изменениям трансформации в общественных и личных отношениях, во взаимодействии человека с окружающей средой, в сознании отдельного индивидуума, ученые и публицисты отмечают немало

негативных, на их взгляд тенденций, не отрицая, однако, того факта, что информационная революция по своему суммарному эффекту воздействия совпадает с вектором направленности социального прогресса. В этой связи интересно выяснить, какие факторы подтверждают данные выводы и какие научные основания лежат в фундаменте обоснования процессов, характерных для современного этапа общественного развития.

Понятие прогресса, как известно, происходит от лат. *progressus* – движение вперёд, успех – и означает направленное от низшего к высшему развитие, характеризуемое повышением уровня и способа организации. В социальной сфере прогресс – это процесс восхождения общества к вершинам цивилизованного состояния, основанного на высших научно-технических, политико-правовых, нравственно-этических достижениях. Следует обратить внимание на то, что подобное понимание идеи прогресса появляется в Эпоху Просвещения (Сен-Пьер, Тюрго, Кондорсе), главной характеристикой которой стало зарождение научного мировоззрения и появление современных подходов в математическом (Декарт, Паскаль, Ньютон, Лейбниц и т. д.) и естественнонаучном знании (Галилей, Ньютон, Бернулли и т. д.). Заметим, что именно в эти годы у Лейбница появилась математическая идея об использовании двоичного исчисления, которое в настоящее время стало основой понятия «цифровой», означающего всего лишь «использующий цифры», чаще всего – две: 0 и 1, а благодаря Алану Тьюрингу легло в основу информационно-вычислительных технологий. Появившиеся успехи не только в научном описании и понимании окружающего мира, но и в создании способов и методов его преобразовании на благо человека, создали почву для формирования идей развития, которые с научной точки зрения должны иметь четкие, желателно измеряемые, параметры. В настоящее время принято характеризовать прогресс как совокупность нескольких составляющих – материальной, социальной, научной и духовной, среди которых наиболее конкретные толкования и измерения имеют первые две. В качестве индикаторов материального и, тесно с ним связанного, социального прогресса принято использовать достаточно широкий круг показателей – Валовой внутренний продукт или ВВП (англ. GDP), который иногда корректируется в расчете

на душу населения или по паритетам покупательной способности разных стран, Индекс качества жизни (quality-of-life index), Индекс человеческого развития (ИЧР), Экономический рост, Индекс экономической свободы, Индекс демократии, Коэффициент Джини и т. д. Заметим, что экономисты редко используют термин «прогресс», предпочитая ему «модернизацию», характеризующую, в принципе, теми же экономическими и социокультурными индикаторами развития. Очевидно, что некоторые из приведенных показателей могут достаточно высоко верифицируемы с научной точки зрения, а некоторые носят достаточно субъективный характер. Однако, можно достаточно просто связать легко измеряемые экономические и технологические показатели с субъективно значимыми социальными, чтобы доказать, что прогресс и научно-технологическое развитие связаны друг с другом сильной положительной корреляцией.

По данным британского экономиста Макса Рознера, представленным в рамках проекта Our World in Data [7], за последние 200 лет в развитии общества произошли глобальные перемены, связанные с несколькими этапами индустриальных революций. Например, если 200 лет назад 90% населения планеты пребывало в состоянии крайней бедности, в 1950-е годы – три четверти, то в настоящее время – лишь 10% человечества. Следует при этом учесть увеличение населения в семь раз и сделать вывод, что избежать краха цивилизации из-за голода и социальных потрясений удалось, в первую очередь, за счет технологического прогресса. Об этом же говорит и показатель уровня детской смертности (доля детей, умерших в возрасте до пяти лет), который от 43, 3% в начале 19-го века снизился к 2015 году до 4,3%. При этом, если в 1800-м году грамотным был лишь один из десяти человек старше 15 лет, в 1930-м – один из трёх, то сегодня – 85% всего мирового населения. Произошло это за счет повсеместного распространения начального образования – от 17,2% в начале 19-го века до 86% к сегодняшнему дню, а также распространения либеральных идей и ценностей в большинстве стран мира и освобождения от ограничений, связанных с религиозными догмами и предписаниями. Разумеется, что большинство людей предпочитают оценивать свой индивидуальный уровень качества жизни по показателям текущего дня, делая, как правило, песси-

мистические заключения по поводу прогресса, однако, учет глобальных тенденций говорит о том, что «прогресс побеждает зло» [8].

В основе марксистского понимания прогресса лежит утверждение о движении к более совершенному обществу, основанному на преодолении отчуждения человека и полной реализации его творческого потенциала. Очевидно, что подобное понимание развития тесно связано с эволюцией науки и технологий, дающих в руки людей всё более совершенные инструменты, позволяющие ему становиться более свободными – как в обществе, так и во взаимодействии с окружающим миром. Совершенствование технологий подчиняется определённым правилам и, обычно, следует за развитием научного знания, определяя 40-50-летние темпы формирования технологических укладов (Н. Кондратьев). Рассмотрим в этой связи те основания, которые свидетельствуют о прогрессе в научно-технической сфере.

В качестве основные показатели научного прогресса принято считать уровень инноваций, однако оценка данного фактора, зачастую, оказывается достаточно субъективной. Например, Курт Хюбнер [9] считает, что если взять 7 важных технических изобретений в расчете на миллиард человек в год, то тогда инновационность современной цивилизации окажется под сомнением, поскольку этот индекс окажется на уровне 1600-го года и существенно меньше максимальных показателей 1873-го года с тенденцией к снижению. Разумеется, приступая к подобным оценкам, следует заранее договориться о таких понятиях как «инновация» и «инновационная технология», иначе отбор соответствующих расчетных данных будет достаточно волюнтаристским. Очевидно, что понимание инновации существенно уже, чем просто нововведение – фактически, это внедрённое новшество, которое является конечным результатом интеллектуальной деятельности человека и обеспечивает качественный рост эффективности процессов или продукции, востребованной рынком. С этой точки зрения современный, так называемый «кембрийский взрыв технологий», характеризуемый, по мнению Рэя Курцвейла [3], экспоненциальным ускорением технической эволюции, должен оцениваться не по числу нововведений, которое действительно громадно, а по числу тех возможностей, ко-

торые они дают человечеству (Эрик Дрекслер). По мнению Курцвейла, нынешний и ожидаемый прогресс характеризуется тремя факторами – ростом производительности компьютеров, которым по-прежнему управляет закон Мура; взрывным ростом данных и ускорением коммуникаций, связанным с экспоненциальным ростом каналов связи и Интернета. Выбор основных трендов делается разными исследователями по-разному – от двенадцати (Кевин Келли [10]) до четырех – интернет вещей, геномная биоинженерия, 3D-печать и роботизация (Р. Курцвейл). Суммируя многочисленные мнения по проблематике современного технологического мира и его цифрового будущего, можно сделать вывод, что речь может идти о появлении новой научно-технологической парадигмы, характерной не только для нового шестого технологического уклада, но и для нового научного знания, революционное формирование которого может произойти в ближайшие годы в связи с повсеместным внедрением информационных технологий и искусственного интеллекта.

Предпосылками к появлению нового научного знания следует признать два фактора – математическая основа современных информационных технологий и их встречное влияние на быстроту и эффективность решения возникающих задач. В доказательство первого тезиса возьмем самый распространённый продукт современной научно-технической революции – смартфон. Для его эффективного функционирования – передачи SMS, звонков – необходимо выполнение множества математических операций, связанных с передачей и обработкой сигналов, представленных в виде «слов» помехоустойчивого кода. Переход к более современным стандартам передачи данных 5G, в свою очередь, связан с решением математических задач по алгоритмизации кодирования и декодирования размерности 24 тысячи, и новыми решениями в сфере обработки больших массивов данных (big data). Поиск новых материалов для корпусов, экранов, батарей и элементной базы смартфонов также связан с моделированием и анализом в процессе цифрового эксперимента, программное обеспечение которого базируется на современных разработках в области дискретной математики. Развитие именно программного обеспечения, поиск новых алгоритмов решения задач с использованием возможностей нейронных се-

тей и искусственного интеллекта – главный фактор на пути прогресса цифровых технологий, поскольку рост технологий и, соответствующее снижение их стоимости, стали намного опережать скорость развития систем их программного управления. Подобные решения должны иметь математическое обоснование, поскольку именно математика связывает все современные разделы научного знания – телекоммуникации, биоинформатику, экономику, лингвистику и т. д. – через алгоритмы обработки данных, поиск однотипных с математической точки зрения задач и решений, ускорение и оптимизацию всевозможных вычислительных процедур [11].

Прогресс технологий за счет применения математических процедур идёт параллельно с развитием самой математики как науки. XX век позволил математике найти свою нишу не только в информационной области, но благодаря Курту Гёделю и Алану Тьюрингу поставил вопрос об абсолютности математической точности, а, следовательно, о математических и экспериментальных основах верификации и фальсификации научного знания (Томас Кун [12], Карл Поппер и др.). Возрастание роли компьютерных процедур, как замечают некоторые исследователи, может сказаться и на общепринятой концепции доказательств (например, при доказательстве теорем) [1], поскольку, по их мнению, компьютер считает быстрее, точнее, надежнее и перебирает большее число вариантов, чем человек. Однако, с философской точки зрения компьютер действительно модифицировал и улучшил технологию доказательств, однако, логика доказательств от этого не изменилась и не должна претерпеть существенные трансформации в ближайшем будущем.

Развитие технологий расширяет возможности человека в познании окружающего мира, открывая перед ним новые загадки, которые, в свою очередь, стимулируют появление новых теорий с новыми математическими моделями и методами решений. Иногда такие модели уже существуют (например, в физике – теория суперструн, вейвлетов и т. д.) и дело остаётся за экспериментаторами, чтобы обосновать и поддержать ту или иную математическую фантазию, объединив тем самым прикладную и теоретическую математику. Применение компьютера должно существенно расширить и области представления различных

«абстрактных» на данный момент математических разделов (множества гигантских чисел, неевклидова геометрия и т. д.), а может быть и найти им реальное применение. Математика в ближайшем будущем должна установить надёжные связи между геометрией, топологией, алгеброй и квантовой теорией поля, дав новый толчок развитию, как квантовой физики, так и основанным на ней технологиям квантовых вычислений, квантового компьютера, квантового машинного обучения и т. д. При развитии соответствующих математических процедур громадное будущее открывается в биотехнологиях – вплоть до создания новой области – биоматематики, основанной на смеси биологии, комбинаторики, анализа, геометрии и информатики, а также построения модели человеческого мозга и его когнитивных функций [3]. Такой же толчок должна дать математика и развитию многих жизненно важных для человека технологий – предсказанию погоды, освоению космического пространства, беспилотным системам управления и т. д. Совершенствование математических методов описания сложных систем позволит математике проникнуть и способствовать прогрессу в таких социальных областях как политика, искусство, не говоря уже об экономике и социологии. Этому, как утверждают специалисты, может способствовать появление качественной, концептуальной теории формирования динамических конфигураций в хаотически сложных системах [1]. Возможно, что появление подобных решений может возобновить интерес и к логико-философским направлениям первой половины XX века – теории описаний Бертрانا Рассела [13] и неопозитивистским идеям Людвиг Витгенштейна [14], Рудольфа Карнапа и т. д., в рамках которых была сделана попытка построить полностью рационализированную философию науки и лингвистики, в частности, на математических принципах.

Разумеется, обсуждение любой сложной проблемы должно быть основано на рассмотрении различных, иногда диалектически противоречивых аспектов её описания, с целью нахождения вариантов её решения и определения вектора дальнейшего развития обсуждаемой ситуации. В этой связи нельзя не упомянуть о мнениях, ставящих под сомнение обоснованную выше концепцию научно-технологического прогресса. Например, обосновывая упомянутую выше концепцию научного регресса,

Хюбнер упоминает об экономической невыгодности развития определённых направлений науки и техники и ограниченной способности людей поглощать знания и информацию, а, следовательно, делать новые открытия. Отчасти, данная критика справедлива, поскольку новые открытия в науке, действительно, требуют всё больших инвестиций (например, открытие бозона Хиггса в CERN или гравитационных волн на детекторе LIGO), учёным приходится тратить всё большее время на образование, необходимое для решения всё более сложных задач. Однако, подобное отношение к науке существовало и раньше и, думается, нет никаких оснований изменить её роль в обществе, как предлагал, например Поль Фейерабенд (концепция «всё возможно») [15], сведя её на уровень искусства, религии, мифа и т. д., а также лишив её государственной поддержки. По всей видимости, результаты внедрения такого подхода общество почувствовало бы достаточно быстро, охарактеризовав их своими для состояния социального регресса эпитетами.

Есть, разумеется, критики и концепций всемогущества так называемой «машинной науки» (без параллельной модернизации гражданских и политических институтов) [16], пессимисты в отношении развития систем искусственного интеллекта, идеологи общественного влияния на социальную, политическую и инновационную траекторию технологии (дилемма Коллринджа) [2] и т. д. Во всяком случае, их мнения тоже необходимы во избежание негативных необратимых последствий огульного внедрения «прогрессивных» инноваций. Однако, общество развивается, в основном, по объективным законам, в русле которых лежит и теория прогресса, обусловленная внедрением информационно-цифровых технологий. Для формирования будущего общества, живущего с высокой степенью удовлетворенности условиями своей жизни, необходимо государству, различным общественным институтам и отдельным людям прикладывать определённые усилия в направлении тех очевидных тенденций, которые просматриваются уже в настоящий момент. Например, в качестве очевидной стратегии в образовательной сфере должно стать усиление роли фундаментального (математического и естественнонаучного) образования. Должны быть учтены современные тенденции и в сфере преподавания математики со

смещением акцента на такие её разделы как математическая логика, дискретная математика, математическое моделирование и т. д. Нельзя сказать, что государственные структуры не замечают подобных тенденций. Только за последние несколько лет были приняты ряд важных документов – «О реализации Национальной технологической инициативы (НТИ)» [17] и «Стратегия научно-технологического развития Российской Федерации» в 2016 году, «Стратегия развития информационного общества в Российской Федерации на 2017-2030 годы» и «Цифровая экономика Российской Федерации» в 2017 году. Однако, от появления плана до его реализации – дистанция огромного размера, и для того, чтобы общество ощутило результаты научного, технологического и социального прогресса предстоит сделать ещё очень много.

1. Будущее науки в XXI веке. Следующие пятьдесят лет [Текст] / под. ред. Дж. Брокмана. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА, 2008. – 255 с.
2. Теории всего на свете [Текст] / под. ред. Дж. Брокмана. – М. : Лаборатория знаний, 2018. – 400 с.
3. Курцвейл, Р. Эволюция разума [Текст] / Р. Курцвейл. – М. : Издательство «Э», 2015. – 352 с.
4. Шваб, К. Четвертая промышленная революция [Текст] / К. Шваб. – М. : Издательство «Э», 2018. – 208 с.
5. Пантин, В. И. Философия исторического прогнозирования: Ритмы истории и перспективы мирового развития [Текст] / В. И. Пантин, В. В. Лапкин. – М. : Феникс+, 2006. – 448 с.
6. Малинецкий, Г. Г. Модернизация – курс на VI технологический уклад [Электронный ресурс] / Г. Г. Малинецкий. – Режим доступа: <http://www.ntsrf.info/science/reviews/2658.htm>.
7. Max Roser. Our World of Data [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ourworldindata.org>.
8. Константинов, А. Прогресс побеждает зло [Текст] / А. Константинов // Кот Шрёдингера. – 2018. – № 1-2. – С. 16-25.
9. Хьюбнер, К. Критика научного разума [Текст] / К. Хьюбнер – М. : Институт философии РАН, 1994. – 326 с.

10. Келли, К. Неизбежно. 12 технологических трендов, которые определяют наше будущее [Текст] / К. Келли. – М. : Манн, Иванов и Фербер, 2017. – 352 с.
11. Кулешов, А. Эпоха праздного любопытства закончилась [Текст] / А. Кулешов, А. Константинов // Кот Шрёдингера. – 2015. – № 12. – С. 18-22.
12. Кун, Т. Структура научных революций [Текст] / Т. Кун. – М. : ООО Издательство «АСТ», 2002. – 608 с.
13. Рассел, Б. Введение в математическую философию [Текст] / Б. Рассел. – Н. : Сибирское университетское издательство, 2007. – 264 с.
14. Витгенштейн, Л. Логико-философский трактат [Текст] / Л. Витгенштейн. – М. : Канон, 2008. – 2888 с.
15. Фейерабенд, П. Против метода. Очерк анархистской теории познания [Текст] / П. Фейерабенд. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 413 с.
16. Хорган, Дж. Конец науки. Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки [Текст] / Дж. Хорган – СПб. : Амфора, 2001. – 479 с.
17. Анахов, С. В. Национальная технологическая инициатива и стратегии образовательной политики [Текст] / С. В. Анахов, О. В. Аношина // Новые информационные технологии в образовании и науке : материалы X международной научно-практической конференции. – 2017. – С. 14-18.

4.2. Форсайт-аудит систем управления в аэрокосмической области и будущее человечества (М. Р. Арпентьева)

Космическая инженерия – интенсивно развивающаяся сфера человеческой активности. В задачи управления этой сферой в качестве важнейших входят функции конструирования и прогнозирования будущего, а также оценка необходимых для реализации прогнозируемых достижений и успехов, а также возможных срывов и проблем в аэрокосмической отрасли, ресурсов. Оценка

данных ресурсов выступает как форсайт-аудит. Форсайт-аудит – это комплексная внутренняя и внешняя оценка динамических и статических способностей предприятий аэрокосмической отрасли. В форсайт-аудит входит оценка экономических, социальных, организационных, психологических, идеологических и иных аспектов функционирования и развития предприятий аэрокосмической отрасли. Ведущими аспектами форсайта являются аспекты, связанные с изучением «человеческого фактора» текущей и прогнозируемой успешности предприятий аэрокосмической отрасли. К таким аспектам можно отнести особенности и стратегии мотивации труда – деятельности специалистов, работающих на предприятиях аэрокосмической отрасли и стратегии профессионального и карьерного развития специалистов отрасли в целом. Сюда же можно отнести особенности систем управления предприятиями аэрокосмической отрасли, в том числе представления о предприятиях как организациях с монособъективным (моноакторным) или интересубъективным управлением (мультиакторным). Кроме того, это представление о предприятиях аэрокосмической отрасли как сферах разработки и применения мультиагентных технологий. Мультиагентные технологии – сложный комплекс компьютерных программ, включенных в систему управления отраслью в целом и отдельными аспектами и сторонами отрасли в частности.

Современные проблемы предприятий аэрокосмической отрасли говорят о том, что данная отрасль находится на переломе своего развития. Ей необходимы не просто многоуровневые и многокомпонентные (системные) аудиты и ревизии их текущей деятельности, но интегративный форсайт-аудит. Интегративный форсайт-аудит предприятий аэрокосмической отрасли направлен на оценку существующих и возможных в более или менее отдаленном будущем перспектив и проблем, барьеров и вызовов развития отрасли. Его цель – анализ статических и динамических ресурсов предприятий, их систем руководства (менеджмента) и исполнения. Она также направлена на разработку сценариев ближайшего будущего, оценку джокером и «черных лебедей», связанных как с человеческим фактором», так и с развитием мира технологий, культуры и трансформациями мира природы. Аэрокосмическая область также не может развиваться

без чёткого понимания своей цели и миссии: идеологических и нравственных опор жизнедеятельности. Современный кризис предприятий аэрокосмической отрасли связан именно с тем, что данные опоры оказались во много разрушенными. Дело в том, что человечество потеряло понимание того, зачем ему нужен космос. В результате возникают многочисленные проблемы и несчастные случаи, но «В том-то и штука, что несчастья возвышают человека (если, конечно, они в меру, по силе избранного), а счастье, успех, удовлетворение страстей – развращают, обезличивают и расслабляют. Такова пока жалкая природа человека, даже отмеченного дарованиями» [16, с. 24].

Восприятие космоса как еще одной сферы освоения, «покорения природы привело человека в тупик. Как отмечал еще К. Э. Циолковский, Земля – колыбель человечества, но человек не может вечно пребывать в колыбели. Космос – это место и время развития не просто «эксплуатации и освоения». Человек осваивает себя, а не космос как таковой. И осваивать его он может, лишь будучи существом космическим. Лишь сознавая себя космическим существом, причастным к развитию всего мироздания, человек получает моральное право и смысл вступления в «большой космос». Напротив, замыкаясь на прагматике, например, торговле космическими территориями, исследованиями, проводимыми в рамках запросов корпораций, которых интересует лишь финансовая выгода и социальный контроль, человек продвигаться в космос не сможет. Более того, он начинает страдать и на Земле: в месте и времени, в котором он перестает быть человеком – жителем Земли, частью природы и культуры, а становится автоматом. Отношение к человеку как к безличному автомату, столь типичное для конца XX – начала XXI веков разрушает смыслы развития и существования аэрокосмической отрасли. Не случайно в конце XX века в странах бывшего СССР наиболее быстро свернули или резко ограничили в объемах и качестве свою деятельность именно космические предприятия и иные учреждения. Особенно среди предприятий аэрокосмической отрасли сильно пострадали образовательные учреждения, готовящие специалистов для данной сферы. В итоге мы имеем неравномерно, кризисно развивающуюся отрасль, в которой победы и достижения перемежаются со срывами авариями. Таким

образом, мотивация специалистов предприятий аэрокосмической отрасли, их профессиональное и карьерное развитие, а также общее управление предприятиями аэрокосмической отрасли оказываются далеки от совершенства с одной стороны, и далеки от понимания своей цели и миссии с другой. Действительно, нельзя стремиться неизвестно к чему, а совершенство всегда относительно. Оно выстраивается по отношению к той цели и той миссии, которая определяет форму и содержание деятельности предприятий аэрокосмической отрасли. Оно также определяет их конечное состояние и результаты, а также пути достижения этого состояния, результатов. Сам же К. Э. Циолковский и другие философы и ученые-космисты говорили об этом еще более развернуто и определенно. К. Э. Циолковский рассматривал цивилизацию как единый организм, который проходит в развитии несколько фаз, для осуществления каждой человек проходит через процесс формирования новых, более реалистичных и развернутых представлений о счастье, ценности человеческой жизни, условиях ее осуществления и смысла, а также трансформации человека: иммортализма, победы над временем и автотрофности, победы над пространством, для интерпланетаризма». Для жизни в космосе человеку и человечеству нужна новая степень развития, новое – иное – понимание себя и мира. Идея взаимосвязи человека и космоса отражена в его космической философии: «Весь космос обуславливает нашу жизнь, – отмечал он, – все непрерывно и все едино... Трудно предположить, чтобы какая-нибудь его (космоса) часть не имела рано или поздно на нас влияние». «Вселенная не имела бы смысла, если бы не была заполнена органическим, разумным, чувствующим миром [1, с. 302, 378]. Составной частью его трудов является его «космическая этика», которая включает разработку этических основ контактов с инопланетянами, признание необходимости совместного труда для преобразования космоса. Выход в космические просторы – важный аспект эволюции человечества, а идеи автотрофности, самопитания человечества, связи человека и вселенной, развитые К. Э. Циолковским, подхвачены затем и В. И. Вернадским [7, с. 296]. Возникновение человека было актом величайшей важности, единичным в течение геологической истории: ему нет ничего аналогичного в сре-

де мириадом предшествовавших веков [7, с. 298]. Вместе с тем, «Прогресс организмов шел непрерывно и не может поэтому остановиться на человеке», – утверждал К. Э. Циолковский; «Человек не есть «венец творения», – полагал и В. И. Вернадский. По его мнению, за сознанием и жизнью в их современной форме неизбежно должны следовать «сверхсознание» и «сверхжизнь» [7, с. 45]. К. Э. Циолковский говорил о будущем человеке, «животном космоса», прямо ассимилирующем в своем питании солнечные лучи и элементарные вещества среды и могущем быть бессмертным. Он и В. И. Вернадский подчеркивали важность автотрофности «Последствия такого явления в механизме биосферы были бы огромны. Это означало бы, что единое целое – жизнь – вновь разделилось бы, появилось бы третье, независимое ответвление... Человеческий разум этим путем не только создал бы новое большое социальное достижение, но ввел бы в механизм биосферы новое большое геологическое достижение...» [7, с. 290]. При этом К. Э. Циолковский принимает жизнь как «кругооборот», отмечая спиральность жизни как самый общий тип развития, отмечая в нем как этапы восходящего, усложняющегося развития, так и этапы последующего «разложения», «упрощения», возврата в более элементарную форму и опять – этапы нового витка еще большего усложнения, и еще большего упрощения, и так – до бесконечности. К. Э. Циолковский развивает мысль Н. Федорова о взаимосвязанности и взаимозависимости побед человечества над пространством и над временем: бессмертие возможно лишь в космосе, бесконечном и неисчерпаемом в своих энергетических и материальных ресурсах. Поэтому выход в космос может обеспечить поддержание бесконечной жизнедеятельности организма, и, вместе с тем, лишь бессмертные создания с сущностно трансформированным организмом и осознанием себя и мира могут выжить в самых разных внеземных средах, освоить и преобразить Вселенную. Психозойская эра», эра создания ноосферы, связана с попыткой трансформации сознания человека: осознания себя и мира и трансформации себя и мира на основе этого осознания: иммортализм и интерпланеризм тесно связаны. Позднее, у В. А. Сухово-Кобылина описана активная эволюция человека, направленная на космическую экспансию человечества. Эта трансформа-

ция предполагает «бесконечную инволюцию... в себя самого, поступание в глубь самосознания, вплоть до такого «сключения с самим собой», такого одухотворения, что этот будущий организм становится как бы беспространственным, сверхчувственным («до исчезания плоти»), «эфирным». Это весьма сходно с представлением о будущем «лучевом» человечестве в «теории космических эр» К. Э. Циолковского [6, с. 51]. Однако, в их понимании космичность явлений жизни и человека, требование активности человека в отношении макрокосма, сочетается с природной укорененностью этой жизни. Так, В. И. Вернадский пишет о принципе Ф. Реди: «Ф. Реди утверждал: всякий живой организм происходит от другого живого же организма. Мысль эта была выражена ... другим итальянским натуралистом – А. Валлиснери – через одно поколение после Ф. Реди», однако, сам принцип Ф. Реди вошел в научный мир как принцип лишь в XIX веке, его ввел в представления о мироздании Л. Пастер [7, с. 297]. Он отмечает, что «Самозарождение, т. е. генезис живого организма за счет косной материи, без посредства другого живого организма, многим ученым все еще кажется логично необходимым... для научного объяснения жизни. С глубокой верой высказывались и высказываются убеждения, что прямой синтез организма из его материальных элементов должен быть необходимым завершением развития науки. «Конечно, возможно, что они соответствуют реальности. Нельзя их считать научно опровергнутыми. Но ничто не указывает на их вероятность. Ничто также не указывает на то, что проблема самозарождения не принадлежит к тому же ряду исканий, как и задача о квадратуре круга, о трисекции угла, о *perpetuum mobile*, о философском камне» [7, с. 297]. Однако, «Стремление разрешить все эти проблемы было не бесплодно, оно имело очень важные последствия. Оно привело к великим новым открытиям, но самые проблемы оказались нереальными» [7, с. 298].

К. Э. Циолковский рассматривал цивилизацию как единый организм, который проходит в развитии несколько стадий. По его мнению, человечество не может «вечно жить в колыбели», и выход в околоземный космос становится второй после эмбриональной фазой эволюции человечества. Здесь встает вопрос единства «земного» и «внеземного» человечеств (всего «неоче-

ловечества») и репродукция, воспроизводство человека в космосе. «Космическая деятельность может быть противопоставлена земной и потребовать формирования иных представлений о счастье, ценности человеческой жизни, условиях ее осуществления и смысла» [3, с. 287]. Третья фаза – расселение людей по всей Галактике, где со временем люди станут истинно «космическими животными», т. е. смогут жить без специальных средств защиты в условиях открытого космического пространства: для этого им нужна новая степень развития, новое – иное – понимание себя и мира [1; 3; 4; 5; 8; 18]. На пути к этому пониманию, к новому осознанию себя и мира. По мнению К. Э. Циолковского, «Грядущие тысячи и миллионы лет усовершенствуют природу человека и его общественную организацию. Человечество обратится как бы в одно могущественное существо» [6, с. 267-268]. «Наступит объединение, прекратятся вследствие этого войны, так как не с кем будет воевать. Счастливое общественное устройство, подсказанное гениями, заставит технику и науку идти вперед с невообразимой быстротой и с такою же быстротой улучшать человеческий быт... Будет полный простор для развития как общественных, так и индивидуальных свойств человека, не вредящих людям», – писал К. Э. Циолковский [6, с. 273]. Этика сознательных существ космоса, по Циолковскому, «состоит в том, чтобы не было нигде никаких страданий: ни для совершенных, ни для других незрелых, или начинающих свое развитие животных» [17, с. 185]. Он отмечал важность «космической селекции», писал, что нужно стремиться к безболезненному погашению жизни неудачных генетически людей и животных, к совершенствованию их путём поощрения рождения более совершенных и к милосердию ко всему несовершенному, к животным, и людям [16, с. 168-169].

Он также полагал, что все частицы мироздания имеют бесконечную сложность: мироздание развивалось или усложнялось бесконечное время, поэтому для человека существуют и могут быть доступны самые разнообразные материи разных бесконечно удаляемых от сегодняшнего дня, в том числе «параллельно существующих» миров и эпох. Это приведет к тому, что человек осознает не только свою множественность и бесконечность «саму по себе», но и свой диалог и единство с миром.

«Инопонимание» как «артефакт» или факт космического путешествия как путешествия в «запредельное», в жизни человека и человеческого сообщества всегда связано с моментами их интенсивного развития. Контакт человека с иными формами и временами жизни может быть рассмотрен как форма развивающего, корригирующего и профилактического психотерапевтического взаимодействия, реализации психотерапевтических (ксенопсихотерапевтических) отношений. Примером этих отношений, несомненно, является «космический туризм», а также иные формы путешествия космос (профессиональные космонавты и космонавты-расселенцы или «люди космоса»): практика, благодаря которой люди, ограниченные и/или пресыщенные жизнью на Земле, то есть, по сути, достигшие по своим ощущениям состояния наибольшего и полного понимания себя и мира с точки зрения своей «земной идентичности», получают возможность «встряхнуть» себя и окружающий их повседневный мир, сменив «земную идентичность» на идентичность «космическую». К.Э. Циолковский говорил в основном не о покорении космоса, а о расселении, о путешествиях, т.е. о космическом туризме. Насколько это удастся в каждом конкретном случае и какие артефакты и тенденции здесь можно выделить – вопрос отдельный, ему и посвящено наше исследование. Однако, сам факт изменений – очевиден: сама сложность выхода в космос уже выступает как вариант «инициации» личности, терпящей неудобства и переживающей дискомфорт ради нового, иного понимания себя и мира. Поскольку уровень и другие характеристики «иного» существенно отличаются от окружающей человека повседневности, обращены к ответам на вопросы: «Кто мы такие? Что мы делаем на Земле?», для чего мы рождены?», то складывающиеся в поиске ответов на данные – экзистенциальные – вопросы отношения – должны быть не просто обыденными психотерапевтически ориентированными, но и содержать развернутую и осмысленную информацию о профессиональной психотерапии, в особенности таком ее аспекте, как изменение ценностей человека и способа его жизни, о трансперсональности или интерперсональности человека. Это представление встречается, например, в философских, фантастических и иных произведениях К. Э. Циолковского, в произведениях других авторов,

более или менее фантастических и реалистических описаниях ими путешествий человека в космосе. В художественных произведениях, описывающих «ксенопсихо-терапевтические» контакты. Аналогично, в философских, лингвистических и психологических ксенологических исследованиях человеческих отношений как отношений взаимопонимания, акцентирующих «иллюзию доступности пониманию» подчеркивается взаимность трансформации и инверсии отношений и самосознания. Пролетность человека в мир и мира в человека, порождение – человеком мира и миром человека, сопровождающие их воплощение, перевоплощение и превращение – обычные и необычные аспекты постижения себя и мира, с которыми сталкивается человек в диалоге с Вселенной, с пространством и временем, бытием. Бытие, его основы, – вот с чем беседует человек, подчас безуспешно пытаясь постичь самого себя и жизнь. Однако, эта «безуспешность» оказывается гораздо более продуктивной привычного успеха: встряска захватывает не столько все существо человека, его жизнь меняется и никогда не будет прежней, уже потому, что, вернувшись на землю, ему некому рассказать и нет слов рассказать о том, что произошло. «Все изменилось» – начиная с самого человека и заканчивая миром, ставшим частью самого человека, покинувшего свою колыбель – землю – ради развития. Начав с попытки интерперсонального взаимодействия, преобразования себя изнутри, изменение осознания себя и мира, отношений между ними, человек возвращается – как субъект трансперсональных отношений, он возвращается как единство: человека и мира: «на Земле все живо. Но одни существа не сознательны и не могут о себе заботиться, а другие, как человек, способны понимать окружающее и заботиться о себе», – писал К. Э. Циолковский [14]. Поэтому особое внимание нужно обращать на руководителей сообщества, руководителей предприятий аэрокосмической отрасли и смежных отраслей, на правительство, лидеров, а также на отбор, обучение и воспитание кадров. Важно внимательно проводить работу с людьми на всех стадиях и уровнях деятельности предприятий аэрокосмической области. Диалогическое, открытое, справедливое, опирающееся на опыт и уважающее совместное бытие, способствующее развитию и стремящееся к прогрессу – человечества и его условий жизни –

условие успеха в освоении космоса [1]. Это должно проявляться как на уровне воспитания и обучения отдельных специалистов, управления их карьерным и профессиональным развитием, так и на уровне управления деятельностью групп специалистов и целых предприятий аэрокосмической области.

Важно также отметить, что в большой мере понимание будущего у К. Э. Циолковского и иных космистов было близко религиозному: «Естественный и искусственный подбор... в течение тысячелетий может выработать очень совершенные организмы, мало чувствительные к радостям и страданиям – философское равнодушие, равнодушие Будды. Не смертный покой, но жизнь, богатая делами, великими поступками, только философски спокойная. Нирвана есть развитие идеальных, божественных качеств в человеке в противоположность материальным, животным, то есть страстям» [11, с. 19]. В отличие от них, современные предприятия аэрокосмической области практически не задумываются об этой стороне своего бытия, даже о миссии в отношении человечества, задумываются мало. Однако, попытка пройти «мимо Бога» явно ошибочна. Как писал К. Э. Циолковский, «Бог есть объединяющая всех существ идея любви и солидарности». «Бог есть то, что распоряжается всеми нами, от чего зависит и судьба людей, жизнь и счастье всего существующего, судьба солнц и планет, судьба живого и мертвого. И такой Бог есть, потому что это Вселенная, и она произошла от идеи первопричины, она родила жизнь, жизнь разум, который должен преобладать в космосе и дать счастье всему» [17, с. 378]. Он был убежден, что в определенный момент человек « сольется с космосом », превратится из корпускулярного в лучевое, и тогда человечество будет « бессмертным во времени и бесконечным в пространстве », обладая особым космическим сознанием « разлитым в мировом пространстве » [19]. « Человечество как единый объект эволюции изменяется и превращается в единый вид лучистой энергии, то есть единая идея заполняет всё космическое пространство. О том, чем дальше будет наша мысль, мы не знаем. Это – предел её проникновения в грядущее, возможно, что это — предел мучительной жизни вообще. Возможно, что это – вечное блаженство и жизнь бесконечная, о которой писали древние мудрецы » [19, с. 424]. « Человек настрои-

вается природой в определенном тоне, это безусловно мажорный тон, требовательный тон, а не мольба о помиловании. Человек постепенно перерождается – из жалкого просителя он становится в воинственную позу и начинает требовать: дескать, выкладывай, мать-природа, всю истину. Так заявляет о себе новая космическая эра, к которой мы подходим, медленно, но верно» [20, с. 425; 21]. При этом «Судьба существа зависит от судьбы Вселенной. Поэтому всякое разумное существо должно проникнуться историей Вселенной. Необходима такая высшая точка зрения» [10, с. 22].

К. Э. Циолковский считал вероятным существование «тонких форм жизни», построенных на основе «несравненно более разреженной материи», полагая, что «в отдельной перспективе изменится и физическая основа человечества», которое из «вещественного» превратится в «лучистое». Обосновывая эти положения, он отмечал, что: «Философ скажет, что начало материи одно и то же, но это не мешает при непрерывной и, как будто одновременной, эволюции материи, существовать ей во множестве разных видов» [12, с. 18]. При этом «Речь идет о потенциально бесконечном многообразии природы не только в отношении ее конкретных свойств, но также фундаментальных законов, закономерностей, типов взаимодействий, что приводит к ее качественной неисчерпаемости [8, с. 18]. Л. М. Гиндилис отмечал, что важной частью концепции К. Э. Циолковского «является представление о том, что цивилизации развиваются не изолированно, а в тесном сотрудничестве, к которому присоединяются по мере развития новые члены, новые сообщества разумных существ. Эта общественная организация построена по иерархическому принципу. «Образуются союзы ближайших солнц, союзы союзов и т. д. Где предел этим союзам – трудно сказать, так как Вселенная бесконечна» [2, с. 1; 15, ч. 5]. Он также не исключал вероятности феноменов скрытого контакта, посещений и вмешательства высокоразвитых цивилизаций в земные дела. «Мы видим порой необыкновенные явления, – писал он – Не есть ли они результат деятельности уцелевших разумных существ иных эпох» и иных, более развитых и совершенных цивилизаций? [15, ч. 7]. Все это говорит о том, что К. Э. Циолковский и российский космизм как феномен был филосо-

фией действия и веры: вера в Бога как вера в Жизнь подкреплялась научными исследованиями и данными, которые будут «расшифрованы» далеко не сразу, и, – вероятно, даже не в нынешнем веке. Однако, огромность поднятых и разрешенных русским космизмом проблем выстраивает дорогу иным, несуществующим ныне наукам и исследованиям, о которых современное человечество порой просто не догадывается.

Таким образом, предприятия аэрокосмической области в современном мире остро нуждаются в том, чтобы провести серьезную «ревизию», внешний и внутренний аудит своего бытия и развития. Такой аудит необходим на уровне ценностей, целей и миссии своей жизнедеятельности. Такой аудит также нужен на уровне системы управления предприятиями аэрокосмической области и отдельными группами специалистов и специалистами. Внешний и внутренний аудит необходим для того. Чтобы оценить статические динамические аспекты деятельности предприятий аэрокосмической области, в том числе статические и динамические способности руководителей предприятий. Очень важна также оценка перспектив и ограничений развития на уровне каждого отдельного специалиста. Время и место, когда предприятия аэрокосмической области могли позволить себе «обобщённый», обезличенный и нравственно бессмысленный подход, уже не существуют. Космос будет «освоен» только вместе с освоением человеком самого себя, только при достижении гармонии человека и мира.

1. Газенко, О. Космонавт должен оставаться человеком Земли [Текст] / О. Газенко // Наука и жизнь. – 2006. – № 4. – С. 24-31.
2. Гиндилис, Л. М. Космическая философия К. Э. Циолковского и пути поиска внеземных цивилизаций [Электронный ресурс] / Л. М. Гиндилис // Материалы симпозиума «Идеи К. Э. Циолковского и научные проблемы внеземных цивилизаций». Калуга, сентябрь, 1981. – Калуга: Музей космонавтики, 1981. – Режим доступа: <http://lnfm1.sai.msu.ru/SETI/koi/articles/kaluga81.html> (дата обращения: 10.10.2017).

3. Золотухин, В. А. Колонизация космоса: Проблемы и перспективы [Текст] / В. А. Золотухин. – Тюмень : НПЦ Интер-Кузбасс, 1997. – 194 с.
4. Кричевский, С. В. Аэрокосмическая деятельность: Междисциплинарный анализ [Текст] / С. В. Кричевский. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 384 с.
5. Кричевский, С. В. Расселение человечества вне Земли: проблемы и перспективы [Текст] / С. В. Кричевский // Пилотируемые полеты в космос. – 2012. – № 1 (3). – С. 155-160.
6. Меденков, А. А. Философские проблемы межпланетных полётов [Текст] / А. А. Меденков, М. А. Милованова, Н. Л. Фетисова // Идеи К. Э. Циолковского: прошлое, настоящее, будущее. XLVII Научные чтения памяти К. Э. Циолковского 2012 г., Калуга. – Калуга : Комиссия по разработке научного наследия К. Э. Циолковского, 2012. – С. 287.
7. Сухово-Кобылин, А. В. Философия духа или социология (учение Всемира). Циолковский К. Э. Монизм Вселенной. Космическая философия. Вернадский В. И. Автотрофность человечества [Текст] / А. В. Сухово-Кобылин // Русский космизм: Антология философской мысли. – М. : Педагогика-Пресс, 1993. – 368 с. – С. 49-51, 264-288, 288-303.
8. Федосеев, П. Н. В. И. Ленин и философские проблемы современного естествознания: итоги и перспективы [Текст] / П. Н. Федосеев // Материалы III Всесоюзного совещания по философским вопросам современного естествознания. – М. : Наука, 1981. – 56 с.
9. Феоктистов, К. П. Траектория жизни: между вчера и завтра [Текст] / К. П. Феоктистов. – М. : Изд-во Вагрус, 2000. – 384 с.
10. Циолковский, К. Э. Необходимость космической точки зрения [Текст] / К. Э. Циолковский // Техника-молодежи. – 1981. – № 4. – С. 22. или // Циолковский К. Э. Космическая философия. О проекте. – Украина, Запорожье : Центр информационной безопасности, 2013. – 35 с. – С. 12-18. – Режим доступа: <http://tsiolkovsky.org/wp-content/uploads/2016/02/O-proekte.pdf> (дата обращения: 10.10.2017).
11. Циолковский, К. Э. Нирвана [Текст] / К. Э. Циолковский. – Украина, Запорожье : Центр информационной безопасности, 2013. – 42 с.

12. Циолковский, К. Э. Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы. Калуга, Склад изданий автора, 1928 [Текст] / К. Э. Циолковский. – Украина, Запорожье : Центр информационной безопасности, 2013. – 25 с.
13. Циолковский, К. Э. Грезы о Земле и небе [Текст] / К. Э. Циолковский. – Тула : Приок, кн. изд-во, 1986. – С. 302, 378.
14. Циолковский, К. Э. Земная этика [Электронный ресурс] / К. Э. Циолковский // Архив РАН, ф. 555, дело № 514, оп. 1. 1934. 5 февраля. – Режим доступа: <http://ruslit.traumlibrary.net/book/ciolkovskiy-mirazhy/ciolkovskiy-mirazhy.html> (дата обращения: 10.10.2017).
15. Циолковский, К. Э. Космическая философия [Текст] / К. Э. Циолковский // Архив АН СССР. Ф. 555, оп. 1, № 535.
16. Циолковский, К. Э. Космическая философия [Текст] / К. Э. Циолковский. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – 478 с.
17. Циолковский, К. Э. Очерки о Вселенной [Текст] / К. Э. Циолковский. – Калуга : Золотая аллея, 2001. – 384 с.
18. Циолковский, К. Э. Путь к звездам [Текст] : сб. науч.-фантаст. произведений / К. Э. Циолковский ; ред.-сост. Б. П. Воробьев. – М. : Изд-во АН СССР, 1961. – 360 с.
19. Чижевский, А. Л. Беседа с Циолковским: теория космических эр [Текст] / А. Л. Чижевский // К. Э. Циолковский. Грёзы о Земле и Небе. – Тула, 1986. – С. 420-424.
20. Чижевский, А. Л. Теория космических эр [Текст] / А. Л. Чижевский // К. Э. Циолковский. Грёзы о Земле и Небе. – Тула, 1986. – С. 425.
21. Щепановская, Е. М. Космическое будущее К.Э. Циолковского [Текст] / Е. М. Щепановская // Космизм и органицизм в пространстве культуры Санкт-Петербурга : материалы Международного конф. «Космизм и новое мышление на Западе и Востоке». – Санкт-Петербург : СПбГЭУ, Дом учёных, Венский университет, СПбГЭУ, 2016. – С. 84-92.

ГЛАВА 5. Аксиологический подход в социально-гуманитарных исследованиях

5.1. Правовая аксиология: права души и духа человека (С. И. Ивентьев)

Зарождение идеи прав человека связывают с Великой хартией вольностей (лат. Magna Carta Libertatum, англ. The Great Charter), принятой 15.06.1215 г. в Англии, которая определяла гражданские и политические права граждан.

В. П. Воробьев и Р. Р. Илиев утверждают, что «принято считать, что понятие «права человека» было сформулировано в рамках еврейской религиозной традиции и что иудаизм является одним из самых богатых и понятных первичных источников по данной проблематике. Современная дефиниция «права человека» в значительной мере зиждется на принципах, обозначенных именно в этой религии.

Развитие представлений о правах человека – это длительный взаимосвязанный процесс эволюции данной идеи от Десяти заповедей до Всеобщей декларации прав человека 1948 года и принятой в 1950 году Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод.

В настоящее время, рассматривая вопрос о правах человека, целесообразно сравнить главу 20 Книги Исход и Всеобщую декларацию прав человека 1948 года. При сопоставлении выясняется, при всех различиях в формулировках, что два текста практически дублируют друг друга – «день седьмой – не делай в оный никакого дела» (строфа 10) и «каждый человек имеет право на отдых и досуг» (ст.24); «не убивай» (строфа 13) и «каждый человек имеет право на жизнь» (ст.3); «не кради» (строфа 15) и «каждый человек имеет право владеть имуществом» (ст.17). Подобные примеры можно приводить и далее.

Основные права и свободы человека, такие как право на защиту достоинства личности, на свободу, равенство, собственность, четко сформулированы в еврейских религиозных тракта-

тах, а их соблюдение предписывается такими фундаментальными источниками, как Библия, Тора и Талмуд. В то же время следует обратить внимание на то, что как таковой термин «права человека» не фигурирует в еврейской религиозной литературе» [2, с. 88-106].

С. А. Калинин указывает на то, что «концепция прав человека возникла в христианском мире во время потери им единых представлений об Истине. Невозможность решить социальные проблемы в рамках единой религиозной (мировоззренческой) традиции в силу утраты римским первосвященником исключительного авторитета (*Roma locuta – causa finita*) вызвала к жизни потребность в новых инструментах, носящих общий (абсолютный) характер и способных решать конфликты между верующими» [12, с. 164].

Как нами отмечалось, основные права и обязанности любых существ, в том числе и человека, живого и неживого мира были установлены Божественными законами, которые древнее даже иудейских религиозных источников [6, с. 95].

Одним из первых документов, юридически утвердивший права человека, считается Билль о правах или «Акт, декларирующий права и свободы подданного и устанавливающий наследование Короны» (англ. *Bill of Rights – «An Act declaring the Rights and Liberties of the Subject and Settling the Succession of the Crown»*), принятый парламентом Англии 16(26).12.1689 г. в результате «Славной революции».

Буржуазно-демократические революции оставили человечеству по своей сути великие законодательные акты, касающиеся прав человека: Декларацию независимости Соединённых Штатов Америки от 04.07.1776 г., Билль о правах 1789 г., дополняющий статьи и поправки к Конституции Соединённых Штатов Америки от 17.09.1787 г., французскую Декларацию прав человека и гражданина 1789 г., в которых, к большому сожалению, не были сформулированы и выделены права души человека.

«Высочайший манифест об усовершенствовании государственного порядка» (Октябрьский манифест), вышедший 17.10.1905 г., даровал населению России незыблемые основы гражданской свободы на началах действительной неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и союзов.

Октябрьская революция 1917 г. провозгласила права человека, зависимые от государственной атеистической идеологии.

12(25).01.1918 г. III Всероссийский Съезд Советов принял Декларацию прав трудящегося и эксплуатируемого народа, на основе которой была принята Конституция РСФСР от 10.07.1918 г.

20.01(02.02.).1918 г. был издан Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах.

В указанное время вступил также в силу Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви.

После Октябрьской революции произошёл раскол между Русской Православной Церковью (далее – РПЦ) и Русской Православной Церковью за рубежом (РПЦЗ), связанный с благосклонным отношением церкви к Красной армии и солидаризацией с советской властью, что произошло в СССР [11; 4], что сказалось на отношении церкви к правам человека.

Объединение РПЦ и РПЦЗ произошло только в начале XXI века.

После Октябрьской Революции по настоящее время государственная атеистическая идеология прослеживается в нормативно-правовых документах РСФСР, СССР и Российской Федерации.

Основы революционной секуляризации были закреплены в нормативно-правовых документах РСФСР, СССР, а также Российской Федерации, в частности в статье 14 Конституции Российской Федерации, согласно которой государство отделено от религии.

После Второй мировой войны, 26.0.1945 г., 05.05.1949 г. были учреждены Организация Объединённых Наций (ООН) и Совет Европы соответственно, которые кодифицировали международное право, в том числе и права человека.

10.12.1948 г. Генеральная Ассамблея ООН приняла Всеобщую Декларацию прав человека, в которой сформулированы основные стандарты в области прав человека, имеющих моральное значение, к достижению которых должны стремиться все народы и государства. В дальнейшем ООН были приняты Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах от 16.12.1966 г. и Международный пакт о гражданских и политических правах от 16.12.1966 г. года. После

принятия Всеобщей Декларации права человека ООН подписало большое количество международных договоров и актов, касающихся прав человека.

Государства-члены Совета Европы, принимая во внимание Всеобщую Декларацию прав человека от 10.12.1948 г., подписали 04.11.1950 г. Конвенцию о защите прав человека и основных свобод.

Своё отношение к правам человека также публично выразила Католическая церковь.

Так, 07.12.1965 г. Ватиканский Собор принял Декларацию о свободе вероисповедания «*Dignitatis humanae personae*», согласно которой человеческая личность имеет право на свободу вероисповедания.

Л. Р. Сюкияйнен указывает, что «очевидно, что религиозные институты в целом никогда не были в числе лидеров защиты прав человека. Но не подлежит сомнению тот факт, что, например, признание права на свободу вероисповедания (религии) в значительной мере обязано именно западному христианству. Кроме того, религиозные учения непосредственно отразились во включении обязанностей человека в общее представление о его правах и свободах» [16, с. 7].

С учётом основных положений международных правовых актов, в которых закреплены неотъемлемые права и свободы человека, была провозглашена в России Декларация прав и свобод человека и гражданина от 22.11.1991 г.

Государства Содружества Независимых Государства подписали Конвенцию о правах и основных свободах человека от 26.05.1995 г.

Основные права и свободы человека, которые были закреплены в международном праве, нашли своё отражение в национальных законодательствах и конституциях многих государств.

За весь период становления идеи прав человека были закреплены в национальных и международных правовых актах в основном так называемые права тела и отчасти права души и духа человека (свобода совести и вероисповедания, свобода творчества), которые длительное время не подлежали конкретизации и расширительному толкованию.

К большому сожалению, религиозные институты, в том

числе и Русская Православная Церковь, входящая в дореволюционную царскую государственную систему, не раскрыли свободу совести и не выделили в отдельную группу прав человека права души и духа человека, что было необходимо незамедлительно сделать для защиты архиважной для человека духовно-нравственной сферы. Это промедление привело к появлению духовно и нравственно деградирующего поколения людей, ставшего основой национализма, фашизма, авторитарных режимов, криминальных и террористических группировок [10, с. 60].

А. Г. Поляков о положении РПЦ до Октябрьской революции отметил следующее: «Русская Православная Церковь до Октябрьской революции была по своему статусу государственной. Российское правительство последовательно использовало Церковь как политический инструмент, призванный стабилизировать положение в стране» [15, с. 17].

«Русской православной церкви, как и другим религиозным общинам в Советском Союзе, начиная с 60-х годов XX в. (и особенно интенсивно в 70-х годах) пришлось самым разнообразным образом сталкиваться с проблемой прав человека. Это касается всех автокефальных православных церквей в странах, находившихся под властью коммунистических режимов (Грузии, Румынии, Болгарии и Сербии)» [13, с. 133].

Ю. Н. Макаров в своей докторской диссертации указал, что «Отношение Советского государства к религии как к явлению, чуждому социализму, его идеологии, политике, образу жизни и нравственности, приводило к перерастанию мировоззренческого противостояния в русло политической конфронтации, порождая желание решать идеологические проблемы волевыми усилиями [14, с. 36].

Такой явный конфликт сохранился до распада СССР.

Закрепление в российском законодательстве права на свободу совести и вероисповедания, так или иначе, сглаживало углы между противоборством науки и церкви, человеком и государством, государством и обществом.

Позиция Русской Православной Церкви по правам человека открыто была выражена только в 2008 г. в «Основах учения о достоинстве, свободе и правах человека», понимание прав человека в котором, как отмечает М. А. Краснов, много заимствовано из

светского дискурса [11, с. 122]. В данном документе также не было слова о правах души и духа человека, хотя упоминалось о посмертных благах человеческой души.

В современной отечественной философии и юридической науке появилось понятие «права души человека» [4, с. 183-185], которое отсутствовало до Октябрьской революции, а также до открытия четвертого и пятого поколений прав человека, что является революционным в теории прав человека [10, с. 60].

В конце XX века в Российской Федерации было открыто четвертое поколение прав человека – духовно-нравственные права и свободы человека и гражданина, которые провозгласили и провозглашают духовные и нравственные ценности личности [5, с. 5]. *Некоторые авторы четвертое поколение прав человека называют духовно-нравственными правами* человечества [1, с. 68].

К четвертому поколению прав относят право на жизнь, уважение духовного и нравственного достоинства человека, запрет пыток и бесчеловечного обращения, право на духовно-нравственное творчество, право выбора и свобода воли, свобода совести и вероисповедания, право на духовное образование и воспитание, право на духовное и нравственное совершенствование, права на религиозную и моральную истину, право на благоприятную окружающую среду и другие права, которые вытекают из духовной и нравственной автономии человека.

В начале нашего столетия в России было провозглашено и введено в юридическую науку пятое поколение прав человека – Божественные права и свободы, основу которых составляют Любовь, Божественная информация и энергия [6, с. 19-20].

К пятому поколению прав относятся такие права, как право на Любовь, Вера и любовь к Богу, единство с Творцом, право на рождение в Любви, право на обращение к Богу, право на бесстрашное и доверительное общение с Богом, право на информацию и управление энергией, право на управление пространством-временем, право на развитие энергетической мощи своей души и своих энергооболочек, право на Сотворчество и сотрудничество с Богом, право на совершенствование окружающего мира, право на Божественное совершенствование, право на дары Бога, право человека на бессмертие, право на Абсолютную Ис-

тину и другие права, которые вытекают из Любви и Божественной энергии.

Четвёртое и пятое поколения прав человека направлены на защиту духовной сущности человека, его Души и Духа, которые бессмертны.

С учётом открытия четвёртого и пятого поколений прав человека, была принята Декларация Божественных и духовно-нравственных прав и свобод человека от 23.11.2010 г. (далее по тексту – Декларация Любви), которая нормативно закрепила вышеперечисленные права [8, с. 65].

Указанная Декларация Любви относится к одному из источников права – к договору нормативного содержания, носящего всемирный и надгосударственный характер [8, с. 60].

Благодаря четвёртому и пятому поколениям прав человека, в юридическую науку были введены понятия «Любовь», «дух человека», «душа человека», «пространство души», «пространство Любви», «духовное пространство» и другие, связанные с духовной сущностью человека.

В Российской Федерации главенствующей духовно-нравственной основой суверенитета являются четвёртое и пятое поколения прав человека или так называемые права души и духа человека [3, с. 67].

Душа – это Божественная и духовно-нравственная ценность и нематериальное благо человека [9, с. 153].

Дух человека – эманация Бога [6, с. 352].

Душа человека связана с Богом (иррациональным) и человеческим сознанием (рациональным).

Четвёртое и пятое поколения прав человека – это права души и духа человека [3, с. 161; 4, с. 183].

Вышеуказанные права человека – это духовно-нравственные и правовые ценности человека [7, с. 19], которые являются предметом изучения юридической науки, правовой философии и других наук.

Таким образом, благодаря вышеуказанным новым правам человека, можно по-новому взглянуть на различные духовно-нравственные и социально-культурные явления и события в жизни человека и общества.

1. Афанасьева, И. Д. Система прав и свобод личности как элемент взаимоотношений личности и государства [Текст] / И. Д. Афанасьева // Материалы международной научно-практической конференции 15-16 октября 2012 года. – Пенза – Сургут – Прага : Научно-издательский центр «Социосфера», 2012. – № 34. – С. 67-71.
2. Воробъёв, В. П. Права человека в иудаизме и еврейской правовой традиции [Текст] / В. П. Воробъёв, Р. Р. Илиев // Международная жизнь. – 2016. – № 6. – С. 88-106.
3. Гузенко, С. С. Духовно-нравственные права человека. Семья. [Текст] / С. С. Гузенко // Исследовательская деятельность студента как фактор развития и реализации потенциальных и творческих возможностей специалиста : сборник материалов студенческой научно-практической конференции с международным участием / под ред. Л. А. Кочемайкиной. – Омск : Изд-во АНО ВО «Омский экономический институт», 2016. – С. 161-163.
4. Гузенко, С. С. Что такое права души человека? [Текст] / С. С. Гузенко // Молодёжь и наука : материалы международной науч.-практ. конф. (26 мая 2017 г., г. Нижний Тагил) : в 2 т. / Министерство образования и науки Российской Федерации, ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина», Нижнетагил. технол. ин-т (фил.). – Нижний Тагил : НТИ (филиал) УрФУ, 2017. – Т. 2. – С. 183-185.
5. Ивентьев, С. И. Духовно-нравственные права и свободы человека и гражданина [Текст] / С. И. Ивентьев. – Москва : Директ-Медиа, 2012. – 143 с.
6. Ивентьев, С. И. Божественные и духовно-нравственные права и свободы человека : монография. [Текст] / С. И. Ивентьев. – Новосибирск : ООО Агентство «СИБПРИНТ», 2012. – 357 с.
7. Ивентьев, С. И. Современные духовно-правовые ценности. [Текст] / С. И. Ивентьев // Научный поиск. – 2012. – № 4.3. – С. 19-22.
8. Ивентьев, С. И. Декларация Божественных и духовно-нравственных прав и свобод человека как источник права. [Текст] / С. И. Ивентьев // Наукові підсумки : Збірка наукових праць. – Киев : НАИРА, 2010. – С. 60-65.

9. Ивентьев, С. И. Духовно-нравственный и правовой аспект сделки купли-продажи души человека [Текст] / С. И. Ивентьев // Справедливое общество – основа общественного здоровья: сборник научных статей / ред. В. Н. Аргунова ; сост. А. Е. Антипова, С. В. Бояринцева, А. А. Лушавина, У. В. Куприна, А. Н. Нурутдинова. – СПб. : Культурно-просветительское товарищество, 2017. – С. 153-164.
10. Ивентьев, С. И. Духовно-нравственная революция идеи прав человека. [Текст] / С. И. Ивентьев // Система ценностей современного общества : сборник материалов LIV Международной научно-практической конференции / под общ. ред. С. С. Чернова. – Новосибирск : Издательство ЦРНС, 2017. – С. 52-60.
11. Краснов, М. А. Права человека в понимании Русской Православной Церкви [Текст] / М. А. Краснов // Очерки идеологии постсоветского конституционализма : сборник научных трудов / под ред. М. А. Краснова и Ю. Г. Барабаша. – Харьков : Право, 2013. – С. 122-137.
12. Калинин, С. А. Идея прав человека в православном понимании. [Текст] / С. А. Калинин // Право. Журнал Высшей школы экономики. – 2012. – № 1. – С. 164-181.
13. Лухтерхандт, О. Права человека, свобода вероисповедания и Русская православная церковь. [Текст] / О. Лухтерхандт // Право. Журнал Высшей школы экономики. – 2012. – № 1. – С. 133-163.
14. Макаров, Ю. Н. Советская государственная религиозная политика и органы ВЧК-ГПУ-ОГПУ-НКВД СССР (окт. 1917 – конец 1930-х гг.) [Текст] : автореф. дис. ... д-ра ист. наук / Макаров Ю. Н. – С-Пб., 2007. – 48 с.
15. Поляков, А. Г. Викторианское течение в Русской Православной Церкви [Текст] / А. Г. Поляков. – Киров, 2009. – 400 с.
16. Сюкияйнен, Л. Р. Современные религиозные концепции прав человека: сопоставление теологического и юридического подходов [Текст] / Л. Р. Сюкияйнен // Право. Журнал Высшей школы экономики. – 2012. – № 3. – С. 7-28.

5.2. Персональная идентичность как условие толерантности в культуре постмодерна (О. А. Блинова)

«Текущая современность» подобна синергетической бифуркации, выход из которой зависит от понимания и интерпретации происходящего. Интерпретатор наделяется высокой ответственностью, т. к. он задает нравственные ориентации будущего. Переосмыслению и изменению подвергается традиционная система ценностей: этика, мораль, право. Синергетика характеризует современное общество как сложную открытую динамическую неравновесную систему. Это означает, что мы не можем претендовать на единую интерпретацию происходящих в обществе процессов, оценить их с позиций однозначных морально-нравственных норм, но можем задать новую номенклатуру нравственности, меняя культуру модерна, на культуру постмодерна. Последняя определяется такими процессами современности как глобализация, ксенофобия, национализм, религиозный радикализм, гомосексуализм и пр. Осмысление и оценка данных процессов будет определять общество как толерантное или интолерантное.

Согласно Декларации ЮНЕСКО, толерантность – «означает уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности» [3]. Таким образом, толерантность направлена на утверждение свободы, равенства всех людей и ценности их личности независимо ни от каких факторов, характеристик и свойств. Идея толерантности изначально возникла как принцип рациональной целесообразности в рамках теорий либерализма, демократии и гражданского общества. С переходом от ценностей модерна к ценностям постмодерна меняется понимание и содержание феномена толерантности.

В первую очередь это связано с явлением глобализации, определяющим структуру и качественное наполнение современного мира. Глобализация – процесс формирования единого общемирового финансово-информационного пространства на

базе формирования новых информационных технологий. В результате процесса глобализации происходит изменения окружающего мира, изменяя при этом самого человека. Происходит взаимная интеграция политических, экономических и социальных сфер жизнедеятельности. За счет развития Интернет мир становится прозрачным, стираются границы между культурами, государствами, цивилизациями. Окружающая среда становится все более миниатюрной и мобильной. Прозрачность содержит в себе противоречие: с одной стороны, человек преодолевает собственную замкнутость на локальной культуре, для него открывается бесконечное количество возможностей и перспектив (образование, туризм, предпринимательство, коммуникация). С другой – такая предельная открытость таит множество опасностей, влияющих на толерантность или интолерантность современного мира. Одна из основных опасностей – миграция, вызванная различным уровнем экономического развития разных стран, локальными и глобальными военными конфликтами, происходящими в мире (длительный ближневосточный конфликт, северокорейский, военные операции в Сирии и Украине, деятельность ИГИЛ).

По данным Евростата в период с 2015 по 2017 год только на территорию Германии, как одной из предпочтительных для мигрантов стран, въехало более 1,7 млн. человек. [5]. По данным Министерства внутренних дел РФ за 2017 год зафиксировано более 15 млн. фактов постановки на миграционный учет иностранных граждан и лиц без гражданства [6]. В большинстве случаев мигранты отличаются от коренного населения не только этническим происхождением, но и что более важно, религиозными, культурными и правовыми традициями, что и обнаруживает проблему толерантности в современном обществе. Несмотря на то, что толерантность – «это качество культуры (политической, нравственной, правовой) человека, не смотря на пол, возраст, этническую и расовую принадлежность» [7], именно идеологическая составляющая становится причиной конфликтов. В 2015 году мэр города Безье (Франция) Р. Менар в эфире одного из местных телеканалов заявил: «Иммиграция создает проблемы. В моем городе в детских садах и начальных школах 64,6% детей – мусульмане. Это очень много...» [<https://www.youtube.com/watch?v=TF2pPO6xbLM>]. Власти Франции оценили данное поведение как

нетолерантное, а Р. Менар подвергся уголовному преследованию за нарушение закона о запрете сбора статистических данных о вероисповедании граждан.

С точки зрения классической теории толерантности, опирающейся на принципы либерализма, различие людей по этническим, расовым, религиозным, гендерным и иным признакам является недопустимым, каждый обладает правом на индивидуальную свободу. В условиях же современности постмодерна содержание классической парадигмы толерантности претерпевает существенные изменения. Для состояния постмодерна характерны:

1. Полицентричность, т. е. отказ от европоцентризма.
2. Релятивизм, т. е. отрицание незыблемости и ведущей роли разума, прогресса, промышленности и т. п.
3. Плюрализм, культурный, политический, социальный.
4. Отсутствие Истины, жизнь есть игра и иллюзорность, смыслы порождаются, а не отражаются.
5. Ризомность, т. е. существование субъекта, событий, текстов произвольно, случайно, ничем непосредственно.

В результате толерантность утрачивает качество всеобщности, заменяя его качеством интерпретации. Данная характеристика говорит о том, что любое социальное событие, явление может быть интерпретировано с различных позиций, вплоть до абсурдных. Об этом свидетельствует карикатура на пророка Муххамеда, опубликованная в 2012 г. французским сатирическим журналом «Шарли Эбдо» (“Charlie Hebdo”). Или набирающий в последние дни обороты скандал с детскими рисунками, представленными на выставку «Толерантный мир», организованную в школе № 115 г. Екатеринбурга, авторов которых обвинили в пропаганде гомосексуализма. Изменение ценностей и мироощущения человека изменили представление о толерантности. Если Дж. Локк главной ее чертой, обеспечивающей эффективность реализации, полагал рациональный характер, то в обществе постмодерна ведущее значение приобретают экономические и геополитические приоритеты. «Она (толерантность) приобретает целиком конъюнктурный характер, используется не столько в качестве средства защиты и реализации прав меньшинства, сколько как инструмент «надсоциальной» политики» [8, с. 150]. Другими словами, толерантность более не обеспечи-

вает социальной гармонии и стабильности, она становится чрезмерной, заставляя человека быть у нее «на посылках». Толерантность постмодерна означает абсолютную терпимость ко всему, даже тому, что угрожает жизни и безопасности человека и общества, т.к. все относительно и интерпретативно.

Человек в эпоху постмодерна становится главным действующим, и действующим активно, субъектом. Он более не является онтологически заданным, он сам выбирает, становится, определяется кем, каким и с кем ему быть и взаимодействовать. Он свободен, креативен и неограничен в способах самовыражения. И поскольку толерантность утрачивает характер всеобщности, то выбор быть или не быть человеку и обществу толерантным, он делает сам. Чтобы осуществить этот выбор, человек должен быть к нему готов, а также к ответственности за сделанный выбор, поскольку толерантность, это в первую очередь, определенный способ действия и поведения. Т. е., человек должен быть внутри себя устойчивой, сформированной личностью, обладающей стержнем из морально-нравственных, социальных, правовых принципов.

Одним из критериев реализации толерантного отношения к себе, миру и другим, является персональная идентичность, т.е. качество личности, при котором она воспринимает себя как целостного на физическом и ментальном уровнях, автономного, самодостаточного, уникального, активно действующего и ответственного субъекта, открытого для взаимодействия с Другим. Персональная идентичность помогает человеку преодолеть свою замкнутость, избавиться от предзаданности своего бытия. Персональная идентичность позволяет различать себя и другого, ограничивать свои эгоистические порывы. Понимание собственной отличности от другого, является фундаментом для установления внутренней личностной гармонии и гармонии с окружающим миром. «Когда «я» сознаю себя личностью и хочу осуществить в себе личность, то «я» сознаю невозможность остаться замкнутым в себе и, вместе с тем, сознаю всю трудность выхода из себя в другое и другого» [2].

Трансцендентность персональной идентичности, направленность к Другому, и есть основа для толерантности, выражающейся как способ мышления, действия и поведения. Так как

нетерпимость возникает тогда, когда человек погружается в эгоцентризм и солипсизм, признавая только собственное мировоззрение и мироощущение позицию, предпочтения и стиль поведения, то переформулировав Дж. Локка, можно сказать, что причинами экстремизма и интолерантности являются не политические игры, несправедливость или социальная дистанция, а именно представление человеком себя по своей природе превосходящим другого. Когда человек перестает быть «саморефлексирующим самого себя человеком (личностью), готовым к восприятию всего многообразия мира и сопротивляющимся отчуждению собственного бытия» [4].

«Поскольку ценности и принципы толерантности требуют впустить и принять «Другого» именно как «Другого», во всей «инаковости» и «особенности», то она является активным и конструктивным сотрудничеством, соучастием и солидарностью людей». [4] Толерантность позволяет формировать взаимоотношения с окружающими как уравнивающие друг друга социальные процессы. При этом необходимо понимать, что толерантность не предполагает уступку идеологической или политической позиции, она не означает безразличия или индифферентности к взглядам и действиям окружающих людей, как понимает ее постмодерн. Толерантность не является также смирением с нарушением прав, нравственных норм и витальных потребностей, поскольку такое отношение нельзя назвать толерантным, а скорее безразличным, а это – прямой путь к различного рода интолерантным явлениям.

Подводя итог, хотелось бы отметить, что XXI век все чаще называют веком преобладания силы над толерантностью, безразличия над участием, выгоды над рациональностью. Одной из причин такой характеристики, неспособность человека понять самого себя, определить границы своего Я, четко сформулировать свои мировоззренческие принципы и определить шкалу ценностей. В силу происходящих изменений, вызванных процессом глобализации, человек всеми силами пытается отгородиться от окружающей среды, становясь все более безразличным к себе и окружающим, создавая тем самым благодатную почву для возникновения различного рода социальных конфликтов. Человек – «общественное животное» и бытие в социу-

ме, в окружение других, диалогичность – его сущностные оно-тологические характеристики, поэтому человеку необходимо раскрыться навстречу окружающему миру и Другому, вступить с ним в диалог, так как, как говорил К. Д. Ушинский, – только личность может воздействовать на личность, только характером можно воспитать характер. В условиях постмодерна невозможно существование толерантности как принципа всеобщего поведения, в силу чего ответственность за толерантное или интолерантное поведение ложится на человека. Качеством личности, позволяющим осуществить выбор толерантности и ее реализацию, является персональная идентичность личности. Идентичная личность через определение себя, своей системы ценностей, способа мироотношения и поведения как толерантных в состоянии направить общество в сторону ненасильственного, гуманного развития. В результате чего толерантность может рассматриваться как основополагающий и общеобязательный принцип поведения человека в обществе. Именно персональная идентичность – качество личности, позволяющее сделать толерантность принципом рациональной целесообразности и категорическим императивом поведения, предотвращающая социально-деструктивные проявления и определяющая эффективность социального взаимодействия в обществе.

1. Беляева Л. А. Толерантность в структуре гражданской идентичности личности [Текст] / Л. А. Беляева, Ю. А. Семенова // Философия образования. – Новосибирск. 2010. – № 2 (31). – С. 240-247.
2. Бердяев, Н. А. Я и мир объектов [Электронный ресурс] / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1994. – 480 с. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/berdyaev/mirobj/03.html>
3. Декларация принципов толерантности. Утверждена резолюцией 5.61 генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/toleranc.
4. Золотухин, В. М. Толерантность как принцип поведения [Электронный ресурс] / В. М. Золотухин // София : Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии. – 2002. –

- Вып. 5. – Режим доступа: <http://virlib.eunnet.net/sofia/05-2002/text/0509.html>.
5. Миграционный кризис в Европе: причины, масштабы, перспективы [Электронный ресурс]. – Режим доступа URL:https://zagranportal.ru/spravochnaya/emigraciya/migranty-v-evrope.html#toc_container.
6. Сводка основных показателей деятельности по миграционной ситуации в Российской Федерации за январь-декабрь 2017 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://мвд.рф/Deljatelnost/statistics/migracionnaya/item/12162186/>.
7. Толерантность [Электронный ресурс] / общ. ред. М. П. Мчедлова – М. : Республика, 2004 – С. 416. – Режим доступа: http://gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/toler/index.php.
8. Пьяных, Е. П. Толерантность: от классического либерализма к постмодернизму [Текст] / Е. П. Пьяных // Грамота. – 2016. – № 4 (66) : в 2-х ч. – Ч. 1. – С. 145-150.

5.3. Ценности репродуктивной культуры: единство исторического и логического (М. А. Беляева)

Человек – единственное живое существо, которое может сознательно противиться природе репродуктивных процессов (зачатие, беременность, роды, грудное вскармливание), нарушая причинно-следственную связь между сексуальным и репродуктивным поведением. Степень и направленность подобного рода вмешательства регламентируется культурой, обеспечивающей упорядочивание и «очеловечивание» репродуктивного поведения, снижение биосоциальных рисков в прокреационной (от лат. *procreatio* – рождение, произведение на свет) сфере общества.

Репродуктивная культура – динамическая ценностно-нормативная система, регулирующая репродуктивные потребности личности и общества на основе сочетания механизмов сдерживания и реализации способности продолжения рода (фертильности).

Репродуктивная культура охватывает совокупный культурный опыт регулирования способности продолжения рода, складывающийся в ходе эволюционного развития человечества. Репродуктивная культура существует в различных измерениях: репродуктивная культура личности; репродуктивная культура определенных слоев населения (молодежи, например); репродуктивная культура той или иной общности – социальной (семья), территориально-административной (регион, государство), этно-национальной, конфессиональной; репродуктивная культура на разных макровременных этапах ее развития – архаичная, античная, средневековая репродуктивная культура и т. д.

В отечественной научной литературе культурно-историческому анализу подвергались только отдельные элементы, слагающие репродуктивную культуру. Например: ценностные трансформации отношения к миру материнства, отцовства, детства (Ю. М. Антонян, А. Г. Кислов, И. С. Кон, С. Г. Фатыхов); история брачно-семейных и детско-родительских отношений (О. С. Осипова, Ю. И. Семенов); история контрацепции и абортных практик (Е. Светлова, Е. Г. Щекина); история повивального дела (Т. А. Листова, Б. Фрост); родильная обрядность (Н. В. Боровикова, Г. М. Науменко, Б. А. Рыбаков); песенный фольклор, связанный с миром детства (Г. М. Науменко).

Многочисленные отечественные и зарубежные исследователи той или иной исторической эпохи, если уделяют внимание прокреационной тематике, то делают это фрагментарно, т. к. изучение динамики репродуктивной культуры как целостного феномена входит в их задачи, поэтому в этом ракурсе история ждет своих исследователей. Мы же предприняли попытку краткого обзора ценностей репродуктивной культуры на архаичном этапе развития человеческого общества (рассмотрение других исторических этапов не входит в задачи автора в рамках данного издания), но сначала необходимо обозначить наше понимание структуры репродуктивной культуры.

Репродуктивная культура включает три взаимосвязанных подсистемы: *пронатальную, антинатальную, ментальную*.

Пронатальная подсистема (от лат. *natalis* – относящийся к рождению) складывается из *перинатальной культуры и субкультуры ВРТ (вспомогательных репродуктивных технологий)*.

Перинатальная культура аккумулирует специальные знания и умения, а также материальное наполнение, необходимое на стадии подготовки к зачатию, в процессе беременности, в момент рождения ребенка и ухода за ним на протяжении младенчества (условно до 1 года, пока сохраняется телесная связь с матерью в виде грудного вскармливания). С учетом совершенствования репродуктивных технологий, помогающих преодолеть бесплодие, постепенно развивается и особая субкультура, связанная с их применением.

Антинатальная подсистема отвечает за противодействие способности продолжения рода с целью поддержания обратимой или необратимой инфертильности. В рамках антинатальной подсистемы существуют *контрацептивная культура* и, так называемая, «*абортная культура*», по своей сути – это антикультура, которая в определенных исторических обстоятельствах способна оказывать доминирующее влияние на повседневные репродуктивные практики. Материальное наполнение антинатальной подсистемы включает многочисленные средства контрацепции и abortивные средства, обеспечивающие искусственное прерывание беременности. Например, существующий в Кливленде (США) Музей контрацепции насчитывает более 1100 артефактов.

Наличие антинатальной и пронатальной подсистем демонстрирует амбивалентную сущность репродуктивной культуры, обусловленную двойственной природой репродуктивного поведения, направленного как на рождение детей, так и сдерживание способности продолжения рода.

Объединяющим началом является *ментальная подсистема*, а ее главный контент – это ценности. Следует отметить, что мы базируемся на понимании ценностей как основной характеристики любой культуры, указывающей на значимость в ней тех или иных явлений и определяющей отношение субъекта (отдельной личности или социальной общности) к своему бытию, реальным условиям жизни через выражение определенных смыслов и значений.

Ценности, посредством которых культура управляет деятельностью человека, отражены в разнообразных объектах культуры – своеобразных «культурных текстах» (вербальных и невербальных; политических, мифологических, религиозных,

философских, художественных, публицистических и т. д.), материальных артефактах, являющихся формой ее хранения и передачи последующим поколениям в ходе социализации и инкультурации.

В субъектной форме культура находит свое проявление в качествах личности, социальных групп, этносов, наций, их ценностных ориентациях, знаниях, умениях, навыках, способностях, компетенциях.

Ценности, а также их воплощение в идеалах, убеждениях, верованиях, нормах, директивных действиях складываются в системообразующий ценностно-нормативный компонент мировоззрения общественного и индивидуального сознания. В совокупности с когнитивным компонентом, который базируется на обобщенных знаниях и представляет конкретно-научную и универсальную картину мира, ценности определяют программу жизни, направленность поступков человека, в том числе в его репродуктивном поведении.

Ценности и потребности – близкие и вместе с тем не тождественные понятия. Они выработаны в истории общественной мысли для обозначения непосредственных причин социальных действий, в результате которых происходят изменения и преобразования в различных сферах жизни. Потребности, преобразованные в интересы, в свою очередь, служат основанием для целенаправленного выбора тех или иных ценностей, т. е. именно потребности определяют интенциональность сознания личности.

В истории человеческой культуры, в недрах философии и этики сформировались различные концепции, которые предлагали поливариантные решения важных для человека вопросов о том, как жить и для чего, на что ориентироваться в выборе своей повседневности. Все они опираются на представления о потребностях людей, и о том, каким потребностям отдать предпочтение, какими критериями руководствоваться в их удовлетворении.

Сфера прокреации является областью осуществления важнейшей для человечества потребности – *продолжения рода*. Эта потребность может быть осмыслена на уровне коллективного и индивидуального сознания. На уровне индивида она обозначается как *потребность в детях*.

Проблема потребности в детях является широко обсуждаемой в социолого-демографических, психолого-педагогических, гендерных исследованиях. Сегодня уже не требует доказательств позиция, согласно которой потребность в детях не имеет инстинктивной биологической природы, а социально обусловлена и детерминирована сложившимися нормами и традициями, которые базируются на ценностях.

В процессе определения содержания ценностно-нормативного ядра репродуктивной культуры мы использовали распространенную классификацию, в которой ценности разделены по сферам их применения. Полагаем, что в основе репродуктивной культуры лежат следующие ценности:

- *витальные* – жизнь, здоровье, безопасность;
- *социальные* – семья, родство, дети, родительство, свобода;
- *духовные* – любовь, уважение, долг и ответственность перед природой, обществом и самим собой;
- *эстетические* – красота и гармония.

Соотнося представленные группы ценностей с известной классификацией потребностей А. Маслоу, отметим, что витальные ценности отвечают потребностям жизнеобеспечения, социальные – потребностям быть в группе, иметь признание и поддержку, сохраняя определенные границы собственной свободы, понимаемой нами как возможность самоопределения и независимого существования. Духовные ценности как раз призваны определять границы свободы в процессе самореализации человека, организуя его отношения с миром. Эстетические ценности дифференцируют прекрасное от безобразного, возвышенное от низменного в жизни человека.

Пронатальная и антинатальная подсистемы репродуктивной культуры, несмотря на свою противоположную направленность, регулируются одним набором ценностей, но их приоритет и вкладываемые смыслы меняются. Так, например, ценность «жизнь» может трактоваться как ценность собственной жизни или как ценность жизни ребенка, или как ценность жизни в ее предельно широком понимании. В первом варианте, выбирая репродуктивные стратегии, индивид руководствуется, прежде всего, оценкой собственных рисков и в ситуации незапланиро-

ванной беременности может расценивать ее как угрозу своей физической и социальной безопасности; во втором случае индивид готов идти на риски и даже на самопожертвование. Ценность «дети» имеет отношение как к гипотетически возможным детям, так и уже имеющимся, поэтому ценность ребенка приоритетна, и когда принимается решение о сохранении беременности, и в ситуации ее прерывания, мотивируемой защитой интересов уже имеющихся детей. Ценность «ответственность» в репродуктивном поведении может подразумевать, как способность сказать «нет» реализации фертильности, так и способность сказать «да» возможному рождению ребенка и тем обязательствам, которые за этим последуют.

Ценности определяют нормы репродуктивного поведения. Репродуктивное поведение, будучи природным и одновременно культурным феноменом, регулируется, с одной стороны, *медико-биологическими нормами*, которые обусловлены физиологическими возможностями организма и медицинскими технологиями их коррекции, а с другой, *социокультурными нормами*: правовыми (институциональными), этнографическими (конвенциональными), этическими (эталонными) [15], складывающимися в конкретном культурно-историческом контексте [3].

В поисках истоков репродуктивной культуры мы обратились к архаичной культуре, существовавшей на ранней стадии развития человеческого общества, т. е. общества первобытного, когда мифологическое сознание пронизывало все сферы жизни и управляло всеми формами деятельности, и прежде всего теми, которые отвечали за жизнеобеспечение: охота, собирательство, изготовление орудий. Будет неверным утверждать, что человек в этот период своей истории, подобно животным, совершенно не вмешивался в процессы репродукции, так как именно в эпоху верхнего палеолита и последующие тысячелетия возникают первые регулятивы репродуктивного поведения. Полагаем, что к ним относятся такие культурные явления и процессы, как:

1) табу инцеста, сопровождавшее переход от промискуитета к экзогамному дуально-родовому браку, а затем к парному браку;

2) другие многочисленные императивные запреты, регулирующие отношения полов в браке, в момент ожидания ребен-

ка, его рождения и кормления грудью, связанные с соблюдением дистанции между мужем и женой, пищевой экзогамией и другими ограничениями в питании, ношением той или иной одежды, поведением в момент родов и после них;

3) мистическое отношение к акту рождения как переходному моменту в вечном вращении Колеса Жизни, а к новорожденному как к «пришельцу» из потустороннего мира, пребывающему на границе бытия с небытием [6];

4) наличие культа плодородия в его женском (поклонение женским фигуркам «Венеры») и мужском вариантах (поклонение фаллическим символам), свидетельствующие о почтительном отношении первобытного человека к способности продолжения рода;

5) наличие примитивного предметного окружения, связанного с рождением детей и их выхаживанием, в которое, например, входили приспособления для ношения детей на теле матери, сплетенные из растительного сырья, изготовленные из шкур животных или ткани; существовали и приспособления для питания новорожденных: у индианок, например, рубашки для кормящих матерей предусматривали особый крой (разрезы по бокам – вниз от подмышек), облегчающий процесс кормления ребенка, а сок ягод наливали в бизоний пузырь, приспособленный под детский рожок, напоминающий по форме материнскую грудь [15];

б) возникновение на стадии перехода от раннего к позднему палеолиту материнской родовой общины, с наследованием родства по материнской линии и появление культа матерей-прародительниц, позволяют говорить об особом месте женщины в жизни общества и о высокой значимости ее материнских функций.

Перечисленные явления и процессы имеют непосредственное отношение к формированию культурных норм репродуктивного поведения, и связанного с ним родительства. Учитывая, что в своей родоплеменной группе индивид не осознавал своего «я», можно предположить, что родительства как индивидуального феномена, как комплекса потребностей, обязанностей и эмоциональных состояний еще не существовало, поскольку ребенок, рожденный одной из женщин, становился ребенком всего рода. Но, с другой стороны, английский антрополог

Э. Кроули подчеркивает наличие родительской гордости у народов, чей уровень развития соответствует первобытной культуре. Данный автор приводит примеры обычаев, связанных со сменой имени отца и матери, которые берут себе имя первого ребенка, а вместе с этим и взаимную родительскую ответственность за его благополучие. Эта ответственность, в том числе, выражается в обряде «кувады» и других аналогичных обрядах, предполагающих переодевание мужчин в женскую одежду, или использование для защиты ребенка мужской (отцовской) одежды [8, с. 423-424]. Подобные примеры родильной обрядности, отраженные в антропологических и этнографических исследованиях (Э. Кроули, М. Мид, Э. Тайлор, Э. Эриксона и др.), позволяют утверждать, что в ментальной подсистеме репродуктивной культуры, сформировавшейся в архаичном обществе, присутствовали *ценности материнства, отцовства, родительства, родительского долга, любви и ответственности*.

Спецификой ментальной подсистемы репродуктивной культуры в первобытном обществе можно считать *ценность родства*, не обязательно предполагающая кровное родство. «*Принадлежность к определенному роду осознается не в форме общности предков, а в форме общности тотема*» [13, с. 161]. Родство в данном случае является социальной категорией, оно влияло на все стороны жизни, вводило ограничения по выбору брачного партнера и определяло возможность принадлежности детей к тому же тотему, что имела его мать (в матрилинейных обществах). Забота о детях ложилась на всех членов рода, даже, в таком вопросе как грудное вскармливание, женщины были взаимозаменяемы.

Кроме того, иной смысл, в отличие от современного, имела и *ценность жизни*, понимаемая не как ценность жизни отдельного человека, а как сила, противостоящая смерти, голоду, болезням, разрушительным стихиям природы. Культ плодородия, являющийся закономерным этапом общественной эволюции всех племен и народов, можно рассматривать как утверждение ценности жизни и первооснову репродуктивной культуры.

Ценность жизни тесно связана с *ценностью безопасности*, которая в архаичной репродуктивной культуре наполнена мистическим смыслом. Главная опасность в представлении первобыт-

ного человека исходит из потустороннего мира, непознанного и неподвластного человеку. Для того чтобы избежать «гнева богов», предотвратить дурные влияния злых духов, существовали многочисленные ритуалы, в том числе жертвоприношения, необходимость которых была особенно очевидна в переходные моменты из бытия в небытие, такие как рождение, смерть, болезнь. Например, чтобы оградить женщину и ребенка от влияния потусторонних сил, мужчина в момент родов должен молиться (на острове Серуа), ходить вокруг дома, отгоняя демонов мечом (на Филиппинах), ложиться в постель и изображать больного, воздерживаться от определенных продуктов питания в момент родов и в дальнейшем, пока у ребенка не отпадет пуповина [8, с. 416; 421]. Именно из соображений безопасности и «мирного» сосуществования с хтоническими силами существовали многочисленные табу, регулирующие пищевое, сексуальное, репродуктивное поведение первобытного человека.

Обращаясь к вопросу о соотношении сексуальной и репродуктивной культуры, важно отметить, что культ плодородия, инициированный обеспокоенностью человека об урожайности природы, плодородии почвы, плодовитости скота и собственной плодовитости, целиком основан на сексуальной символике. Сексуальное поведение и репродуктивное поведение в первобытном обществе нераздельно слиты, соответственно сексуальная и репродуктивная культура в архаичной культуре еще не отделимы друг от друга, и возникает закономерный вопрос, могла ли в этих условиях сформироваться антинатальная составляющая репродуктивной культуры?

Живя в неразрывном контакте с природой, человек имел возможность наблюдать и накапливать представления о контрацептивных свойствах растений. Например, Е. Г. Щекина утверждает [16], что индейцы применяли отвар из коры красного дерева и лимона, в Австралии использовался экстракт фукуса, в Индии – листья акации и слоновий навоз. Вероятно, в архаичной культуре действительно присутствовали знания о поведенческих методах контрацепции, простейших химических методах, основанных на спермицидном действии тех или иных веществ, но был ли смысл их широкого применения?

Мы полагаем, что антинатальная составляющая репродуктивной культуры в виде контрацептивных и абортивных практик в первобытном обществе приближалась к «нулю», так как:

- сексуальность была подчинена прокреационным смыслам;
- рождение детей в материнской родовой общине не несло социальных рисков для женщин, а наоборот способствовало повышению их статуса и приумножению числа членов рода;
- кочевой образ жизни, недоедание и другие неблагоприятные условия существования первобытных племен естественным образом снижали и мужскую, и женскую фертильность;
- контрацептивные практики предполагают способность к планированию своих действий, т. е. проявлению хорошо развитой «надситуативной активности», что не характерно для первобытного человека;

• гипотетическое предположение о наличии контрацептивных и абортивных практик означало бы наличие возможности выбора между рождением ребенка и отказом от его рождения, но кто субъект этого выбора? Для принятия таких решений на индивидуальном уровне не существовало необходимого пространства индивидуальной свободы, а на уровне рода для освобождения от «лишних» детей существовал легитимный инфантицид.

Факт допустимости инфантицида в отношении детей младенческого возраста в форме жертвоприношения или как проявление ритуального каннибализма, проявление отбора по полу (у мундугоморов, например), степени жизнеспособности или иным соображениям (например, обычай убивать одного из близнецов) [8, с. 413], говорят о наличии и характерной специфике антинатальной составляющей репродуктивной культуры в первобытном обществе.

Можно предположить, что особенность и парадокс архаичного инфантицида состоит в том, что он не является протестом против рождения ребенка и не отрицает его ценности, а преследует смыслы иного порядка, более актуальные в конкретный момент времени для коллективных интересов рода, чем сохранение жизни ребенка. Ю. М. Антонян отмечает, что: *«Древний человек полагал, что если ценность приношения для него значительно превосходит предполагаемую ценность для божье-*

ства, то желания скорее сбудутся» [2, с. 132], т. е. дети приносились в жертву именно потому, что они есть ценность.

Вынужденный инфантицид, к которому, например, прибегали австралийские аборигены, оставляя новорожденных в покинутом лагере, вызван тяжелыми условиями кочевой жизни, давлениями обстоятельств и также продиктован коллективными интересами. Масштабный инфантицид новорожденных, как у полинезийцев, ангольского племени йагов, южно-американского племени мбайа, [2, с. 133-134] является скорее исключением из общей практики репродуктивного поведения, предполагающей избирательный инфантицид и его весомое оправдание, так как в целом, в архаичной культуре дети служили символом продолжения жизни, свидетельством перехода отношений мужчины и женщины на новую стадию, ребенок оценивался как предмет родительской гордости и как работник, помощник, увеличивающий жизненную силу родителей [6, с. 48].

Подводя промежуточные итоги, отметим, что консолидация родовой общины и ведение производительной деятельности требовали урегулирования конфликтов, связанных с взаимоотношениями полов и деторождением, поэтому ментальная, пронатальная, антинатальная подсистемы репродуктивной культуры в первобытном обществе уже наполняются определенными смыслами.

Практико-поведенческий слой репродуктивной культуры был представлен ритуально-обрядовой стороной повседневной жизни, связанной с ожиданием, рождением ребенка и заботой о нем на протяжении младенческого возраста. Когнитивный слой складывался из знаний, необходимых для соответствия родительским ролям, которым обучались юноши и девушки от рождения и до обряда инициации. Ценностно-нормативный слой включал в себя такие ценности как: жизнь, безопасность, родство, дети, материнство, отцовство, родительский долг, любовь и ответственность, которые имели как универсальное, так и специфическое содержание, отличное от современных смыслов. В частности, специфика антинатальной составляющей репродуктивной культуры выражалась в легитимном инфантициде и неразвитости абортивных и контрацептивных практик. В ментальной подсистеме приоритетную роль играли, по-видимому,

ценности жизни и родства (но в качестве социальной, а не биогенетической категории); рождение ребенка воспринималось как символическая победа жизни над смертью, как способ расширения родственных связей и укрепления рода.

В целом, анализ исторической динамики ценностей репродуктивной культуры позволяет выделить четыре основных типа данной культуры: *архаичная, аграрная, индустриальная, постиндустриальная (современная)*, которые различаются: во-первых, приоритетом определенных ценностей; во-вторых, соотношением антинатальной и пронатальной подсистем; в-третьих, состоянием ритуально-обрядовой стороны репродуктивных процессов и их материально-вещественным наполнением; в-четвертых, типом воспроизводства населения. Выделение данных типов репродуктивной культуры, с одной стороны, основано на общепризнанной *технологической типологизации* культурно-исторических эпох, а во вторых, наличие четырех исторических типов репродуктивной культуры логично согласуется со стадиями демографического перехода [5], который отражает глобальные культурные процессы, происходящие с человечеством.

Для архаичной (первобытной) культуры репродуктивного поведения (до возникновения первых городских цивилизаций IV-III тыс. до н.э.) характерно главенство ценностей жизни и родства. Пронатальная подсистема доминирует над антинатальной, поскольку репрессивное отношение к фертильности слабо выражено. Специфика антинатальной составляющей архаичной культуры репродуктивного поведения заключается в легитимном инфантициде и неразвитости абортивных и контрацептивных практик. Материально-вещественное окружение мира «мать-дитя» очень скудное. Архаичной репродуктивной культуре соответствует, так называемый «примитивный» тип воспроизводства населения, когда высокая рождаемость сочеталась с высокой смертностью и общей низкой продолжительностью жизни, в результате чего население росло очень медленно.

В аграрной репродуктивной культуре (III тыс. до н.э. – XV в.), существовавшей в условиях экстенсивного земледелия, требовавшего большого количества малоквалифицированной рабочей силы, и потому активно использовавшего, в том числе и детский труд, ценности «дети», «материнство», «отцовство»

имели высокую значимость, но помимо положительных, обрели и отрицательные смыслы, поскольку вступили в противоречие с ценностью «безопасность». Антинатальная подсистема получает заметное развитие за счет абортивных и контрацептивных практик, как правило, нелегитимных, необходимость которых продиктована не столько регулированием числа детей в семье, сколько потребностью избежать общественного порицания в случае рождения детей в ненормативных условиях. Ритуально-обрядовая сторона и предметный мир материнства и детства существенно расширяются, причем в нем причудливо соединяются сохранившиеся языческие ритуалы и традиции, насаждаемые монотеистическими религиями. Оседлость, улучшение питания и другие факторы изменившегося образа жизни, по сравнению с архаичной культурой, постепенно снижали уровень смертности, что на фоне высокой рождаемости обусловило расширенный тип воспроизводства населения и постепенный рост его численности.

Индустриальная репродуктивная культура, существовавшая в пределах XVI – первой половины XX вв., развивалась на фоне мануфактурного, а затем машинного производства, с нарастающими процессами индустриализации и урбанизации, борьбы женщин за свои права, снижения общественной значимости родительского труда и растущего конфликта между профессиональными и родительскими ролями. В этих условиях малодетный образ жизни становится экономически выгодным, отвечающим изменяющимся репродуктивным потребностям личности.

Именно в индустриальную эпоху в развитых странах Европы появляются первые признаки перехода от расширенного типа воспроизводства населения к суженному (Франция, конец XVIII в.), которые усиливаются на протяжении XIX в. и отчетливо проявляются в XX в., когда лавинообразный рост населения («демографический взрыв») в странах «третьего мира» сочетается с депопуляцией в развитых странах, где низкие показатели рождаемости служат маркером перехода от одной системы ценностей к другой (от ценностей многодетного к малодетному образу жизни, ценностей родительства и долга к ценности личной свободы), обусловившей смену в репродуктивной культуре пронатальной доминанты антинатальной доминантой. Этот про-

цесс является следствием кризиса идентичности культуры на рубеже XIX-XX вв., т. е. кризиса культуры Нового времени, когда идея служения, подчинения Богу была вытеснена идеями подчинения государству, подчинения прогрессу и, наконец, подчинения самореализации; когда традиции оказались в перманентной борьбе с инновациями, а просвещение утвердило модель активной личности, которая в выборе смысла жизни отталкивается от собственных потребностей, а не внешних нормативных требований.

Современная репродуктивная культура сформировалась в условиях *постиндустриальной культуры*, которая определяется как «...эпоха торжества культурного многообразия и общественного патронажа над различными реликтовыми культурами, субкультурами, маргинальными культурными группировками» [7, с. 3, с. 10] с присущим ей производством на основе информационных технологий, активной ролью транснациональных политических, экономических и информационных компаний, переходом от книжной к экранной культуре, культом индивидуализма и материальных ценностей. Под влиянием этих глобальных процессов для современной репродуктивной культуры характерно доминирование ценностей свободы и безопасности и девальвация ценностей родства, родительства и долга [4, с. 150-184].

Легитимация репродуктивных прав человека и достижения научно-технического прогресса расширили возможности репродуктивного самоопределения личности. Возрастающее репрессивное отношение к фертильности дало новые импульсы развития антинатальной подсистемы репродуктивной культуры в виде активного продвижения abortивных и контрацептивных практик в структурах повседневности. Пронатальная подсистема тоже развивается: ритуально-обрядовая часть повседневности, связанная с рождением детей, сворачивается, но когнитивная составляющая и материально-вещественное окружение, сопутствующие репродуктивным процессам, количественно растут и качественно преобразуются. В этих условиях, несмотря на высокий уровень жизни, рождаемость снижается до величин, не обеспечивающих компенсацию умерших. В итоге в большинстве развитых стран стабилизация численности населения до-

стигается преимущественно за счет мигрантов, создающих проблему их аккультурации.

1. Андреева, А. В. Культура репродуктивного поведения в кочевой культуре народов Восточной Сибири [Текст] : автореф. дис. ... канд. культурологии / Андреева А.В. – Улан-Удэ, 2015. – 22 с.
2. Антонян, Ю. М. Отрицание цивилизации: каннибализм, инцест, детоубийство, тоталитаризм [Текст] / Ю. М. Антонян. – М. : Логос, 2003. – 256 с. – С. 132.
3. Беляева, М. А. Культура репродуктивного поведения в российской повседневности [Текст] : монография / М. А. Беляева. – Екатеринбург, 2011. – 256 с.
4. Беляева, М. А. Репродуктивная культура: тенденции развития и механизмы трансляции в современном российском обществе [Текст] : автореф. дис. ... докт. культурологии / Беляева М. А. – Киров, 2013. – 44 с.
5. Капица, С. П. Очерк теории роста человечества: демографическая революция и информационное общество [Текст] / С. П. Капица. – М. : ЛЕНАНД, 2008. – 128 с.
6. Кислов, А. Г. Оправдание детства: от нравов к праву [Текст] : монография / А. Г. Кислов. – Екатеринбург, 2002. – 165 с.
7. Костина, А. В. Куда история влечет культуру? От «общества концертирующих» к «обществу репетирующих» (окончание) [Текст] / А. В. Костина, А. Я. Флиер // Культура культуры: электронное издание. – 2018. – № 3 (15). – С. 3; 10.
8. Кроули, Э. Мистическая роза: исследование о первобытном браке [Текст] / Э. Кроули. – М., 2011. – 496 с.
9. Листова, Т. А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой [Текст] / Т. А. Листова // Русские: Семейный и общественный быт. – М., 1989.
10. Науменко, Г. М. Этнография детства [Текст] : сборник фольклорных и этнографических материалов / Г. М. Наусенко. – М. : Беловодье, 1998. – 390 с. – С. 261.
11. Осипова, О. С. Брачно-семейные отношения в истории России: аксиологический анализ на материале славяно-русской культуры [Текст] / О. С. Осипова // Семья в России. – 2002. – № 3. – С. 72-92; 77.

12. Рыбаков, Б. А. Язычество древних славян [Текст] / Б. А. Рыбаков. – М, 1981. – Глава 8.
13. Семенов, Ю. И. Происхождение брака и семьи [Текст] / Ю. И. Семенов. – М. : Мысль, 1974. – 309 с. – С. 161.
14. Фатыхов, С. Г. Мировая история женщины: Опыт сравнительной фактографии [Текст] / С. Г. Фатыхов. – Екатеринбург, 2004. – 792 с.
15. Флиер, А. Я. Культурные нормы и культурные образцы: историческая динамика [Текст] / А. Я. Флиер // Культура культуры. – 2018. – № 3 (15). – С. 3
16. Щекина, Е. Г. История контрацепции [Электронный ресурс] / Е. Г. Щекина. – Режим доступа: <http://lib.komarovskiy.net/istoriya-kontracepcii-eto-interesno-shhekina-eg.html>.
17. Эриксон, Э. Детство и общество [Текст] / Э. Эриксон. – СПб. : АСТ, 1996. – 592 с.

5.4. Аксиологический компонент профессиональной культуры консультанта (М. А. Воробьева)

Связи между философией и наукой весьма разнообразны. Основой их общностью потребность в достоверном знании, открытии законов окружающего нас мира. Наука, исследуя действительность, начинается с формирования фактов и путем эмпирических обобщений, выдвижения гипотез идет к достоверному знанию, частным законам. Философия, будучи теоретической сферой познания, анализирует понятие и законы науки, чтобы вскрыть более общие законы объективного мира и его познания.

В результате взаимодействия этих процессов формируется новая отрасль знания – философия науки, к которой традиционно относят наиболее общие как содержательные, предметные проблемы науки, так и мировоззренческие, и методологические [4]. Философии принадлежат большие пласты познания в разных сферах деятельности человека и всегда находятся ответы на вопросы, поставленные человеком.

Для начала, прежде чем говорить о смысле аксиологического компонента консультанта, хотелось бы разобраться, что же из себя представляет эта система? Система ценностей – понятие теории ценностей, обозначающее совокупность сложившихся у людей мнений о значении в их жизни вещей и явлений, встречаемых в природе и обществе. Человек опирается на систему при сравнении и выборе решений.

Несмотря на согласие исследователей по вопросам определений, по поводу количества и набора ценностей в системах между психологами существуют глубокие расхождения, хотя некоторые и говорят об «универсальном» характере «базовых» ценностей.

Практический прорыв в изучении систем ценностей наступил, когда М. Роквич в своих работах 1968 и 1973 годов, используя ранее полученные результаты, разделил ценности на терминальные и инструментальные. Например, по Роквичу, любовь является конечной ценностью, а способность любить – инструментальной.

М. Рокич постулировал, что внутри обоих поднаборов ценностей существует иерархия (ценности упорядочены), и, тем самым, система ценностей индивида представляет собой два упорядоченных списка.

М. Рокич также провёл различие между ценностями и установками: ценность характеризует веру в общее понятие, которое может относиться к нескольким конкретным объектам и ситуациям, в то время как установка – это набор верований, которые относятся к одному объекту или ситуации.

Аксиологический компонент профессионально-консультативной культуры состоит из системы ценностей, которые определяют отношение консультанта к своей деятельности, ее целям и средствам, свойствам личности консультанта, необходимым в профессиональном труде, к самому себе как консультанту, той системе знаний, идей, норм, традиций, которые являются основой консалтинговой деятельности [4].

Система ценностей, которые образуют содержательную основу профессионально-консультативной культуры, включает две плоскости существования:

- горизонтальную (ценности-цели, ценности-средства, ценности-знания, ценности-отношения и ценности-качества);
- вертикальную (общественные, профессионально-групповые и индивидуально личностные ценности), определяя их синкретический характер, обусловленный их взаимодействием и пересечением в процессе функционирования системы ценностей [2].

Поэтому каждое разделение профессиональных ценностей очень условно, так как лишь в процессе целостного их присвоения происходит становление профессионально-ценностных ориентаций консультанта.

Для понимания смысла понятия «аксиологический компонент», обратимся к его определению. Аксиологический компонент – это ценности и ценностные ориентации, мотивы профессиональной деятельности, готовность к действиям, способность к самообразованию. Такое определение приводит Н. А. Ростова при рассмотрении в своих исследованиях аксиологического компонента [1].

Консалтинговые ценности являются ориентиром и стимулом его социальной и профессиональной активности, гуманистические по природе и сущности, так как сосредотачивают в себе широкий спектр всех духовных ценностей общества. На основе их образуется ценностное сознание консультанта, которое является не только итогом его эмоционального отзвука на явления жизни и профессиональной деятельности, но и их осмысления, глубокого понимания и личностного принятия. Осуществляется становление ориентированного мировоззрения, системы профессионально-ценностных ориентаций на общение с людьми, их развитие и личностное становление, творчество в работе, реализацию высокого социального назначения своей профессии, сотрудничество с коллегами и т. д.

На основе основных ценностей в структуре профессионально-ценностных ориентаций консультанта образуется система его социальных установок, которые определяют направленность его консалтинговой деятельности, иерархию интересов. Разные виды центрации имеют место быть в профессии консультанта.

Конформная центрация имеет место, если консультант ориентируется на оценку деятельности коллег, подвержен коллективным идеям, неконфликтен. Кроме того, ее явное преобладание говорит о стремлении «быть как все», подстраиваться под общее мнение.

Эгоцентрация – сосредоточенность на собственных интересах характеризует консультантов с яркой индивидуальностью, которые отстаивают право на нешаблонную работу. При хороших условиях оказания консультационных услуг данные консультанты чаще реализуют свои возможности, создавая профессиональные прецеденты. При этом сосредоточение на своем Я часто становится причиной невнимания и недооценки интересов других, и прежде всего клиентов.

Альтруистическая центрация описывает консультантов с ярко выраженной направленностью на интересы клиентов в процессе консультирования. Они отличаются вниманием и чуткостью к консультируемым, стремлением к индивидуальной работе с ними, приоритетным интересом к развитию их профессиональной деятельности.

Важное место в структуре консультативной культуры занимает её мировоззренческий компонент, представляющий собой процесс и результат формирования убеждений, процесс определения консультантом своих интересов, предпочтений, ценностных ориентации в консалтинговой сфере.

Ценностный компонент включает в себя понимание и принятие нравственных, моральных, ценностных ориентаций при взаимодействии с любым человеком, распространение положительного опыта и включение в свою деятельность инновационные проекты и программы, а также методы, приемы и рефлексия [3].

Консультант должен активно включаться в процессы рефлексии, профессионального самосознания, результатом которой станет формирование и становление его профессиональных позиций. Если рассматривать период становления консультанта, то важно, чтобы формирование у будущих консультантов культуры умственного труда предполагает работу с ними по таким направлениям:

- самовоспитание;
- соблюдение гигиенических требований, режима;
- усвоение правил техники безопасности, гигиены и санитарии;
- учёт биоритмов в работе;
- повышение мотивации труда;
- использование различных средств восстановления работоспособности;
- учёт в консалтинговой деятельности психологических механизмов и свойств внимания, памяти, мышления, воображения, закономерностей и механизмов формирования знаний, умений и навыков, отношений, творческих способностей;
- овладение сложными мыслительными операциями [5].

Консультант должен владеть приёмами экономии времени, поиска и классификации информации, ведения рациональных записей, конспектирования литературы. Немаловажное значение в организации его деятельности имеет обеспечение ритмичности работы в течение всего периода консалтинга, увеличение умственных и физических нагрузок, повышение скорости письма за счет использования сокращений и правильного

оформления записей для удобной ориентировки в них, умение выделять в материале главное, представлять информацию как в свернутом, лаконичном, так и в развернутом виде, с пояснениями и примерами, комментариями.

Консультант – это специалист в области бизнеса или другой сфере деятельности, чьей основной функцией в данной организации является помощь другим людям (клиентам) в достижении определённых целей.

Он обязан полностью сконцентрироваться на ценностях клиентов. Это не означает, что идеальным считается консультант, не имеющий собственной системы ценностей, – просто он не должен занимать во время консультирования определенную позицию по моральным и ценностным аспектам.

Смысл консультанта обосновывается тем, что в процессе консультирования клиент, часто благодаря поощрению извне, обучается менять исходные предпосылки своего поведения; самооценка формируется на основании интериоризации оценок окружающих.

На противоположном полюсе – мнение E. Williamson (1958; цит. по: George, Cristiani, 1990), согласно которому консультант должен открыто и ясно демонстрировать клиенту свою ценностную позицию, поскольку попытка быть нейтральным в ценностных ситуациях побуждает клиента полагать, что консультант считает приемлемым и оправданным пагубное с социальной, моральной и правовой точек зрения поведение. Это позиция консультанта воспитателя, знающего, что хорошо и что плохо [6].

Если реально посмотреть на ситуацию консультирования, станет ясно, что полностью исключить ценности консультанта, мировоззренческие аспекты из консультативного контакта с клиентом просто невозможно, если консультирование понимать, как отношения двух людей, а не как нечто механическое или заранее запрограммированное. Консультант должен четко знать свои ценности, не скрывать их от клиента и не избегать ценностных дискуссий на консультативных встречах, поскольку немало проблем скрыто именно в ценностных конфликтах клиентов или в непонимании ими собственной ценностной системы. Однако ясная ценностная позиция консультанта не подразумевает нравочений и морализирования. В любом случае вли-

яние ценностей консультанта на клиента имеет свою этическую сторону, если признать, что выдвигаемые консультантом цели и используемые методы отражают и его философию жизни. Даже прямо не навязывая клиенту свои ценности, однако придерживаясь в работе определенной философии, мы неизбежно «вносим» в консультирование свое воззрение на систему существенных вопросов жизни.

Консультанту бесконечно важно знать, какое влияние оказывают его ценности на ход консультирования, чтобы он мог быть самим собой и тем не менее избежать навязывания собственных установок клиентам. Жизненная философия каждого человека и его ценности уникальны. Было бы слишком высокомерно думать, что только консультант знает, что такое «хорошая и праведная жизнь». С другой стороны, нейтральность консультанта означает или его амбивалентность в отношении ценностей, или то, что он заботится только о «защите» процесса консультирования от своих ценностей, и это мешает аутентичности и искренности.

В процессе консультирования мы должны помочь клиентам наиболее полно выявить систему их ценностей и принять на ее основании самостоятельное решение, каким образом они могут изменить поведение или даже сами ценности. Следовательно, консультант поднимает вопросы, а ответы на них ищет и находит клиент на основе собственных ценностей. Консультант, ориентируясь на свою систему ценностей, также помогает клиенту лучше понять последствия некоторых решений, поступков для его собственной жизни и благополучия близких ему людей.

1. Афанасьев, В. В. Педагогические технологии управления: вопросы терминологии, проектирования и классификации [Текст] / В. В. Афанасьев // Преподаватель XXI век. – 2001. – № 5. – С. 14-17.
2. Вельтман, М. Консалтинг в России: введение в профессиональные методы работы [Текст] / М. Вельтман, В. И. Маршев, А. П. Посадский. – М., 1998.
3. Воробьева, М. А. Аксиологический аспект управленческой культуры руководителя образовательного учреждения [Текст] /

М. А. Воробьева // *Философия и наука : материалы XV Всероссийской научно-практической конференции*, Екатеринбург, 27 апреля 2017 г. / под ред. О. А. Блиновой ; ООО «Вектор-Плюс». – Екатеринбург, 2017. – 257 с.

4. Назаров, И. В. Условие взаимосвязи философии и науки [Текст] / И. В. Назаров // *Философия и наука : материалы XV Всероссийской научно-практической конференции*, Екатеринбург, 27 апреля 2017 г. / под ред. О. А. Блиновой ; ООО «Вектор-Плюс». – Екатеринбург, 2017. – 257 с.

5. Сугутова, К. В. Проблемы и перспективы развития управленческого консультирования в России [Текст] / К. В. Сугутова // *Экономика и управление*. – 2016. – № 2. – С. 3-9.

6. *Управленческое консультирование* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://studopedia.ru/7_70364_upravlencheskoe-konsultirovanie-konsalting.html.

ГЛАВА 6. Философия образования

6.1. Образование будущего и образование для будущего (С. В. Борисов)

Порой нам не хватает сил, возможностей, способов для осознания того, что конкретно мы в состоянии изменить в своем образовании и какую меру ответственности мы несем за все то, что с нами происходит в образовательной среде. Будущее всегда присутствует в настоящем, но в разных пропорциях, поэтому некоторые аспекты будущего мы просто не замечаем. У нас для будущего нет определённой ценностной системы координат, с позиции которой мы могли бы сказать: вот это очень важно, этим стоит заниматься, а вот это будет жить недолго, и поэтому на это можно махнуть рукой. К сожалению, в своей деятельности, мы исходим из предпосылок, даже предрассудков, которые могут нам помешать почувствовать будущее, поскольку закрывают возможности реально и трезво оценить нынешнюю ситуацию. Мы полагаем, что живём в настоящем, что называется, здесь и сейчас, однако наше «настоящее» – это большая условность, так как не ясно самое главное, а именно – в каком реальном времени (ценностном и духовном) мы пребываем. Это реальное время действительно можно отнести к настоящему, происходящему здесь и сейчас, или это время, которое мы воспринимаем чрез призму предрассудков и ценностей прошлого? Вот в чём вопрос. Поэтому разговор о будущем следует начинать с анализа того, что даёт нам ориентиры в настоящем.

Образование прошлого. Мне кажется, что многие несуразности образовательных систем обусловлены теми предрассудками, которые бытуют в образовательной среде и которые мы вольно или невольно разделяем. Именно эти предрассудки, на мой взгляд, являются препятствием, мешающим нам понять и осмыслить то новое, что неизбежно появляется в сфере образования.

Первый предрассудок (наиболее распространённый) состоит в убеждении, что очень важно выбрать профессию на всю

жизнь, и что эта одна единственная профессия обеспечит и наполнит смыслом наше дальнейшее существование. Почему это – предрассудок? Во-первых, мы понятия не имеем, какого рода профессии нам могут пригодиться в будущем. Во-вторых, мы не знаем, как это будущее сложится, мы не знаем, в какой деятельности мы сможем себя реализовать в полной мере. Всё стремительно меняется и, возможно, тот выбор, который мы делаем здесь и сейчас, совершенно не будет соответствовать реальной жизненной ситуации через 4-5 лет. Единственное, что мы можем сказать с уверенностью, ситуация эта будет совершенно непохожей на ту, которая нам сейчас представляется. Хотя, казалось бы, 4-5 лет – это совсем немного. Но уже сейчас на рынке труда постепенно складывается такая тенденция: наличие опыта работы в разных областях деятельности и в разных профессиях делает тебя более конкурентоспособным в сравнении с тем, кто имеет только одну профессию и длительное время практикуется только в ней. Узкий специалист никому не нужен.

Еще один предрассудок, который существенно искажает наши представления об образовании, состоит в том, что если много знаешь, то это очень хорошо. Почему это – предрассудок? Потому что мы можем что-либо знать наверняка только в весьма узкой специальной области, и только здесь это наше знание может иметь ценность. Следовательно, «много знать» будет не подспорьем, а препятствием, особенно тогда, когда станет необходимо усвоить что-то новое из совершенно незнакомых нам областей, не говоря о том, чтобы полностью переквалифицироваться. С годами я стал замечать, что многие вещи, которые я в разное время твёрдо усвоил, мне нужно было основательно забыть, приучить себя «не знать», чтобы был стимул учиться чему-то новому. И далось это мне с большим трудом. Поэтому умение забывать, как бы парадоксально это не звучало, гораздо важнее в ситуации, когда нам нужно переключиться на совершенно новый для нас вид деятельности или область знания.

Следующий предрассудок (и он тоже в значительной мере искажает видение настоящего): считается, что любое дело, в которое тебя втянули жизненные обстоятельства, нужно делать всегда самым лучшим образом. Однако жизнь учит нас другому: кое-что (и очень немногое) мы, действительно, делаем «на со-

весть», но большую часть дел – с качеством «серединка на половинку» или по остаточному принципу – «на отвали». И это не наш недостаток, это вполне нормально. Ведь не все дела, в которые мы втянуты, имеют для нас одинаковую ценность. Но жизнь у нас одна, она нам не дается «в кредит», следовательно, чтобы не утонуть в этом многообразии деятельности и чтобы хватило сил и времени на то, что действительно важно для нас, мы что-то будем делать тщательно, а что-то – «на отвали». Кстати, этот навык очень хорошо формирует существующая образовательная система, которая перегружена всякими несуразностями, и обучающиеся, сталкиваясь с ними, очень скоро начинают понимать, что к чему, формируя у себя навык оптимального выбора, помогающий успешно адаптироваться к этой системе с минимальными психологическими издержками. Понятно, что данный навык – это «побочный» продукт системы образования, но этот навык можно использовать осознанно, когда мы хотим научиться практиковать разумный подход к делу и умение отличать действительно важное от второстепенного.

И последний предрассудок – это представление, что наши знания, умения, компетенции могут быть объективно оценены извне. Мне это тоже кажется заблуждением, поскольку так называемая «объективная оценка» всегда бьет мимо цели именно потому, что она объективная, обезличенная, но применяется к субъекту, к личности. Гораздо важнее для развития и самореализации человека самооценка, самоконтроль, самодисциплина. Внешняя оценка не только не создает условий для развития и самореализации личности, наоборот только препятствует этому, формируя (как это называют психологи) «обученную беспомощность». Только самопознание (знание о самом себе) есть действительно нужное, самое необходимое знание; то знание, в котором я реально могу достичь мудрости. Это знание самое важное, потому что оно уникальное и персональное. Нет ничего на свете, в чём мы можем действительно преуспеть, как только в этом. Только здесь мы можем быть компетентны на 100%, тогда как в чём-то другом мы, скорее всего, ошибаемся, лжём, чтобы скрыть свою ошибку, сомнение или неуверенность, упорствуем в своем заблуждении, чтобы показать свое значение в глазах других людей, от мнения которых зависим.

Данные предрассудки пребывали во мне долгое время, так или иначе определяли и мою образовательную траекторию и искажали моё представление о реальности и реальном (актуальном) образовании. От этого я страдал и, осознав эти предрассудки, всеми силами старался избавиться от них (а от некоторых до сих пор избавляюсь). Откуда же они взялись? Может быть, я их сам выдумал? Нет. Может быть, их выдумали мои родители, мои наставники, т. е. люди старшего поколения, которые меня образовывали и воспитывали? Тоже нет. Когда я анализировал жизнь моих родителей и других представителей старшего поколения, пытаюсь понять, откуда у них такие убеждения, я заметил, что всё то, что я называю предрассудками, они наоборот считают ценностью и говорят об этом как о самом важном знании, которое они усвоили. Однако все эти «ценности» они позаимствовали от предыдущих поколений. В итоге прежние ценности образования, став предрассудками (т. е. буквально предпосылками для мыслей и суждений), дают очень искаженный взгляд на настоящее – взгляд даже не с позиции прошлого, а позапрошлого. Образно говоря, «мёртвые правят живыми». Поэтому для многих будущее неразлично, невидимо, хотя оно уже здесь, уже рядом, оно уже «влезло» в нашу жизнь и диктует нам свои правила. Поэтому если мы не разберемся со своими предрассудками, не научимся их в себе изживать, тогда будущее, которое уже настало, повергнет нас в состояние шока (или «футурошока», о чем писал Э. Тоффлер), и нам останется только делать вид, что ничего не меняется, мол «всё как всегда», пока нас рано или поздно не накроет «девятый вал» перемен, которых мы просто не замечали или игнорировали, а потому оказались к ним абсолютно не готовы.

Образование настоящего. Теперь, если отбросить всё то, что мы здесь назвали предрассудками, что же останется, и что мы можем назвать нашим реальным (актуальным) образованием на данный момент? Как люди получают это реальное (актуальное) образование, т. е. получают то, что для них значимо и ценно?

Реальное (актуальное) образование – это индивидуальное достояние личности, процесс получения личностью этого достояния и, соответственно, форма и способы самореализации в том, что личность считает для себя значимым и ценным. В таком

случае, если мы покопаемся в себе, посмотрим на свою жизнь непредвзято и честно определимся со своей самооценкой, удовлетворенностью содержанием и полнотой собственной жизни, это и будут характеристикой того, что есть мое реальное (актуальное) образование. Ведь я образовывался не для мамы с папой, не для «бумажки», не для профессии, а для жизни, для того, чтобы это действительно была моя жизнь, чтобы она всецело принадлежала мне, а не «кому-то» другому. Реальное (актуальное) образование – это то, как я живу и то положение в жизни, которое я себе определяю. Представьте себе то, что вам действительно нравится, в чем вы чувствуете себя успешным, чем вы любите заниматься, что вас всецело увлекает, в чем вы полностью можете самовыразиться. Представили? Это и есть ваше реальное (актуальное) образование. В этом вашем любимом деле вы можете определить для себя уровень своей самореализации. Вообразите себе «пьедестал» от 1 до 100 места. На какое бы место вы поставили себя по степени своего увлечения любимым делом? Если это место в первой тройке, значит – вы получили реальное (актуальное) образование.

Далее, если то, как я самовыражаюсь и самореализуюсь в жизни есть мое реальное (актуальное) образование, то чего я достиг на этом поприще? Каковы мои достижения в том деле, которое я считаю самым важным и главным в своей жизни? Это не пустые слова. В этом смысле заниматься подведением итогов всегда полезно, не нужно это дело откладывать до «страшного суда». Если внимательно и бережно относиться ко всему, что можно назвать моими успехами, достижениями, победами (т.е. «портфолио» моего реального (актуального) образования), мы всегда будем чувствовать свою подлинность и значимость, а наша деятельность будет приносить нам удовлетворение и радость. Предлагаю вам так же оценить свои достижения в любимом деле и расположить себя на «пьедестале» от 1 до 100 места. Если вы опять в первой тройке, значит – у вас реальное (актуальное) образование.

Реальное (актуальное) образование – это процесс, который не прекращается никогда. Поэтому чтобы лучше это понять, необходимо осознать, кого я сейчас могу считать своим наставником, своим учителем в подлинном понимании этого слова.

Кто для меня тот человек, который учит меня самому главному, тем человеческим качествам, которыми я восхищаюсь и которые хочу иметь сам: как быть успешным в моем любимом деле, если моя цель – успех, как быть счастливым, если моя цель – счастье, как быть экспертом в той или иной сфере, если моя цель – помогать людям? Можно сказать так: какого учителя я себе выбираю, таким будет и качество моего образования. Хотя, наверное, многие отметят, что не припомнят, чтобы когда-либо выбирали себе учителя. И это плохо! Получается, что данный элемент реального (актуального) образования упущен. Ведь если я хочу наилучшего в том, что мне нравится, то передо мной всегда должен быть наилучший пример, которому я бы следовал. Согласитесь, у каждого есть кто-то, кого вы считаете идеальным в той области, которая вам близка и интересна. Возникает вопрос: почему вы не рядом с ним? Почему вы не ездите к нему, не переписываетесь с ним, не вступаете с ним в реальное общение? Ведь целые годы, проведенные в любом образовательном учреждении, не значат ничего по сравнению с часами, проведенными в непосредственном общении с тем, кого вы считаете для себя реальным Учителем! Если вы нашли такого Учителя, значит – вы получили реальное (актуальное) образование.

Задумаемся еще вот над чем: какие наиболее успешные и перспективные проекты были у вас в жизни? Причем критерием успешности считается проект, от задумки до реализации которого прошли минимум неделя, а максимум – месяц. Так называемые «долгосрочные проекты» – это отнюдь не плюс, а минус вашему реальному (актуальному) образованию, потому что чем меньше срок реализации проекта, тем больше всё зависит от вас, от вашей активности, вашей инициативы. С увеличением срока вы становитесь «заложником» упущенных возможностей и непреодолимых обстоятельств, тогда уже не вы руководите проектом, а проект «руководит» вами. Быстрые и успешные проекты, целиком и полностью зависевшие от вашей решительности, – еще один показатель вашего реального (актуального) образования.

Любите ли вы путешествовать? Путешествия – это прекрасная образовательная практика. Если вы побывали в разных краях, разных странах, вы не понаслышке, а из «первых рук» получили представление о том, как живут люди, что составляет

опыт их повседневности, каковы особенности их общения, культуры, нравственности... Поэтому путешествия в высшей степени образовательны. Конечно, в первую очередь нужно побывать в тех местах, которые в списке ваших любимых дел, предпочтений, интересов и достижений стоят на первом месте. Пусть ваша образовательная траектория соответствует траектории вашего перемещения по свету. Были ли вы в Лондоне, Шанхае, Нью-Йорке? Возможно, вы были в Африке или Латинской Америке? Если нет, чего же вы ждёте? Ведь чем в большем количестве мест вы побывали, пусть даже самых странных и экзотических, тем лучше вы образованы. Когда вы путешествуете, у вас актуализированы все самые главные образовательные навыки: обострено ваше внимание и восприятие, вами движет повышенный интерес, вы хотите с пользой потратить время для того, чтобы в короткий срок усвоить и запомнить как можно больше. И самое главное – перед вами открывается реальный мир во всём его многообразии, а не вымышленный мир нудных школьных учебников.

Образование будущего. Возможно, вам покажется странным, что я, говоря об образовании для будущего, ничего не сказал о новых методиках, технологиях, компетенциях, которые это будущее от нас требует. Пока я в общих чертах описал наше образовательное прошлое, погружённое в предрассудки, и то, что является нашим образовательным настоящим, т. е. реальным (актуальным) образованием, которое мы имеем. Думаю вам понятно, что будущее открывается только для тех, у кого есть реальное (актуальное) образование, а не «фиктивное», которое человек получает ради определённой профессии в обмен на свидетельство об «отсидке» в тех или иных образовательных учреждениях, напоминающих фабрики, тюрьмы или больницы. Если говорить о формах образования будущего, то следует, прежде всего, сосредоточиться на технологиях, которые сейчас преобладают в нашей повседневной жизни. Именно посредством этих технологий нам открывается путь к реальному (актуальному) образованию, которое можно осуществлять «в обход» тяжеловесной и неповоротливой образовательной системы.

Первой образовательной технологией является визуализация. Зрение (а не слух) – самый важный сенсорный канал, через

который поступает максимальное количество информации. Всё должно быть красиво, интересно, зрелищно, динамично. К сожалению, та образовательная среда, в которой мы находимся прямо-таки «бьёт в глаза», но «бьёт» совсем не по направлению к целям реального (актуального) образования... Фактор визуализации очень важен, и если среда даёт нам совершенно неинтересную картинку, содержательно и эмоционально бедную, нас не захватывающую, то приемлемую для нас картинку мы найдём в другой среде, где учли наши человеческие особенности и потребности. Хорошо систематизированная картинка даёт мне больший объем информации, которую я усваиваю гораздо быстрее, чем утомительное слушание и конспектирование.

Другая важная образовательная технология будущего – персонализация. Реальное (актуальное) образование – это всегда индивидуализированный, персонализированный, можно даже сказать интимный процесс. Те, кто этого не понимает, никогда не достигнут образовательного эффекта. Массового образования не бывает, бывает только массовая манипуляция. Персонализация – это показатель качества образования, а именно, его полное соответствие нуждам, запросам, характеристикам и прочим душевным, ментальным и физическим «параметрам» обучающегося. Поэтому самая лучшая образовательная программа – это индивидуальная образовательная программа. Все другие образовательные программы – это «фейк».

Третья образовательная технология будущего – это диверсификация (расширение ассортимента образовательных услуг). Школы и университеты должны стать гипермаркетами с огромным выбором образовательных услуг, а преподаватели-тьюторы – продавцами-консультантами в этом гипермаркете. Пока же наши государственные образовательные учреждения больше похожи на советские магазины с лимитированным выбором услуг, предоставляемым «по бюджету», т. е. по «минималке» – «бери что есть, или ничего не бери», от выбора покупателя ничего не зависит, потому что не он здесь главный. Преподаватели и администраторы этого «государственного распределителя» заняты сбытом этих товаров сомнительного качества (массовых образовательных программ), да ещё и строго взыскивают с покупателя (через систему контроля и оценок). Понятно,

что в таком «распределителе» очень не любят, когда образование называют услугой, потому что если оценивать и контролировать качество образовательных услуг будет их реальный потребитель, то преподавателям и администраторам придется весьма несладко, поскольку в своей деятельности им нужно будет исходить из реальных образовательных запросов клиента, а не из того, что они сами считают важным, ценным и полезным.

Ещё одной образовательной технологией будущего является его близость, «подручность» т. е. «мгновенная включённость» в образовательный процесс за счёт дистанционных образовательных технологий и свободного доступа к информационным ресурсам. Время (особенно свободное, личное время) – вот главная ценность. Нет никакого абстрактного времени, есть только время нашей жизни, которое неумолимо приближает нас к смерти. Поэтому хочется, чтобы всё это время было нашим, и мы распоряжались им так, как считаем нужным. Поэтому в будущем образование будет «карманным», я его смогу носить с собой и включаться в него в то время, когда мне удобно, и в том месте, где мне удобно.

Образование в будущем станет одной из разновидностей отдыха, туризма или игры. Именно геймификация образования станет для многих критерием его эффективности. Играть в любимые игры никогда не скучно. Кроме того, любая игра стремится к усложнению, а игрок стремится к совершенствованию. Это прекрасные образовательные качества, способствующие самоконтролю, самооценке и самодисциплине. Технология геймификации позволит обучающемуся создать для себя оптимальные образовательные траектории, определяя степень сложности поставленных задач и уровень собственных достижений.

Реальное (актуальное) образование открывает нам возможности для самореализации в четырёх наиболее значимых областях социальной жизни, которые, по сути, приходят на смену косной номенклатуре профессий, уходящих в прошлое. Первая область самореализации – коммуникация. Если вам нравится общение, если в этом вы видите свое предназначение в жизни, значит – ваше реальное (актуальное) образование служит реализации этой цели. Вторая область – кооперация. В этой области может проявиться ваш талант организовывать проекты и руко-

водить ими. Успешность ваших проектов и радость от больших и малых достижений в этом деле определит вашу самореализацию. Третья область – креативность. Это зона творчества. Если вам нравится творить, пусть даже в самой экзотической области, уверен, ваши навыки реального (актуального) образования помогут вам найти тех, кого ваше творчество будет радовать и вдохновлять, и кто примет и разделит ваши творческие идеи и замыслы. И четвертая область – это критическое мышление. Если вам это близко, значит – у вас талант эксперта, вы в состоянии занимать рефлексивную позицию в отношении того или иного на первый взгляд «неразрешимого» вопроса, можете давать дельные советы, разрешать конфликты, открывать перспективы выхода из больших и малых «жизненных тупиков». Думаю каждому из нас легко определиться, что из этого нам ближе, а дальше – наполнить деятельность в этой области своей жизненной энергией и построить для себя своё будущее.

1. Асмолов, А. Г. Оптика просвещения: социокультурные перспективы [Текст] / А. Г. Асмолов. – 2-е изд. – М. : Просвещение, 2015. – 447 с.
2. Гордеева, Т. О. Психология мотивации достижения [Текст] / Т. О. Гордеева. – М. : Смысл ; Издательский центр «Академия», 2006. – 336 с.
3. Дуэк, К. Гибкое сознание: новый взгляд на психологию развития взрослых и детей [Текст] / К. Дуэк. – М. : Манн, Иванов и Фербер, 2013. – 400 с.
4. Иллич, И. Освобождение от школ. Пропорциональность и современный мир [Текст] / И. Иллич. – М. : Просвещение, 2006. – 160 с.
5. Роджерс, К. Свобода учиться [Текст] / К. Роджерс, Дж. Фрейберг. – М. : Смысл, 2002. – 527 с.
6. Сальберг, П. Финские уроки: История успеха реформ школьного образования в Финляндии [Текст] / П. Сальберг. – М. : Классика – XXI, 2015. – 240 с.
7. Современная психология мотивации [Текст] / под ред. Д. А. Леонтьева. – М. : Смысл, 2002. – 344 с.

8. Халперн, Д. Психология критического мышления [Текст] / Д. Халперн. – 4-е изд. – СПб. : Питер, 2000. – 512 с.
9. Хан, С. Весь мир – школа. Преобразованное образование [Текст] / С. Хан. – М. : Классика – XXI, 2015. – 176 с.

6.2. Time, Thinking, and the Experience of Philosophy in School (W. O. Kohan)

The 2016 PES Conference Call for Papers invited submissions on the theme of “philosophy of education in ‘the gap between past and future’”. The phrase comes from Hannah Arendt’s preface to *Between Past and Future* and “urges us to think carefully about the challenges of preparing young people for an unforeseen future in light of these fissures in time.”² Arendt argues that the gap is opened up and sustained by “the act of thinking itself,”² and in this vein, the Call for Papers seeks to make “this thinking public in the hopes of redirecting educational thinking, policy and practice.”³

Let’s take a closer look at Arendt’s argument. Her main inspirations are the poet Renй Char and the writer Franz Kafka. Arendt begins the Preface with a line from the former: “Notre hйritage n’est pas прйсйде draucun testament.”⁴ This testifies to a resistance and an unnamed⁴ and disappeared treasure, lost by the absence of Testament, due to “historical events.” One of Kafka’s Parables is the “single description of that crisis,” and tells the story of a man (“he”) who must fight against the past that presses him from his back and the future that presses him from his front. If there is fight, it is because there is a human being there. Without him, the forces of time would have been neutralized or destroyed.

Arendt’s interpretation of the Parable emphasizes that for human beings time is not continuous, but rather is a cut in the middle of the line at the point where Kafka’s man is. His position in this line demands that we consider the present not as we commonly do, as simply a non-graspable or escaping instant (nyn), but rather as a gap that exists due to his constant fight, his taking of a position against the past and future.⁵ Kafka’s man has such a difficult time dealing

with the opposing forces of past and future that he dreams, as Kafka points out, of stepping outside the fighting line and becoming a judge of the fight.⁶

As Arendt reveals, Kafka presupposes what she calls a “traditional image of time”, according to which time is a rectilinear movement. Additionally, she claims that when humans carry the dream of escaping from this line they fall into the metaphysic dream of a non-temporal sphere. Throughout her analysis, Arendt distinguishes between two forms of time: a) historic or continuous, consecutive, and successive line of time. Only while living the non-temporal life of thinking, could “he” live in the gap between past and future. This non-temporal space is not passed down from one generation to another, it is not inherited, but rather “each new generation, indeed every new human being as he inserts himself between an infinite past and an infinite future, must discover and ploddingly pave it anew.”⁷

Arendt shows that this lived experience of thinking in the gap can only be acquired by thinking itself, through “practice” and “exercises.”⁸ She further clarifies that these exercises consist of more than just applying mental processes as if they were techniques or skills, i.e. thinking is not just a matter of logic. In fact, the book she is prefacing performs the thinking she describes. It is composed of six exercises of thought that do not prescribe what to think, but instead seek to “move in this gap.”⁹ Notably, at the end of the Preface, Arendt stresses that the essay is the literary form more akin to the exercises of thought she is practicing.

This article is also an attempt to be an exercise of thinking, focusing on the problematization of what we do in school under the name of philosophy. In the gap opened by Arendt, this exercise hopes to open other gaps concerning the way the teaching of philosophy is usually understood in “educational thinking, policy, and practice,” in Arendt’s terms.

Given the complexity of the issues involved, and the rather short length of biographic time, and b) it will only be possible to point out issues that will certainly need to be further unfolded and justified elsewhere. The aim of this essay is to provide some stimuli to (re)consider two notions addressed by Arendt: time and thinking, and especially the relationship between them; and the more general issue of what kind of time can be nurtured through thinking. More

specifically, this essay inquires into what kind of experience of time the dispositive of thinking called philosophy can foster in educational institutions, here referred to by the generic name of school. To accomplish this aim, the themes of time and thinking will be addressed in the first two sections.¹⁰ In the third section, the question of teaching philosophy in school will be examined in light of the characterizations of time and thinking previously developed.¹¹

Time

The idea of time as a continuous line is derived in the so-called Western tradition from the association of time and movement, as found in Plato's *Timaeus*. In effect, time as *chronos* is "a moving image of eternity (*aion*) moving according to number."¹² While defining *chronos* as a moving image of *aion*, Plato might have had in mind Parmenides's sphere. He stresses this other mental time. The gap can only exist in the latter, as the former is just gap, pointed to by Arendt, between the physics (natural movement) and the metaphysics (an artificial immobile space): the timeless, aionic, eternal, spherical being, and the imperfect, moving, chronological line. In the *Physics*, Aristotle defines *chronos* in a more analytic way as "the number of movement according to before and after." According to Aristotle, the two parts¹³ of time are past (the movements already experienced) and future (the movements still to be experienced). If time is movement, the present cannot exist but as a limit or boundary: there is no way to stop natural movement other than in a metaphysic artificial realm. The movement of *chronos* is continuous, consecutive, successive, and irreversible: one movement after another, of seconds, minutes, hours, days, weeks, months, years, decades, centuries, etc. There is no way to be in March without passing the whole of February, to begin April right after February before March itself has passed and ended, or living again in 2015 once 2016 has begun. *Chronos* is familiar to us because it resembles the arbitrary cultural inventions that give structure to the way we think and experience time. This notion of time seems also to be presupposed in Kafka's Parable and explains the difficulty of the man who stands between the past and future: the crash of time is inevitable and his position unsustainable. Only his presence breaks the continuity of time and introduces the gap in which "he" stands.¹⁴ But *chronos* is not the only word the Greeks had for time. Another is *kairos*, which means "measure," and,

in relation to time, “critical moment,” “seasonal,” “opportunity.”¹⁵ If movements in *chronos* are qualitatively all the same (that is, every element of time is the same as any other in terms of quality), then *kairos* establishes a qualitative difference as a result of the human presence in the natural movement of *chronos*. If *chronos* follows a regular and non-differentiable pattern, in a human life it is clearly not qualitatively the same to do some things at some moments rather than at others: what was not even thinkable to occur in October 2015 might be completely expected in April 2016, for example.

But still there is a third term for time in Ancient Greek, already mentioned in the quote from Plato’s *Timaeus*: *aion*, which is usually translated in Plato and Aristotle as “eternity.” In its more ancient appearances it means the intensity of lifetime, duration, destination, something not easily divisible or countable. There is an extraordinary and enigmatic fragment of Heraclitus¹⁶ that connects *aion* and infancy, suggesting that if *chronos* is the adult time of institutions, *aion* is an infant time of play.¹⁷ If in *chronos* the present cannot be but a limit (or a “gap” as in Arendt’s interpretation of Kafka’s Parable), in *aion* the present is everywhere, and aionical time is only present, for example, when an infant plays. *Aion*, governed by infancy, is not only the time of play, but also the time of questioning and thinking as opposed to the chronological time of knowing. Moreover, it is also the time of philosophy and art, as opposed to the time of science; of aesthetic experience, as opposed to scientific experiment; and also the time of love.

As already observed, Arendt points out that the present she is speaking of is “due exclusively to the presence of man,”¹⁸ or as Jan Masschelein describes it, “the insertion into time of “a beginning” (man as a being of action).”¹⁹ According to Masschelein, the present that we experience, for example while we think, is not something that appears as such and before us (as an *object of knowledge*, as in a scientific experiment in modern science), but something that emerges when we are committed and affected in an attentive and caring way, when we are involved in a way in which we cannot really separate ourselves from what we are experiencing (like in philosophical questioning). If in the former we touch the present, in the latter we are touched by it. Thus, in *aion* the relationship between the object-subject of knowledge is suspended; we are exposed and transformed by experience. In other

words, and inspired by Masschelein, we can argue that these experiences of thinking can only exist if we recognize ourselves as *infants*, in the sense of interrupters of a given force or movement, and writers of our lives as part of a new world, i.e., beginners.

Thinking

It is probably time to engage with the question, “what does it mean to think?,” which has a rich tradition that we can trace back as far as Plato’s “*logos* of the soul with itself.”²⁰ We have already noticed how Arendt distinguishes the experience of thinking from the mental habits that follow a logical pattern. More recently, Gilles Deleuze has critiqued instrumental conceptions of thinking, those that consider thinking as a set of skills, abilities, or competences, and which seem to be the basis not only of different discourses in the social and human sciences, but also the history of philosophy. The dominant understanding of thinking presupposes what he calls a dogmatic, naturalized, or moralistic image of thinking.²¹ Based on recognition, thinking cannot generate more than conformity to the same. But on what can thinking be based if not on recognition? From where can it emerge? From an encounter, Deleuze suggests.²² It is an unpredictable encounter that forces us to think, puts us in doubt, takes us out of our conformity, normality, and natural attitude. As an experience of encounter, thinking is a free operation of difference: the complex repetition in the realm of the heterogeneous – uncertain, accidental, unexpected. As an ability or tool, thinking is mechanized, turned into a technique. As PES Yearbook 2016 unexpected encounter, thinking cannot be trained, but one can prepare for it; it can be nurtured, awaited, and, when experienced, cared for.

Deleuze points out that the history of philosophical thinking is not chronologic but *stratigraphic*: for example, in one stratum or plateau we find Plato, Kant, and Hegel around the concept of justice; on another Empedocles, Montaigne, and Foucault on friendship, and so on.²³ Time in the history of philosophy is neither historical nor linear; philosophers of different chronological times might overlap or share the same philosophical time while creating concepts about the particular problems they pose.

Teaching philosophy in school

The rationale for teaching philosophy in school is usually focused on the effects it might have on students’ thinking. This is the

case in educational movements such as “critical thinking”²⁴ or “philosophy for children,”²⁵ where it is argued that the exposition of children, adolescents, and young people to philosophy will allow them to foster the thinking skills they need in order to develop into autonomous thinkers, or reasonable citizens, or whatever terms are used to refer to the aims of the formation process in which the teaching of philosophy is incorporated. Recently, UNESCO has published a report entitled *Philosophy: a school of freedom*, about the situation of the teaching of philosophy around the world.²⁶ In this report, which covers all levels of teaching, the pre-school and elementary school chapters focus on presenting examples of practices that have been carried out with children across the five continents. The high-school chapter presents a map of the situation of the discipline in different regions and opens up a discussion on the meaning of that presence. After pointing out how vast a subject “philosophy” is and the challenges faced in almost every educational system, UNESCO’s reading committee concludes: “Philosophical teaching is defined as bringing freedom into the exercise of critical thinking – and through critical thinking exercising freedom;”²⁷ it prepares young people in order to inhabit “the political world,” to put it in Arendtian terms.

Let’s follow another strategy. According to its Greek etymology, the word “school” is a “time-word,” *schole*, which means leisure, rest, ease, (plenty of) time.²⁸ School as *schole* configures space-time so that egalitarian and unique experiences of time unfold. Thinking of *schole* in this way, we follow authors such as the 18th/19th century Venezuelan educator and philosopher Simón Rodríguez, and contemporary philosophers Jacques Rancière and Jan Masschelein. Rodríguez explored how in the Latin tradition *schole* was translated as *otium*, and argues that those who make school in to a transaction (*neg-otium* in Latin, *negocio* in Spanish) in fact deny the very form of school.²⁹ When school is thought of in the commercial sense of *negotiation*, *schole* is negated. Rancière has shown that the Greek *schole* was not specifically an institution to learn in, but rather a space to share an egalitarian experience of free-time, one that is completely impossible for those inserted in the labor market.³⁰ Masschelein has described *schole* as a form with a number of characteristics that constitute the experience of free, liberated time: suspen-

sion, profanation, attention, technology, equality, public love, preparation, responsibility.³¹

Contemporary schools are far from this experience of spared-time. They are mainly chronological institutions: time is organized in hours, semesters, years. Schools function according to the logic of periodization. *Kairos* also has its place in schools in the sense that some spaces, both geographically and pedagogically, can be occupied only at specific and pre-established ages. According to this logic, there is a precise time, an opportunity, when some contents can be learned, and cannot be learned either before or afterwards. As any inhabitant of contemporary schools might confirm, in different geographical contexts, with very rare exceptions,³² there is no free time in schools other than the breaks, excursions, or similar intervals that seem to be there so that the regular school time can maintain its hegemonic place. As we have already suggested, even philosophy as a subject matter seems to be submitted to this same chronological experience of time: its contents, usually taken from the hegemonic history of the discipline, are presented in a certain sequence and all students must learn them in that order and at the same time.

Thus it is not at all clear that philosophy - not as subject matter, but rather as an experience of thinking - can find a comfortable place at school. The notes on thinking in the previous section might help to clarify what kind of experience of thinking philosophy can make possible: philosophy as experience does not affirm an image of thinking based on skills or abilities, but one of an encounter with what forces one to think. Philosophical thinking does not propose a self-legitimated rationality that establishes what ought to be thought in order to be a "good thinker." Instead it grants one the possibility to experience the illogical, what seems to not be thinkable, what we do not expect can be thought.

In this sense, philosophy occupies an antinomic position in educational institutions, as shown by Jacques Derrida.³³ On the one hand, philosophy needs and calls to be institutionalized but, on the other, the experience of thinking philosophically is impossible to institutionalize. To put this differently, from one perspective, since Socrates, philosophy cannot be separated from its educational dimension but, at the same time, the very gesture of thinking for oneself that constitutes philosophy cannot be taught, and must be

learned by oneself. In this way, philosophy presents an antinomy in relation to both its institutionalization and its educational dimension: it calls for an institutionalization that cannot be fulfilled; it urges an educational dimension that is impossible to fully accomplish.

This antinomy seems to be even stronger when we consider the specific role of the teacher. Let's consider, provisionally, the act of teaching as an act of giving. What kind of "giving" is the "giving" of a teacher when she offers philosophy as an experience of philosophical thinking? It is certainly not a "giving" of content, or of a system. Could it be a "giving" of "time"? Derrida has also shown the double aporia present in the expression "giving time."³⁴ In effect, a true giving could only exist if it does not expect anything in return and if it is without consciousness of the giving, i.e., giving could only truly exist as giving if it is not a giving, it would demand a radical forgetfulness. If giving is impossible, giving time is a double impossibility, because time, considered from the standpoint of the present, the now (*nyn*, as limit, instant) does not exist, it can only be the presents already past, or the presents still to come (future). But none of them really are, and no one can give what does not exist and what, after all, does not belong to anybody. Considered as something that a teacher actually does, "giving time" appears as a double impossibility.

We should note, however, that in his argument concerning the antinomy of "giving time," Derrida presupposes a concept of time as *chronos*. But as we have already suggested, the time of the experience of philosophical thinking is more aionic than chronological. Let's consider, then, a possible meaning for the teaching of philosophy in terms of a "giving of time" that is not understood literally and chronologically, but that might inspire a different meaning to thinking philosophically with others in school.

A number of considerations need to be offered: as just seen, "giving" could not mean "giving" something to somebody, but it might signify offering the conditions in which something, i.e. thinking philosophically, could be experienced. In order to offer, create, or establish these conditions, the teacher gives her own thinking in the act of teaching, not literally, in the sense of transmitting something to her students, because this is impossible, but for the sake of being a teacher. That is, what constitutes the giving of a teacher of philosophy is her giving herself in her thinking, i.e. openly and committedly

she offers her thinking, without hiding any of it, to others. At the same time, if this is possible, the teacher gives by making sure that all the others in the classroom can also offer, freely and openly, as equally intellectually capable persons,³⁵ their own thinking. These two dimensions – the offering of her thinking and the preparation of the conditions so that everyone can equally share the thinking experience – are not waiting there to be discovered, but need to be created, invented by the teacher.

To conclude this essay, we might affirm then that the time that is “given” in the shared experience of thinking through philosophy is not something transmitted, objective, external, or that belongs to someone who owns it. Nor is it “the number of movement according to before and after.”³⁶ Rather it is the present aionic experience of time that virtually inhabits actual school as *schole*. Philosophy, precisely due to its commitment to thinking rather than knowledge, can help to actualize *schole*. The teaching of philosophy is the offering of a forgotten dimension of school, one that allows newcomers, through the experience of thinking philosophically together, to put the old world into question and eventually to invent a new one. Thought of in this way, philosophy is an untimely experience of thinking: a gap between the actual and the virtual, an encounter with what ought not to be thought, a school of free-time in school so that a school can be a school. It is a space where the new put the world into question and prepare themselves for the experience of thinking (and living) together in a new world.

1 The research informing this article is funded by the CNPq (National Council of Research, Brazil) and FAPERJ (Rio de Janeiro Research Support Foundation).

2 Hannah Arendt, *Between Past and Future* (New York: Penguin Books, 2006).

3 Philosophy of Education Society, 2016 PES Conference Call for Papers, <https://www.philosophyofeducation.org/>

4 René Char, *Feuillets d’Hypnos* (Paris: Gallimard, 1946); René Char, *Hypnos Waking: Poems and Prose*, trans. Jackson Mathews (New York: Random House, 1956).

5 Arendt, *Between Past and Future*, 10.

6 Ibid., 11.

7 Ibid., 13.

8 Ibid., 13.

9 Ibid., 14.

10 In doing so, the Ancient Greeks, as well as Arendt, Kafka, and contemporary philosophers such as Simon Rodríguez, Gilles Deleuze, and Jacques Derrida will be brought into the conversation. This does not mean that they share a common idea of time, or thinking. They are introduced here to strengthen this experience of thinking.

11 In her Preface, Arendt's uses both expressions, "experience of thinking" and "exercise of thought". In this exercise of writing, the former will be privileged over the latter: hopefully this move is justified in what follows. Moving from "exercise" to "experience" privileges a word whose etymological root (the Indo-European "per" from the Latin *ex-per-ientia*) means movement, displacement, and is less associated with something mechanical, technical, or instrumental; similarly, the move from "thought" to "thinking" privileges an incompleteness, and process over product. Considering both, this move aims to privilege the non-technical and open-ended movement of thinking itself.

12 Plato, *Timaeus*, trans. P. Kalkavage (Newburyport: R. Pullins Company, 2001), 37d.

13 Aristotle, *Physics*, trans. R.P. Hardie and R.K. Gaye (Adelaide: The University of South Adelaide, 2015), IV, 220a.

14 Even though presented by Arendt as universal, this is far from the case. For example, the Aymaras inhabitants of the Andes in present day Bolivia and Chile represent past and future in precisely the opposite way: the past is in front, because it is what we can see and know; the future is behind us because we do not see and cannot know it; and the present is what falls up upon ourselves. Between the past and the future there is no clash but rather a cooperative relationship: the past gives light to the present and to the future. See, for example, Rafael E. Núñez and Eve Sweetser, "With the Future Behind Them: Convergent Evidence From Aymara Language and Gesture in the Crosslinguistic Comparison of Spatial Construals of Time," *Cognitive Science* 30 (2006): 401-450.

15 Henry G. Liddell and Robert Scott, *A Greek English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1966), 859.

16 Miroslav Marcovich, *Heraclitus Fragments* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001), DK 22 B 52.

17 I've worked in more detail on this fragment in: Walter Kohan, *Philosophy and Childhood* (New York: Palgrave, 2014).

18 Arendt, *Between Past and Future*, 10.

19 Jan Masschelein, "Philosophy as (self-) education: To make the voice of the pedagogue heard," unpublished manuscript; published in Portuguese as: Jan Masschelein and Maarten Simons, *A pedagogia, a democracia, a escola* (Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014), 7-24.

20 Plato, *Theaetetus*, trans. Joe Sachs (Newburyport: Focus Publishing, 2004), 189e.

21 Deleuze's critique is mainly developed in Chapter Three, "The Image of Thought," in: Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton (New York: Columbia University Press, 1994), 129-166. Here he distinguishes eight postulates of the Moral Image of Thinking: 1) the principle (the presupposed thinker's good will and the good nature of thought; 2) common sense (as *concordia facultatum*, and "good sense" as what guarantees this concord); 3) the model, or recognition: inviting all the faculties to exercise upon an object supposedly the same; 4) the element or representation that reduces difference to the dimensions of the Same and the Similar, the Analogous, and the Opposite; 5) the negative, in which error expresses anything negative in thinking as a product of external mechanisms; 6) the proposition: designation is constituted as the space of truth; 7) modality or solutions, which tends to define problems only in terms of the possibility of their being solved; 8) the end: learning and culture as subordinated to knowledge and method.

22 Deleuze, *Difference and Repetition*, 139.

23 Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).

24 See, for example, "The Critical Thinking Movement," <http://www.criticalthinking.org/>, accessed 29 October 2015.

25 Matthew Lipman, *Philosophy Goes to School* (Philadelphia: Temple University Press, 1988).

26 UNESCO, *Philosophy: A School of Freedom* (Paris: UNESCO, 2007).

27 UNESCO, *Philosophy: A School of Freedom*, 239.

28 Cf. Liddell and Scott, *A Greek English Lexicon*, 1747.

29 Simón Rodríguez, *Obras completas, Vol. II* (Caracas: Presidencia de la República, 2001), 148. See also: Walter Omar Kohan, *The Inventive Schoolmaster* (Rotterdam: Sense, 2015). Translations are mine, unless indicated otherwise.

30 Jacques Rancière, “École, production, égalité,” in *L'école de la démocratie* (Edilig: Fondation

Diderot, 1988), www.horlieu-editions.com/textes-en-ligne/politique/ranciere-ecole-production-egalite.pdf

31 Jan Masschelein and Maarten Simons, *In Defense of the School: A Public Issue*, trans. Jack McMartin (Leuven: E-ducation, Culture & Society Publishers, 2013).

32 It is an issue for future research to consider what kind of experience of time is provided, for example, in the so-called “Democratic Schools” movement and others “progressive” movements in education.

33 Jacques Derrida, “Les antinomies de la discipline philosophique,” in *Du droit à la philosophie* (Paris: Galilée, 1980), 511-524.

34 Jacques Derrida, *Donner le temps* (Paris: Galilée, 1991), 44.

35 Jacques Rancière, *The ignorant schoolmaster*, trans. Kristin Ross (Stanford: Stanford University Press, 1991).

36 Aristotle’s definition of time in *Physics* IV 220a. See note 12.

Время, мышление и опыт философии в школе¹ (Перевод Р. В. Пеннер)

Заявка на участие в форуме PES (The Philosophy of Education Society – Философия образования) 2016 года на тему

¹ Статья входит в исследование, которое финансируется CNPq (Национальный совет исследований, Бразилия) и FAPERJ (Фонд поддержки исследований Рио-де-Жанейро).

«Философия образования в разрыве между прошлым и будущим». Тезис в теме форума берет начало из работы Ханны Арендт «Между прошлым и будущим» и «призывает нас основательно подумать о проблеме подготовки молодежи к непредвиденному будущему в свете трещин во времени»¹. Арендт утверждает, что временной разрыв открыт и поддерживается «самим актом мышления», и в этом ключе форум стремится перенаправить «эту мыслящую активность в надежде на создание образовательного мышления, политики и практики»².

Давайте более подробно рассмотрим аргумент Арендт. Ее главными вдохновителями являются поэт Рене Чар и писатель Франц Кафка. Арендт начинает предисловие следующим образом: «Нашему наследству не предшествует какая-либо воля»³. Это свидетельствует о сопротивлении и неназванном и исчезнувшем сокровище, потерянном из-за отсутствия завещания предшествующих поколений настоящему. Притча Кафки как «единственное описание этого кризиса» рассказывает историю человека («он»), который должен сражаться против прошлого, давящего на его спину, и будущего, которое преследует его с фронта. Если есть битва, то только потому, что там есть человек. Без него силы времени были бы нейтрализованы или уничтожены.

Интерпретация притчи Арендт подчеркивает, что для человека время не есть непрерывный процесс, а скорее срез в середине линии, в точке, где располагается человек Кафки. Его позиция в этом месте требует, чтобы мы рассматривали настоящее не так, как обычно это делаем, как просто неприглядный или ускользающий момент (*пун*), а скорее как разрыв, который существует из-за постоянной борьбы – позиция человека отно-

¹ Hannah Arendt, *Between Past and Future* (New York: Penguin Books, 2006).

² Philosophy of Education Society, 2016 PES Conference Call for Papers, <https://www.philosophyofeducation.org/>

³ René Char, *Feuillets d'Hypnos* (Paris: Gallimard, 1946); René Char, *Hypnos Waking: Poems and Prose*, trans. Jackson Mathews (New York: Random House, 1956).

сительно прошлого и будущего¹. Человек Кафки располагается в трудное время, противостоя одновременно силам прошлого и будущего, и мечтая, как указывает Кафка, выйти из боевой линии и стать судьей борьбы².

Как показывает Арендт, Кафка предполагает то, что она называет «традиционным образом времени», согласно которому время является прямолинейным движением. Кроме того, она утверждает, что когда люди несут в себе мечту убежать от этой линии, они попадают в метафизическую мечту о невременной сфере. На протяжении своего анализа Арендт различает две формы времени: а) историческое или биографическое время и б) ментальное время. Разрыв может существовать только в последнем, поскольку первый – это только непрерывная, последовательная и поступательная линия. Только живя безвременной жизнью мышления, он мог «жить» в промежутке между прошлым и будущим. Это невременное пространство не передается из поколения в поколение, оно не унаследовано, а «каждое новое поколение, действительно каждое новое человеческое существо, когда оно ставит себя между бесконечным прошлым и бесконечным будущим, должно обнаруживать и плавно прокладывать это время заново»³.

Арендт показывает, что этот пережитый опыт мышления в промежутке времен может быть получен только самим мышлением посредством «практики» и «упражнений»⁴. Далее она поясняет, что эти упражнения состоят не только в управлении психических процессов, как если бы они были методами или навыками, т.е. мышление есть не просто вопрос логики. Фактически, произведение Кафки, которое она презирует, исполняет мышление, которое она описывает. Ее работа состоит из шести упражнений мысли, которые не предписывают, что думать, а вместо этого стремятся «двигаться в этом промежутке»⁵. Примечательно, что в конце предисловия Арендт подчеркивает, что

¹ Arendt, *Between Past and Future*, 10.

² Там же, 11.

³ Там же, 13.

⁴ Там же, 13.

⁵ Там же, 14.

эссе или статья – это литературная форма, более близкая к упражнениям мышления, которые она практикует.

Эта статья также является попыткой быть упражнением мышления, сосредоточившись на проблеме того, что мы делаем в школе под именем философии. В разрыве, обозначенном Арендт, это упражнение нацелено на открытие других пробелов в процессе преподавания философии, который обычно понимается как «образовательное мышление, политика и практика» в терминологии Арендт.

Учитывая сложность затронутых вопросов и ограниченный объем данной статьи, возможно только указание на вопросы, которые, безусловно, необходимо будет развернуть в другом месте. Цель этой работы – обозначить некоторые стимулы (пере)рассмотрения двух понятий, взятых из дискурса Арендт, время и мышление, выявить отношения между ними и задаться более общим вопросом о том, какое время можно возвращать посредством мышления. Более конкретно, в этой работе рассматривается вопрос о том, какой опыт времени реализует мышление, называемое философским, и можно ли возвращать его в учебных заведениях, на примере школы. Для достижения этой цели темы времени и мышления будут рассмотрены в первых двух разделах¹. В третьем разделе вопрос об обучении философии в школе будет рассмотрен в свете ранее разработанных характеристик времени и мышления².

¹ При этом исследование введены жревшие греки, а также Арендт, Кафка и современные философы, такие как Симон Родригес, Жиль Делез и Жак Деррида. Это не означает, что они разделяют общую идею времени или мышления. Они представлены здесь, чтобы укрепить этот опыт мышления.

² В своем Предисловии Арендт использует оба выражения: «опыт мышления» и «упражнение мышления». В этом упражнении письма первое будет иметь преимущество над последним: мы надеемся, что этот шаг будет оправдан в дальнейшем. Переход от «упражнений» к «опытным» привилегиям означает слово, чей этимологический корень (индоевропейский «рег» из латинского *ex-рег-ientia*) означает движение, перемещение и менее связан с чем-то механическим, техническим или инструментальным. Аналогичным образом, переход от «мысли» к «мышлению» допускает незавершенность и процесс. Принимая во

Время. Идея времени как непрерывной линии берет начало в так называемой западной традиции, в ассоциации времени с движением, как это было зафиксировано в «Тимее» Платона. По сути, время как *хронос* – это «движущийся образ вечности (*эон*), движущийся по числу»¹. Определяя *хронос* как движущийся образ *зона*, Платон мог иметь в виду сферу Парменида. Он подчеркивает этот другой разрыв, на который указывает Арндт, между физикой (естественным движением) и метафизикой (искусственным неподвижным пространством): вневременным, эонным, вечным, сферическим существом и несовершенной движущейся хронологической линией. В «Физике» Аристотель определяет *хронос* более аналитическим образом как «число движений в соответствии с до и после»². Согласно Аристотелю, две части времени пройдены (уже пройденные движения) и будущи (движения еще до бытия опытным). Если время – это движение, то настоящее не может существовать, кроме как предела или границы: нет способа остановить естественное движение, оно останавливаемо только в метафизическом искусственном мире. Движение хроносов является непрерывным, последовательным и необратимым: одно движение за другим, секунды, минуты, часы, дни, недели, месяцы, годы, десятилетия, столетия и т. д. В марте нет возможности пройти мимо всего февраля, нельзя начать апрель сразу после, до февраля, или, живя в 2015 году, невозможно перепрыгнуть в 2016 год.

Хронос нам знаком, потому что он похож на произвольные культурные изобретения, которые придают структуру тому, как мы думаем и переживаем время. Это понятие времени, похоже, также используется в притче Кафки и объясняет трудность человека, который стоит между прошлым и будущим: крах времени неизбежен, а его положение неустойчиво. Только присут-

внимание и то и другое, этот шаг направлен на предоставление привилегий нетехническому и открытому движению самого мышления.

¹ Plato, *Timaeus*, trans. P. Kalkavage (Newburyport: R. Pullins Company, 2001), 37d

² Aristotle, *Physics*, trans. R. P. Hardie and R. K. Gaye (Adelaide: The University of South Adelaide, 2015), IV, 220a.

ствие нарушает непрерывность времени и вводит пробел, в котором «он» стоит¹.

Но *хронос* не единственное слово, которое греки использовали для именования времени. Другой вариант – это *кайрос*, что означает «мера», а по отношению к времени – «критический момент», «сезонность», «возможность»². Если движения в хроносе качественно одинаковы (т. е. каждый элемент времени похож на любой другой с точки зрения качества), то *кайрос* устанавливает качественное различие в результате человеческого присутствия в естественном движении хроносов. Если *хронос* следует регулярному и недифференцируемому шаблону, то в человеческой жизни этот шаблон не так явен, более явно качественное различие моментов времени: то, что не было даже мыслимым в октябре 2015 года, вполне можно ожидать в апреле 2016 года, например.

Но есть еще третий вариант в древнегреческом языке, уже упомянутый в цитате из «Тимея» Платона: *эон*, который обычно переводится Платоном и Аристотелем как «вечность». В его более древних проявлениях это означает интенсивность жизни, продолжительность, назначение, что-то нелегко делимое или счетное. Существует экстраординарный и загадочный фрагмент у Гераклита³, который соединяет *айон* и младенчество, предполагая, что если *хронос* является временем для взрослых во время

¹ Несмотря на то, что мысль Арендт представлена как универсальная, это далеко не так. Например, жители Аймы в Андах, Боливии и Чили представляют себе прошлое и будущее в обратном направлении: прошлое впереди, потому что это то, что мы можем видеть и знать; будущее за нами, потому что мы не видим и не можем это знать; и настоящее – это то, что падает на нас самих. Между прошлым и будущим нет столкновения, а скорее отношения сотрудничества: прошлое дает свет настоящему и будущему. См., например, Rafael E. Núñez and Eve Sweetser, “With the Future Behind Them: Convergent Evidence From Aymara Language and Gesture in the Crosslinguistic Comparison of Spatial Construals of Time,” *Cognitive Science* 30 (2006): 401-450.

² Henry G. Liddell and Robert Scott, *A Greek English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1966), 859.

³ Miroslav Marcovich, *Heraclitus Fragments* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001), DK 22 B 52.

обучения, то *айон* – это младенческое время игры¹. Если в хроносе настоящее не может быть пределом (или «разрывом» как в интерпретации Арендт «Притчи Кафки»), в настоящем настоящее время присутствует повсюду, а айонное время присутствует только, например, когда играет младенец. *Эон*, управляемый младенчеством, – это не только время игры, но и время вопроса и мышления, а не хронологическое время познания. Более того, это также время философии и искусства, в отличие от времени науки; эстетического опыта, в отличие от научного эксперимента; а также время любви.

Как уже отмечалось, Арендт указывает, что настоящее, о котором она говорит, «связано исключительно с присутствием человека»² или, как описывает его Ян Машеляйн, «вставка во время начала (человек как существо действия)»³. Согласно Машеляйну, настоящее, которое мы испытываем, например, когда мы думаем, не является чем-то, что появляется как таковое перед нами (как объект знания в научном эксперименте в современной науке), но что-то, что возникает, когда мы встаем на путь внимания и заботы, когда мы вовлечены в то, каким образом мы не можем действительно отделять себя от того, что мы испытываем (как в философском вопросе). Если в первом случае мы касаемся настоящего, то в последнем мы его трогаем. Таким образом, в *aión* связь между объектом-субъектом знания приостанавливается; мы подвергаемся воздействию и преобразуемся опытом. Другими словами, вдохновленные Машеляйном, мы можем утверждать, что эти переживания мышления могут существовать только в том случае, если мы признаем себя младенцами в смысле прерывателей данной силы или движения и писателей нашей жизни как части нового мира, т. е. новичков.

¹ Я более подробно изучил этот фрагмент здесь: Walter Kohan, *Philosophy and Childhood* (New York: Palgrave, 2014).

² Arendt, *Between Past and Future*, 10.

³ Jan Masschelein, “Philosophy as (self-) education: To make the voice of the pedagogue heard,” unpublished manuscript; published in Portuguese as: Jan Masschelein and Maarten Simons, *A pedagogia, a democracia, a escola* (Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014), 7-24

Мышление. Вероятно, настало время задаться вопросом: «Что значит думать?», который имеет богатую традицию, что мы можем проследить от разумной части души у Платона¹. Мы уже заметили, как Арендт отличает опыт мышления от умственных привычек, которые следуют логической схеме. Совсем недавно Жиль Делез критиковал инструментальные концепции мышления, те, которые рассматривают мышление как набор навыков, способностей или компетенций и которые, по видимому, являются основой не только разных дискурсов в социальных и гуманитарных науках, но и истории философии. Доминирующее понимание мышления предполагает то, что он называет догматическим, натурализованным или моралистическим образом мышления². Основываясь на распознавании, мышление не может генерировать больше, чем соответствие распознанному. Но на чем может быть основано мышление, если не на распознавании? Откуда оно может возникнуть? По словам Делеза, из встречи³. Это непредсказуемое столкновение, которое заставляет нас думать, ставит нас под сомнение, выводит нас из нашего соответствия, нормальности и естественного

¹ Plato, *Theaetetus*, trans. Joe Sachs (Newburyport: Focus Publishing, 2004), 189e.

² Критика Делеза в основном развита в третьей главе «Образ мысли» в: Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton (New York: Columbia University Press, 1994), 129-166. Здесь он выделяет восемь постулатов морального образа мышления: 1) принцип (предполагаемая хорошая воля мыслителя и хорошая природа мысли); 2) здравый смысл как *concordia facultatum* и здравый смысл как то, что гарантирует это согласие; 3) модель или признание: приглашение всех способностей осуществлять объект, предположительно одинаковый; 4) элемент или представление, которое уменьшает разницу с размерами одинаковых и аналогичных, аналогичных и противоположных; 5) отрицание, в котором ошибка выражает что-либо негативное в мышлении как продукт внешних механизмов; 6) предложение: обозначение представляет собой пространство истины; 7) модальность или решения, которые имеют тенденцию определять проблемы только с точки зрения возможности их решения; 8) конец: обучение и культура подчинены знаниям и методам.

³ Deleuze, *Difference and Repetition*, 139.

отношения. Как опыт встречи, мышление – это свободная операция разницы: сложное повторение в царстве гетерогенного – неопределенное, случайное, неожиданное. Как способность или инструмент, мышление механизировано, превращено в технику. Как неожиданному столкновению мышлению невозможно обучить, но можно подготовиться к нему; его можно возвращать, ожидая, переживая, заботясь.

Делез указывает, что история философского мышления не хронологическая, а стратиграфическая: например, на одной страте или плато мы находим размышления Платона, Канта и Гегеля о концепции справедливости; на других – размышления Эмпедокла, Монтеня или Фуко о дружбе и т. д.¹. Время в истории философии не является ни историческим, ни линейным; философы разных хронологических времен могут пересекаться или делиться одним и тем же философским временем, создавая понятия о конкретных проблемах, которые они развивают.

Преподавание философии в школе. Преподавания философии в школе обычно обосновывается эффектами, которые философия может оказать на мышление учащихся. Философия имеет место в учебных движениях, таких как «критическое мышление»² или «философия для детей»³, где утверждается, что изучение философии детьми, подростками и молодежью позволит им развивать навыки мышления, в которых они нуждаются, чтобы превратиться в самостоятельных или разумных граждан (или используются иные термины для обозначения целей процесса формирования сознания ребенка, в который включено преподавание философии). Недавно ЮНЕСКО опубликовала доклад под названием «Философия: школа свободы», о положении преподавания философии во всем мире⁴. В этом докладе,

¹ Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).

² “The Critical Thinking Movement,” <http://www.criticalthinking.org/>, accessed 29 October 2015.

³ Matthew Lipman, *Philosophy Goes to School* (Philadelphia: Temple University Press, 1988).

⁴ UNESCO, *Philosophy: A School of Freedom* (Paris: UNESCO, 2007).

охватывающем все уровни преподавания, главы дошкольных и начальных школ сосредоточились на презентации примеров из практики, проводимой с детьми на пяти континентах. В главе о средней школе представлена карта ситуаций в разных регионах и раскрывается дискуссия о значении преподавания философии. Выяснив, насколько обширна предметная «философия» и проблемы, с которыми сталкиваются практически в каждой образовательной системе, комитет по чтению ЮНЕСКО заключает: «Философское учение определяется как обеспечение свободы в осуществлении критического мышления и посредством критического мышления, реализующего свободу»¹. Философское учение готовит молодых людей для того, чтобы жить в «политическом мире», по Арендт.

Давайте последуем другой стратегии. Согласно греческой этимологии, слово «школа» является «временным словом», «*schole*», что означает отдых, легкость (много времени)². Школа как *schole* настраивает пространство-время, так что разворачиваются эгалитарные и уникальные переживания времени. Таким образом, думая о *schole*, мы обращаемся к таким авторам, как венесуэльский педагог и философ XVIII-XIX веков Симон Родригес и современным философам Жаку Рансьеру и Яну Машелляйну. Родригес исследовал, как в латинской традиции *schole* было переведено как *otium*, и утверждает, что те, кто превращает школу в транзакцию (*neg-otium* на латинском языке, *negocio* на испанском языке) фактически отрицают саму форму школы³. Когда школа рассматривается в коммерческом смысле, *schole* отрицается. Рансьер показал, что греческая *schole* не была специальным учебным заведением, а скорее пространством для обмена эгалитарным опытом свободного времени, что совершенно

¹ UNESCO, *Philosophy: A School of Freedom*, 239.

² Cf. Liddell and Scott, *A Greek English Lexicon*, 1747

³ Simón Rodríguez, *Obras completas*, Vol. II (Caracas: Presidencia de la República, 2001), 148. См. также: Walter Omar Kohan, *The Inventive Schoolmaster* (Rotterdam: Sense, 2015). Переводы мои, если не указано иное.

невозможно для тех, кто встал на рынок труда¹. Машеляйн описал *scholé* как форму с рядом характеристик, которые составляют опыт свободного, освобожденного времени: приостановка, профанация, внимание, технология, равенство, общественная любовь, подготовка, ответственность².

Современные школы далеки от этого опыта сдержанного времени. Это в основном хронологические учреждения: время организовано в часах, семестрах, годах. Школы функционируют в соответствии с логикой периодизации. *Καίρος* также имеет свое место в школах в том смысле, что некоторые пространства, как географически, так и педагогически, могут быть заняты только конкретными и заранее установленными возрастными. Согласно этой логике, есть точное время, возможность, когда некоторое содержание может быть изучено, и не может быть изучено ни до, ни после. Поскольку любой актер современных школ может подтвердить, что в разных географических контекстах, за очень редкими исключениями³, нет свободного времени в школах, кроме перерывов, экскурсий или аналогичных интервалов, которые, кажется, существуют для того, чтобы обычное школьное время могло поддерживать свое положение гегемона. Как уже было сказано, даже философия как дисциплина вставлена в этот хронологический опыт времени: ее содержание, обычно взятое из гегемонистской истории дисциплины, представлено в определенной последовательности, и все ученики должны изучать его в этом порядке.

Таким образом, не совсем ясно то, что философия не как конкретная дисциплина, а скорее как опыт мышления может

¹ Jacques Rancière, “École, production, égalité,” in *L'école de la démocratie* (Edilig: Fondation Diderot, 1988), www.horlieu-editions.com/textes-en-ligne/politique/ranciere-ecole-productionegalite.pdf.

² Jan Masschelein and Maarten Simons, *In Defense of the School: A Public Issue*, trans. Jack McMartin (Leuven: E-ducation, Culture & Society Publishers, 2013).

³ Для будущих исследований необходимо рассмотреть вопрос о том, какой опыт времени используется, например, в так называемом движении «Демократические школы» и в других «прогрессивных» движениях в области образования.

найти свое место в школе. Заметки о мышлении в предыдущем разделе могут помочь прояснить, какой опыт философского мышления можно реализовать: философия как опыт не утверждает образ мышления, основанный на навыках или способностях, но заставляет думать. Философское мышление не предлагает самоограниченной рациональности, которая устанавливает то, что следует мыслить, чтобы быть «хорошим мыслителем». Вместо этого оно дает возможность испытать нелогичность, того, что кажется невыносимым, чего мы не ожидаем помыслить.

В этом смысле философия занимает антиномическое положение в учебных заведениях, о чем свидетельствует Жак Деррида¹. С одной стороны, философия нуждается в институционализации и требует ее, но с другой стороны, опыт философского мышления невозможно институционализировать. Иными словами, с одной стороны, начиная с Сократа, философия не может быть отделена от ее образовательного измерения, но в то же время сам жест мышления для себя, составляющий философию, не может преподаваться и должен быть изучен самостоятельно. Таким образом, философия представляет собой антиномию в отношении как ее институционализации, так и ее образовательного аспекта: она требует институционализации, которая не может быть выполнена; она призывает к образовательному срезу, который нельзя реализовать.

Эта антиномия кажется еще более сильной, когда мы рассматриваем конкретную роль учителя. Давайте рассмотрим акт обучения как акт предоставления. Какой будет «отдача» как «отдача» учителя, когда он предлагает философию как опыт философского мышления? Это, конечно, не «предоставление» ни контента, ни системы. Может ли это быть «отдачей» «времени»? Деррида также показал двойную апорию, присутствующую в выражении «предоставляя время»². Фактически истинная отдача могла существовать только в том случае, если учитель не ожидает ничего взамен и если не происходит осознания отдачи, т.е. отдача существует как акт дарения. Если это не дарение, то от-

¹ Jacques Derrida, “Les antinomies de la discipline philosophique,” in *Du droit à la philosophie* (Paris: Galilée, 1980), 511-524.

² Jacques Derrida, *Donner le temps* (Paris: Galilée, 1991), 44.

дача потребует радикальной забывчивости. Если давать невозможно, то предоставление времени является двойной невозможностью, потому что время, рассматриваемое с точки зрения настоящего, теперь (*нун* как предел, константа) не существует, это могут быть только подарки, уже прошедшие, или подарки еще планируемые (будущее). Но ничто из них не существует, и никто не может дать то, чего не существует и что, в конце концов, не принадлежит никому. Рассматриваемое как нечто то, что действительно делает учитель, «предоставление времени», является двойной невозможностью.

Следует, однако, отметить, что в своих рассуждениях об антиномии «дарения времени» Деррида предлагает концепцию времени как хроноса¹. Но, как мы уже говорили, время опыта философского мышления больше зоническое, чем хронологическое. Итак, давайте рассмотрим возможное значение для преподавания философии в терминах «отдачи времени», которое не понимается буквально и хронологически, но это может вдохновить иной смысл философского мышления в школе.

Необходимо предложить ряд соображений: как видно, «дарение» не может означать «дарение» чего-то кому-то, но может означать предложение условий, при которых может возникнуть нечто, то есть философское мышление. Чтобы предлагать, создавать или ставить эти условия, учитель дает свое собственное мышление в акте обучения, не буквально, в смысле передачи чего-то своим ученикам, потому что это невозможно, но ради того, чтобы стать учителем. То есть, что составляет основу преподавания учителем философии: он отдает себя в своих мыслях, открыто и решительно предлагает свои мысли, не скрывая ничего от учеников. В то же время, если это возможно, учитель дает, убедившись, что все остальные в классе могут также предлагать, свободно и открыто как одинаково интеллектуально способные люди, собственное мышление. Эти два измерения – предложение о том, что он думает о подготовке условий, чтобы каждый мог одинаково делиться мысленным опы-

¹ Jacques Rancière, *The ignorant schoolmaster*, trans. Kristin Ross (Stanford: Stanford University Press, 1991).

том – не ожидают того, чтобы их открыли, учителю нужно их создавать, изобретать.

В заключение мы могли бы подтвердить, что время, которое «дано» в общем опыте мышления через философию, не является чем-то переданным, объективным, внешним или принадлежащим тому, кто им владеет. Это также не «число движений в соответствии с до и после»¹. Скорее, это настоящий зонный опыт времени, который фактически обитает в реальной школе у учеников. Философия именно благодаря своей приверженности мышлению, а не знаниям, может помочь актуализировать эту работу. Учение философии – это предложение забытого измерения школы, позволяющее новичкам, мыслящим философски вместе, ставить старый мир под сомнение и в конечном итоге изобретать новый. Таким образом, философия – это несвоевременный опыт мышления: разрыв между фактическим и виртуальным, встреча с тем, о чем не следует думать, школа свободного времени для того, чтобы школа могла стать школой. Это пространство, в котором новое ставит мир под сомнение и готовится к опыту мышления (и жизни) вместе в новом мире.

6.3. Экзистенциальные проблемы современного образования

(Л. А. Беляева, Н. Н. Ниязбаева)

Обращение к экзистенциальным проблемам и основаниям современного образования обусловлено социокультурными трансформациями конца XX – начала XXI веков, обострившими проблемы воспитания, личностного самосознания и самоосуществления, свободоспособности и, тем самым, сопряженными с антропоцентризмом, актуальным своей обращенностью к выбору, свободе и ответственности, творчеству, любви, уникальности человека.

¹ Аристотелевская дефиниция времени in *Physics* IV 220a. См. примечание 12.

Перспективной целью становится исследование возможностей для человека в понимании экзистенциальной сути своего образования, понимании того, что глубинная суть образования – это утверждение себя, принятие собственного достоинства, нахождение смыслов и определение ценностей для осуществления себя и своей жизни. Образование в данном контексте следует рассматривать не только с позиции информационной парадигмы, накопления знаний, умений, навыков. Актуальными и перспективными являются исследования антропоцентрических стратегий образования, образования как новых возможностей, порождения смыслов и ценностей, самоосуществления человека (Л. Ф. Вязникова, В. И. Долгова, Д. А. Леонтьев, М. С. Каган, З. И. Равкин, Н. С. Розов, И. И. Сулима, В. Э. Чудновский, В. И. Слободчиков, Е. Н. Исаев, А. А. Бодалев, Е. Е. Вахромов, А. А. Деркач).

Анализ современной литературы по философии образования, социологии и психологии образования позволил выделить *основные экзистенциальные проблемы*, влияющие на основные тенденции развития образования как системы, процесса и ценности.

1. *Глобализация культуры и образования.* Глобализация – факт, которым уже сложно управлять и регулировать его в современном мире; и который имеет и положительные, и отрицательные стороны [3, с. 9-25]. Глобализация связана с повышением интенсивности взаимодействия культур и проникновением инокультурного влияния в систему образования, что, как следствие, вызывает проблему сохранения своих культурных корней и своей национальной идентичности.

2. *Противоречивость современной социокультурной ситуации.* На фоне социальных и культурных противоречий, вызванных глобализацией, информатизацией и все проникающим потребительством, кризисность современного образования очевидна: нарастающий ритм жизни и учебы, погоня за материальными благами, способ образования как «стремление к обладанию» обедняют смысл и содержание образовательной бытийности человека, заменяя истинные «обдуманые» и осмысленные ценности на измерения «успешной» жизни. Стремление к осуществлению себя зачастую современным молодым человеком

видится в рамках сложившихся границ и стандартов: прибыль, выгода, материальный успех.

Поэтому экзистенциальная суть процесса образования как *образования себя*, как новых возможностей в глубинном самоосуществлении становится неочевидной, приоритет – не то, какой *ты* есть, а то, что у *тебя* есть. Обладание стало более важным, чем осуществление. Ценность человека определяется материальным спросом, а не его человеческими достоинствами.

Несмотря на материальные приобретения, все чаще современный человек характеризуется как лишенный, обреченный, несвободный, а мир вокруг него – чуждый, непримиримый, опасный. «Обреченность», «страх», «опасность», «неуверенность», «смыслоутрата» становятся экзистенциальными вызовами ежедневной человеческой жизни.

Очевиден дефицит экзистенциальной составляющей современного образования: поиск молодым человеком смыслов, обретение ценностей, понимание себя, развитость чувств и переживаний. Показателем образования и образованности человека давно уже стали вещные доказательства; категории «обладания» перевешивают категории «осуществления» [7]; информационная насыщенность кажется значительнее, чем сущностное понимание себя и своей жизни. Образование стало больше внешне значимым, чем смыслозначимым, а во внешнем нет оснований для экзистенциального осуществления себя.

3. Смена способа существования современного человека.

Обусловлена переходом от индустриального общества к информационному, что привело к переходу от культурно и социально субординированных структур к аморфно-массовому существованию (О. А. Архипова, О. И. Генисаретский, И. И. Сулима, В. А. Сапрыкин). Первый способ существования органичен, в нем человеческая жизнь отмечена определенностью и насыщена четким смыслом, у человека есть предназначение и точное место в социокультурном пространстве. Его мораль и психика детерминированы проверенными ценностями, а потому сама детерминация не воспринимается как отчужденное состояние. Второй способ, напротив, сняв с человека ограничения, фактически лишил его здорового, целесообразного ощущения своего места и предназначения. И хотя этот способ жизни

сопровождается свободой и демократией, но на самом деле лишил человека определенности, создал для него ситуацию «заброшенности», бессмысленности существования. Ощущение одиночества и трагизма стало основным чувством в его коллективной и индивидуальной психике.

4. Кризис как возможность экзистенциального выбора.

Современное общество, по мнению Л. В. Баевой, имеет своим качественным отличием от предыдущих эпох хроническое состояние кризиса. Действительно, сегодня пограничная, с точки зрения экзистенциалистов, ситуация стала «обыденным, естественным условием развития современного человека» [2]. Жизнь на грани политической, экономической, социокультурной непредсказуемости, граничащей с абсурдом, стала повседневностью, в которой выросло целое поколение. Современный человек уже воспринимает кризис как хроническое состояние, почти естественное для его жизни.

Новое время и новые возможности открывают для человека возможность выбирать, но многие люди оказываются не готовыми выбирать. Они не знают, как и что выбирать, не ощущают ответственности за свой выбор, не умеют желать, проявлять волю, принимать решения и оставаться им верными. В этом проявляется незрелость человека по отношению к свободе и к своей жизни.

Человек, живущий на территории постсоветского пространства, по нашей оценке, наиболее полно переживал и до сих пор переживает этот экзистенциальный кризис – кризис своей свободы. И в этом обозначаются гуманитарные противоречия: позитивные изменения, появление новых возможностей и свобод привело одновременно к растерянности, потере ориентиров, увеличению числа психических депрессий и неврозов, резкому повышению уровня агрессивности, страху перед будущим, массовой эмиграции из страны и др.

О кризисе бытийности уже не первое десятилетие говорят представители разных научных школ и направлений. И, конечно, дегуманизация и раздробленность общества, потеря чувства ответственности за происходящее в жизни, психологическая нестабильность – эти и многие другие проблемы, с которыми сталкивается современный человек, возникли не сегодня. В лю-

бой кризисной ситуации, подчеркивают психологи, культурологи, философы, социологи, наблюдается упадок человеческих сил и возможностей, снижение человеческого ресурса и потенциала в процессе своей жизни (В. А. Копчюг, Н. Н. Моисеев, К. Пигров, В. Пузыревский, Ю. Н. Солонин, А. Федотов, М. А. Фролова). Переоценка материальных достижений цивилизации, смешение этих достижений с культурой, потребительство и вещизм затмевают «подлинную человечность». Такое общество породило тип человека – потребителя, о котором Э. Фромм писал: человек бездумно потребляет все, что ему навязывают: сигареты, алкоголь, секс, телевидение, кино, спорт т. д. И это есть причина отчуждения человека от мира и самого себя, утраты его внутренней гармонии, экзистенциальной полноты бытия.

Соответственно массовое образование как подсистема культуры (питаемая ею и питающая ее) нацелено на человека – потребителя, человека – обладателя, человека, который, чаще всего не цель, а средство достижения целей.

Все же ключевая идея, требующая осмысления в контексте образования человека в том, что *социокультурные трансформации в различные исторические эпохи – это не только кризисная ситуация, но и открытие огромных возможностей развития личности, которые проявляются в принятии решений, достойном выборе образа жизни, взаимодействия с миром.* Ситуация противоречива: стремительно нарастают источники разрушения, деградации личности через средства массовой информации, социальную действительность. Современные информативные источники, пестрящие спорным разнообразием, с одной стороны, полны негатива: насилие, убийства, разврат, катастрофы, но, в то же время, перед зрителем огромный выбор в расширенном формате информационных полей. Экзистенциальная ситуация выбора очевидна: выключить телевизор или смотреть «Дом-2»; стать «массовым зрителем», который работает на рейтинги телевидения, либо преодолеть массовость и начать читать книгу.

5. Антропологическое измерение образования.

Базисное основание постнеклассической парадигмы в образовании – антропологическое измерение конкретной ситуации, усиление «человеческих ориентаций» в культуре и науке. Антропоцентризм как основополагающий принцип обозначает

необходимость изменения качества современного образования не столько за счет количественно-знаниевых показателей (причем, как учащихся, так и учителей), сколько за счет изменений отношений, установок людей, вовлеченных в образовательный процесс [4, с. 58-83].

Поворот в постсоветский период от социоцентрических к антропоцентрическим теориям развития личности актуализировал значение понятий со смыслом *«я делаю себя сам»*: самопознание, самоопределение, самореализация, самоутверждение, самоуправление, самосохранение, самообразование, самовыражение, самоанализ и др. Объединяющее значение этих понятий – в акценте внимания на усилиях самого человека как автора в полноценном осуществлении себя и своей жизни. Человек как автор *своего осуществления* держит ответ лишь перед самим собой за выбор своего пути и решений. На первый план выдвигается экзистенциальная антропоцентрическая идея: человек есть то, что он сам из себя делает (Ж.-П. Сартр). Это означает: *я свободен в выборе пути своего развития, и лишь я ответствен за свой выбор.*

Человек всегда находится перед выбором: осуществить себя, сделать свою жизнь достойной, позитивной, наполненной ценностями и смыслами либо выбрать путь отчужденности, абсурдности и бессмысленности всего человеческого существования. Противопоставление жизни и *не-жизни*, самоосуществления и отчуждения, утверждения и разрушения, смыслов и бессмысленности – ключевые позиции в построении структуры экзистенциального образования.

Ответственность человека за сделанный выбор, способность принимать ответственные решения, понимание своей жизненной ситуации, отношение к своему будущему – характеристики зрелого человека. Зрелое человеческое бытие – это когда человек готов принять новое направление, новое решение в той точке, в которой он обнаруживает себя. Человек знает, что жизнь его детерминирована, жестко ограничена, но независимо от этого, важно не упустить: экзистенциальная сила человека – в способности принять конкретное решение, занять определенную позицию, быть свободным в выборе ценностей. «Взращивание» жизненных фундаментальных ценностей в процессе жизни и

образования есть смыслотворчество, жизнетворчество человека, что невозможно без включения рефлексивных механизмов.

Ситуация выбора всегда требует внутреннего порыва, критической рефлексии своей жизни, активности и инициативы человека. Лишь в этом есть преодоление экзистенциального кризиса образования.

Субъект, стремящийся к самоосуществлению, реализации ценностно-смыслового потенциала в образовательной деятельности, готовый делать выбор между данностями, преодолевающий вынужденность и ограниченность, является *автором* своего образования и всей жизни.

б. Кризис ценностей образования как социального института и утрата экзистенциального смысла образования.

Образовательный опыт – это не только опыт образования и преобразования, но и опыт освобождения, создания новых возможностей. Жизнь человека есть не только совокупность свершившегося в ней, но и совокупность не свершённого, но возможного, мыслимого как реализуемое, достижимое, необходимое конкретной личности. Сталкиваясь с необходимостью выбора, человек из всей совокупности возможностей, предоставляемых жизнью, в конкретный момент использует лишь одну, оставляя иные в качестве возможных для себя в будущем векторов развития или полностью теряя их во времени. Некоторые из шансов не реализуются никогда, но продолжают сохраняться в индивидуальном сознании как важные для человека «спящие» интенции, влияющие на представления о себе, жизненные планы, самооценку и систему дальнейших выборов.

Образование может быть теоретически определено как форма «понимающего» бытия, форма обособления гомогенного пространства «своего», возникающая в акте экзистенциального переживания первичных различий самости и инаковости. Образование – это *возможность*, трансгрессия бытия человека, выход за свои пределы, выбор своего будущего, и это глубинный экзистенциальный акт. В образовании человек получает *возможность* как осуществить себя, наполнить свою жизнь смыслом и порядком, так и обречь себя на растерянность и бессмысленность бытия. Поиск обоснования самоосуществления в процессе образования как расширения возможностей человека, а главной эк-

зистенциальной возможностью является свободное осуществление себя посредством осознания ценностей бытийности.

8. Поиск и определение смыслов и ценностей образования.

Вызовы постнеклассической культуры в целом вызывают к жизни проблему определения *идеалов, ценностей и целей образования*, актуальных для общества и образования. Постнеклассической парадигмой развития науки востребованы индивидуальные, экзистенциально ориентированные подходы к образованию и осуществлению человека в жизни.

Наполнить смыслом свое образование, преодолеть внешнюю неопределенность, быть свободным и аутентичным в достижении своих целей, ради которых хочешь жить и продолжать образование – это то, что помогает человеку прийти к наивысшей наполненности своей жизни, к экзистенциальному самоосуществлению.

Глобальный кризис основополагающих бытийных и ценностных параметров человеческого существования переживается наравне с высочайшими техническими открытиями. Современный век науки, блестящих достижений в области искусства переживается нами и как век насилия, мировых войн, обесценивания человеческой жизни. Политические потрясения, социально-экономическая нестабильность становятся источниками растерянности современного человека в мире.

Бесспорно, кризис ценностей, очевидно, коснулся и образования как социального института. Напрямую эта проблема затрагивает ценностное содержание образовательной бытийности, ее смысловую значимость для субъекта, находящуюся во взаимозависимости с самоосуществлением, воплощением в свою жизнь всех своих возможностей и внутренних потенций.

Но развитие процессов урбанизации, стандартизация и унификация всех сторон жизни привели к возрастанию роли «потребительского», количественного начала над качественным. Неуверенность и в то же время амбициозность становятся новыми настроениями современной эпохи перемен. Неуверенность порождается состоянием кризиса, а амбиции – качественно новым уровнем знаний современного человека, осуществившего выход в космос, расшифровавшего генокод, создавшего виртуальный мир. Однако рост количества знаний из достоинства ци-

визации превращается и в ее проблему. Боязнь «не успеть, отстать, упустить, не понять» как со стороны учителя, так со стороны его ученика ограничивают образовательный процесс. Экзистенциальной *встречи* двух сторон для конструктивного взаимодействия, обоюдной поддержки, обретения профессиональной силы все чаще не происходит.

Кризис, переживаемый в современном образовании, уже не связан с большими финансовыми трудностями и нуждами в самой системе. Кризис как культурная исчерпанность, потеря способности к творчеству, прежде всего, коренится в ценностях и смыслах и вытекающей из этого иной оценки места и роли образования в собственной жизни. Не всегда факт получения образования равен факту образованности человека. Присвоение государством документа, подтверждающего квалификацию, не всегда есть подтверждение образовательной наполненности, компетентности человека.

И экзистенциальная проблема здесь даже не в том, что мы это фиксируем и понимаем, а в том, осознает ли *сам* человек это соответствие/несоответствие в своей образовательной бытийности. *Погружение в процесс, во взаимодействие, в со-бытийность с другими, в поиск значимости познания, смысла деятельности – и есть воплощение этой возможности в опыт жизни.*

Обезличивание процессов коммуникации, вытеснение из нее как необязательного присутствия другого человека, отчуждают человека не только от телесного присутствия другого, но и от самого себя [1, с. 18-24]. Человек все больше и больше общается со знаковыми системами, «никами» и «аватарами», симуляциями и симулякрами, заменяющими живого человека.

Неотъемлемой стороной экзистенциальной переориентации человека и является нацеливание его на будущее, на создание перспективы, на проектирование себя. В частности, важным результатом здесь выступает принятие человеком собственной жизни как своего рода *задачи* (цели или миссии), которую ему необходимо выполнить. «Если мы хотим в духе экзистенциального анализа и с помощью логотерапии помочь человеку прийти к наивысшей наполненности его жизни, нам нужно лишь доказать ему, что жизнь каждого человека имеет одну-единственную цель, к которой ведет неповторимый путь» [6, с. 48].

Таким образом, экзистенциальная проблема видится в кризисе образования как *опыта своей жизни, который нужно уберечь от бессмысленности, пустоты, наполнить значимостью для полного осуществленного себя в бытии*. Преодолением кризиса становится глубокое знание о самом себе, экзистенциальное понимание своих возможностей, осмысление ценностей для самоосуществления.

Модус своего *бытия* в образовании каждый выбирает сам. По нашей оценке, именно образование как *экзистенциальный феномен* жизни человека, является базовой возможностью для осуществления себя, для *бытия* свободным, неповторимым, открытым миру. Что, в свою очередь, непременно связано с ключевыми экзистенциальными категориями: смысл, ценность, выбор, преодоление.

Экзистенциальный аспект образования заключается в анализе этого феномена с позиции выбора субъектом ценностей, ценностного содержания создания будущего «образа». Понимая и выбирая ценности, обретая смысл, становясь свободным, творящим, непохожим, открытым, достигая определенную завершенность в создании своего «образа», человек осуществляет себя в своем образовании. Он понимает, что необходимо для обучения сейчас, какие возможности открыты в перспективном образовании, насколько необходим выбор этих возможностей, для чего продолжать свое образование, реализовал ли то, к чему стремился. Этими внутренними ресурсами поиска, выбора, понимания, принятия, постижения ценностей определяется экзистенциальный потенциал их актуализации в образовании.

1. Андрюхина, Л. М. Новая антропологическая платформа развития образования [Текст] / Л. М. Андрюхин // Инновационные проекты и программы в образовании. – 2015. – № 3. – С. 18-24.
2. Баева, Л. В. Экзистенциальная аксиология [Текст] / Л. В. Баева // Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия. – 2006. – № 2.
3. Беляева, Л. А. Человек и его воспитание как глобальная проблема современности [Текст] / Л. А. Беляева // Философия вос-

- питания как основа педагогической деятельности / Урал. гос. пед ин-т. – Екатеринбург, 1993. – 125 с.
4. Беляева, Л. А. Антропологическое измерение педагогической деятельности [Текст] / Л. А. Беляева // *Философия воспитания как основа педагогической деятельности* / Урал. гос. пед ин-т. – Екатеринбург, 1993. – 125 с.
5. Ниязбаева, Н. Н. Рефлексивно-феноменологическая практика преподавания в вузе: работа с эссе, метафорами, афоризмами, пословицами [Текст] / Н. Н. Ниязбаева // *Вестник Челябинского государственного педагогического университета*. – 2015. – № 8. – С. 113-118.
6. Франкл, В. Человек в поисках смысла [Текст] / В. Франкл. – М., 1990.
7. Фромм, Э. Человек для самого себя [Текст] / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2010. – 350 с.

6.4. Практика «заботы о себе» в философии и образовании (М. Н. Дудина)

Стремление реализовать этико-гуманистическую парадигму в условиях демократизации жизни и образования актуализировало личностно-ориентированную модель, в центре которой стоит личность любого возраста, интерес к человеку и его внутреннему миру. Эта идея в отечественной педагогике созвучна антропологическому принципу К. Д. Ушинского («Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии», 1867). Может показаться странным, что была определена общенаучная антропологическая установка (Н. И. Пирогов, К. Н. Вентцель, П. Ф. Каптерев, С. И. Гессен), в том числе в религиозной направленности (Г. С. Сковорода, П. Д. Юркевич, В. И. Несмелов, В. В. Зеньковский), не была развита в последующих трансформациях. Настоящее время, тем более будущее, актуализирует разработку теории и практики «заботы о себе» человека, существующего во внешнем мире с измерениями его

внутреннего мира. Это связано с проектированием в жизни и в образовании гуманистических основ становления, по М. Хайдеггеру, «человечного человека» [7]. Значимый вклад в ренессанс античной практики «заботы о себе» сделал М. Фуко в 80-е годы XX века, связав данное понятие с осознаваемой каждым человеком своей позиции к изучаемой реальности и к самому себе. Для педагогики, образования и воспитания главной является мысль о собственной причинности человека, он сам себя учреждает, используя соответствующие той или иной культуре техники заботы о себе, развивает себя в «искусстве существования». Есть среда, дающая на существующем уровне знания / незнания в реальной практике свободы, но «притяжательная самость» (Self, soi) собирает и организует активность человека в его духовной практике, предполагающей заботу о себе. Следуя М. Фуко, признаем определенный образ человека, осознающего свое существование в качестве собственной задачи. Человек сам себя делает: «проявляет заботу о себе для самого себя, и именно в этом забота о себе получает свое вознаграждение» [6].

В XXI в. стало особенно актуально знание о самом себе и владение соответствующими практиками. Историческое время значимых изменений антропологической реальности в условиях доступности знаний ставит вопросы о научном и практическом осмыслении практики «заботы о себе» в контексте радикального изменения мышления о человеке, его сущности и существовании. Эти концептуальные идеи конкретизировали в отечественной науке Г. И. Петрова, А. Е. Соловьев, С. С. Хоружий, А. С. Колесников, О. В. Михайлова, С. А. Смирнов, В. Г. Пичугина и др. [3; 4]. Овладение знаниями в процессе обучения развивает способности, маркируемые изменением речи и образа жизни, в целом динамикой экзистенциального состояния. Проектируемое настоящее и будущее в педагогике и в образовании предполагает использование практик, активизирующих обучаемых в своем отношении к миру и к себе, к системе ценностей. Актуализация «заботы о себе» в образовательном учреждении любого уровня ориентирует на самость индивида, а не только на группу и коллектив. Генерализацию феномена «забота о себе» в педагогике и отечественном образовании связываем с культурой повседневности. Рассматриваем ее как совокупность социаль-

ных практик, отражающихся в речи, мышлении и поведении, в учебе, в различных видах деятельности, на досуге, характерных для повседневной жизни в конкретном культурно-историческом хронотопе. Несмотря на значимость для личности и социума культуры повседневности она пока не связывается с практикой «заботы о себе» (не отождествляем понятия «повседневная культура» и «культура повседневности»). В естественном бытии человека в повседневности проявляются «здесь» и «сейчас» человеческие отношения, деятельность, характер общения, потребности и интересы, приобретается жизненный опыт, отражающие ментальность народа, представления о мире, о жизни и системе ценностей. В повседневном поведении человек проявляет свой природный и культурный потенциал, его же и обогащает. Находясь в реалиях повседневности и руководствуясь обыденным сознанием, каждый человек способен заботиться о себе, не только потребляя и создавая материальные и материализованные ценности, но и духовные.

Подчеркивая междисциплинарную суть исследований повседневности, скажем о педагогике и образовании, актуализирующих данную практику. В частности, опрашивая студентов университета, установили вполне прогнозируемое, распространенное понимание «заботы о себе», исходя из вековой российской ментальности. Оно связано с эгоцентрическими представлениями о неизбежном пренебрежении к другим, со стремлением достигать собственного благополучия любыми средствами, осуществлять свои права за счет других.

В то же время, концепция «заботы о себе» в динамике социокультурных трансформаций и неопределенности будущего, в условиях расширяющейся свободы и гуманизации жизни непосредственно связана с проблемой экзистенциального выбора. Поэтому требует разработки теории и практики отечественного образования, ориентирующегося на поиск способов проявления этого феномена в практике повседневности. Продуктивность поиска видим в развитии саморефлексии по поводу имеющейся интенции (*intentio*) самоактуализации, саморазвития и самореализации; также потенции (*potentia*), связанной с развитием природных задатков, способностей, включающих одаренность, жизнеспособность, трудоспособность и работоспособ-

ность; наконец, поссиденции (possidentsii) – реально достижимое, свидетельствующее не столько о намерениях и возможностях их осуществить, сколько о реальном достижении, свершении тех или иных поступков на жизненном пути.

Начиная с Сократа и Платона, философия и педагогика ориентировали на главный предмет заботы о себе – о душе («самое само» человека), направляющей тело [5]. Здесь же находим место и главному средству «заботы о себе» – самопознанию, открывающему возможности овладения знанием о том, как и зачем взаимодействовать с другими. Можно ли заботиться о других, не умея заботиться о себе? Можно сделать благо для других, не прояснив заботу о себе? В данном контексте практика заботы о себе ориентируется на заботу о других, близких и далеких. В современной ситуации легкой доступности и разнообразия знаний поиск ответов на эти вопросы связываем с поддержкой желаний ими овладевать, постигать, поддерживая свои интересы и потребности, творчески развивать способности, надежно ориентируясь в жизни. Это требует обладания свойством избирательности, так придут ответы на вопросы, пронизанные «заботой о себе»: «Что делать?» «Зачем жить?», «Как жить?».

С ранних детских лет надо учить заботиться о себе, понимать собственную Я-ценность, самооценку. Тело дано, сознание и душа развиваются. Это и есть моя жизнь, которую творю сам, поэтому забота о себе – это забота о своей жизни от начала до конца. В своем поиске следуем определению понятия, которое дал С. С. Хоружий: «забота о себе» как стратегия человеческого существования, охватывающая социальные и культурные измерения и «имеющая своим стержнем, ядром некоторую практику себя, так что сама она также принадлежит к разряду практик себя» [8]. Исходя из такого понимания «заботы о себе», подбирали психолого-педагогический инструментарий, позволяющий измерять самооценку студентов, отвечавших на вопросы о своем существе, некоторые базовые структуры личности и ее идентичности в деятельности и общении: заботу о своей жизни, своем существовании. Полагаем, что самооценка начинается с проявления внимания к себе. Адекватность самооценки проецирует новое состояние, связанное с повышением уровня притязаний к себе и другим как возможный созидательный резуль-

тат, проявляющийся в ассертивном поведении [1]. В своем исследовании использовали следующий блок методик: 1) Тест смысложизненных ориентаций Д. А. Леонтьева, адаптированная версия теста «Цель в жизни» (Purpose-in-Life Test, PIL) Джеймса Крамбо и Леонарда Махолика; 2) тест «Ценностные ориентации» М. Рокича); 3) тест Мануэля Джорджа Смита «Имею право!»; 4) разработанный нами Опросник «Забота о себе»; 5) разработанный нами Опросник «Преподаватель-студент».

Продуктивность использования данного блока методик отражена в ключевых понятиях «заботы о себе»: смысл жизни, базовые и инструментальные ценности личности, адаптивность, идентичность, уверенность в себе, ассертивность, избирательность личности, традиционные и инновационные образовательные технологии. Использование названных инструментов позволило выявить наличие / отсутствия четко осознаваемых целей, переживание индивидом онтологической значимости жизни или ощущение утраты смысла (экзистенциальная фрустрация, экзистенциальный вакуум). Наличие / отсутствия смысложизненных ориентаций определяется в цели и процессе жизни, ее эмоциональной насыщенности и результативности, связанной с удовлетворенностью в самореализации, а также внешнем и внутреннем локусах контроля, убежденности в том, что человек может и должен контролировать свою жизнь, свободно принимать решения и воплощать их в жизнь.

Разработанные нами опросники «Забота о себе» и «Преподаватель-студент» эксплицитно первый и имплицитно второй вводят в проблему «заботы о себе», выявляют стремление ее осуществлять или перекладывать на плечи других, в том числе на преподавателя. Предлагаем выбор из предложенных вариантов ответов: 1) с чего начинается «забота о себе», направленность «заботы о себе», самооценка степени значимости «заботы о себе» и др.); 2) какой модели обучения отдадите предпочтение – традиционной или инновационной. Предлагаем ранжировать характеристики современного обучения: возможность самостоятельно планировать место и время обучения; обучаться не только в стенах вуза; получать уникальные знания; индивидуальный маршрут и темп обучения; большой выбор курсов; сокращение

общения в реальной среде; перенос процесса обучения в виртуальную среду.

В заключение отметим, что большой эмпирический материал исследования студентов трех уровней высшего образования (бакалавриат, магистратура, аспирантура), а также дополнительного, послевузовского педагогического образования свидетельствует о том, что 1) проблема «забота о себе» не осознается как смысложизненная; 2) преобладает негативное представление о данном феномене; 3) частично принимается «забота о себе» как экзистенциальная проблема; 4) студенты продолжают придерживаться традиционной модели обучения, не берут на себя полную ответственность за свои успехи / неудачи в образовании и в жизни [2]. Полагаем, что необходима психолого-педагогическая фасилитация обучаемых на всех уровнях образования, включая высшее и послевузовское дополнительное для развития образовательной субъективности, вбирающей свойства компетентной личности, способной жить в свободе и ответственности, готовой отвечать на вызовы XXI в. Это ориентирует высшее образование на актуализацию педагогической проблемы «заботы о себе» в методологии, теории и разработке соответствующих практик.

1. Дудина, М. Н. Ассертивное поведение в этико-педагогическом дискурсе [Текст] / М. Н. Дудина // Изв. Урал. федерального ун-та. Сер. № 1 : Проблемы образования, науки и культуры. – 2014. – № 4 (132). – С. 163-170.
2. Дудина, М. Н. «Забота о себе»: вопросы теории и практики педагогического аспекта исследования студентов университета [Текст] / М. Н. Дудина // «Забота о себе» как образовательная практика современного классического университета : сб. ст. и материалов международной научной конференции (24–25 ноября 2017 г.) / отв. ред. Г. И. Петрова. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2018. – 306 с. – С. 98-104.
3. «Забота о себе» как образовательная практика современного классического университета [Текст] : сб. ст. и материалов международной научной конференции (24–25 ноября 2017 г.) / отв. ред. Г. И. Петрова. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2018. – 306 с.

4. Петрова, Г. И. Современный конструктивистский ответ в решении классической педагогико-антропологической проблемы «заботы о себе» [Текст] / Г. И. Петрова // Вестник ТГПУ. – 2013. – № 12 (140). – С. 131-133.
5. Платон. Государство [Текст] / Платон. // Соч. : в 3 т. – М. : Мысль, 1971. – Т. 3. – С. 89-454.
6. Фуко, М. Забота о себе [Электронный ресурс] / Фуко. – 1984. – Режим доступа: <http://www.rulit.me/books/istoriya-seksualnosti-iii-zabota-o-sebe-read-194946-> (дата обращения: 12.09.2017).
7. Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления [Текст] : пер. с немецкого / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
8. Хоружий, С. С. Античная забота о себе и практика исихазма: компаративный анализ (заметки на полях «Герменевтики субъекта» Фуко) [Электронный ресурс] / С. С. Хоружий // Вопросы философии. – 2016. – № 8. – С. 89-102. – Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1454&Itemid=52 (дата обращения: 12.09.2017).

6.5. Университет в ситуации постсовременности (М. А. Ромашенко)

Университет – один из важнейших первопринципов европейской культуры. Его влияние на систему знаний, ценности, властные и социальные структуры всегда казались очевидными и незыблемыми. Университет долгое время оставался своеобразным «заколдованным местом» для интеллектуалов всевозможных профилей и направлений, местом, где традиция была укоренена в самой структуре и цели существования университета. Притязания на роль духовного авторитета и «поставщика культуры» делали университет своеобразным интеллектуальным заповедником. В статьях и работах многих ученых о судьбах университетской культуры можно обнаружить подробный анализ эволюционирования университета от классики Средних

веков к неоклассической идеи гумбольтовского университета, окрашенного национальным колоритом. Как пишет Е. В. Строецкая в своей статье «Идея и миссия современного университета», «общим для классических и неоклассических университетов было признание их роли как культуропорождающих центров» [5, с. 71]. Эта особенность университетской миссии и определила то безмятежное поле знаний, в котором пребывал университет еще сто лет назад. Современное же положение дел существенным образом изменилось и университет, а в целом, высшее образование оказывается сегодня в ситуации совершенно ему незнакомой, ситуации современности, где как пишет З. Бауман «хаос перестал быть главным врагом рациональности, цивилизации, рациональной цивилизованности и цивилизованной рациональности» [1, с. 49].

Притязание университета на роль высшего арбитра культуры определенным образом было связано и с институализацией науки, а впоследствии и техники. Во многом университет способствовал тому, чтобы срастить науку и технику в единое целое. Этот процесс заслужил справедливую критику Э. Юнгера, заявившего, что «университеты превращаются в технические учебные заведения и начинают служить техническому прогрессу, который со своей стороны охотно снабжает их дотациями, создает при них специальные институты и не жалеет трудов на то, чтобы превратить былую *universitas* в бестолковое скопище узкоспециальных исследовательских лабораторий» [7, с. 149]. Современному исследователю миссии университета такое положение дел уже не кажется чем-то из ряда вон выходящим, так как он разрабатывает различные способы классификаций университетов по типам управления, реализации образовательных задач и принципу институализации. Например, немецкие исследователи, анализируя миссии германских университетов, пишут о логике классической, основанной на традиционном понимании университета и новой, так называемой, сервис-логике или логике обслуживания, согласно которой университеты должны решать задачи подобные задачам, стоящим перед крупными корпорациями [9].

Университет-корпорация должен отличаться адаптивными свойствами и мгновенно реагировать на изменения экономической, политической и информационной ситуации. Во многих ста-

тях зарубежных исследователей по вопросу миссии университета и его статуса исследователи отмечают, что парадигмальный переход от постиндустриального общества к обществу знаний породил различные концептуальные схемы миссий университета. Большая часть этих моделей сосредоточена на построении таких стратегий и связей, которые будут определять отношения между университетом и регионами. Университет, таким образом, привязывается, прежде всего, к региональной экономике и социальной политике. Такое положение дел можно объяснить мобильностью капитала, который может легко быть изъят из региональных проектов и найти более привлекательные инвестиционные потоки. З. Бауман отмечает, что современное политическое маневрирование превратилось в балансирование между способностью капитала быть перенаправленным в сжатые сроки и способностью местных региональных властей задержать этот капитал и расширить привлекательные для него области [1, с. 31]. Университет включился в эту игру как полноправный ее участник. Еще со времен средневековья университет играл для региона, в котором находился, централизующую роль, в том числе и в экономическом плане, поэтому идея университета как дополнительного игрока в инвестиционной привлекательности региона не нова.

Однако современная концептуализация этого принципа напрямую вылилась в идею «третьей миссии университета» широко обсуждаемой в Европе, а сегодня уже и в России. Под общими формулировками третьей миссии университета скрываются различные способы ее трактовки и понимания, зачастую сводя ее к формулированию «региональной миссии университета». Это может быть и упор на экономическое воздействие университета на регион, и формирование определенного «бренда» региона [8]. Российские исследователи Н. В. Головкин, О. В. Зиневич и Е. А. Рузанкина пишут о том, что реализация университетом третьей миссии изменяет не только внешнюю сторону отношений университета с регионом, но и, по выражению авторов, «внутренний этос» университета, то есть повышает уровень социальной ответственности университетского сообщества [3]. В этой связи обращает на себя внимание тот факт, что университет в современной ситуации, называемой экономикой знаний, должен легитимно обосновать аргументы, поддерживающие его значение и автори-

тет. Как следствие подобной «разметки территории» начинают меняться и задачи университета, который должен декларировать полезность обществу с точки зрения экономической, урбанистической и потребительской организации.

Крупные исследовательские университеты оказались, во многом, слишком громоздки и неповоротливы в пространстве переосмысления университета как творца образцов, ценностей и смыслов, и даже их исконная роль центров образования и формирования интеллектуальной элиты была дискредитирована.

Знание вышло за пределы обучающих организаций, оно стало публично и потенциально общедоступно. Любое теоретическое знание или практический навык становится объектом различных «лайфхаков», «мануалов», «обучающих программ», «симуляторов» и «популязаторских видео». И университетское образование в его монументальности, неспешности и системности проигрывает рекламную кампанию для потребителя образовательной услуги по всем пунктам.

Публичность изменила роль университета как определенного авторитета в сфере знания. В системе публичного сетевого общения всякого рода чатов и социальных сетей авторитет – категория совершенно иная. Авторитетом оказывается условный очевидец, то есть тот, кто демонстрирует свою захваченность моментом настоящего. Такой авторитет не определен прошлым, не имеет ориентации на будущее, он существует в эпизодическом и фрагментарном индивидуальном времени. В этом смысле авторитет становится публичным, а знание больше не является его основанием, его место занимает успех, понимаемый как публичность. По удачному выражению З.Баумана «для обозначения интеллектуального влияния ныне более уместна новая версия декартовского «я мыслю»: «обо мне говорят, следовательно, я существую» [1, с. 167]. Именно в этом пространстве масс-медиа университет и должен становиться конкурентоспособным, чтобы сохранить самого себя. В той форме, как он существовал еще полвека назад, университет уже существовать не может. И это не перспектива, а декларирование настоящего положения дел.

Понятие «высшее образование» уже предполагает определенный образ структурирования и классифицирования обучаемо-

го субъекта, введение его в определенный смысловой статут знания. Однако сегодня можно наблюдать, как постепенно понятия уровней образования вымываются из дискурса университетского самоанализа. Идея непрерывного образования, в котором не существует никакого структурирования по вертикальному принципу интеллектуального совершенствования, а только непрерывное оттачивание навыков и умений трансформирования собственных знаний, индивидуального коммуникативного пространства и устоявшихся принципов и шаблонов, становится одной из наиболее перспективных и востребованных форм обучения.

Непрерывное обучение в течение всей жизни – это универсальная модель потребления образовательных услуг. Такое образование требует постоянного включения в контекст современной ситуации, а результат такого образования есть, прежде всего, деятельность. В. М. Карелин пишет в своей статье, что «современные тренды университетской жизни говорят о том, что реальность университета активно сопротивляется отчуждающему объективированию, и он выступает как действенно ориентированный субъект» [4]. Другими словами, задачей университетского сообщества становится формирование такого пространства, такой образовательной среды, в которую потребитель будет включен постоянно. Это, в свою очередь, позволяет по-новому звучать старым принципам университетского образования.

Во-первых, традиционно университет обладал монополией на обеспечение общества интеллектуалами. Именно в недрах университета формировалась интеллектуальная элита, а, по удачному выражению М. Фуко, университеты стали «пунктами обмена», «исключительными точками пересечения» через которые проходят многоликие интеллектуальные сообщества [6, с. 203]. Так было еще двадцать лет назад, современные же интеллектуалы становятся все менее связаны с университетом и даже демонстративно декларируют разрыв с университетской средой, изображая ее неповоротливым доисторическим динозавром, неспособным выживать в современных условиях. Университет же, со своей стороны, старается вернуть себе исключительное право интеллектуального превосходства. Вопрос о том, как возможно это сделать пока остается открытым и широко обсуждаемым.

Прежде всего, необходимо обратиться к самой фигуре современного интеллектуала. З. Бауман достаточно резко высказался по поводу современной глобальной элиты, заявив, что входным билетом в нее является «способность процветать среди неустроенности и позиционировать себя в сплетении возможностей, а не оставаться парализованным одной пожизненной специальностью» [1, с. 48-49]. В этом смысле, университет, используя подход непрерывного обучения, может не ограничиваться образовательным принципом «научить учиться». Он будет способен выстраивать образовательную среду таким образом, что обучающийся в процессе обучения станет трансформировать всю систему привычек, установок, сфер деятельности. В этой перспективе снова возникает вопрос о том, каков интеллектуал, возвращенный в подобной системе.

В одном из интервью М. Фуко был задан вопрос о том, какова роль интеллектуала в практической борьбе. В ответ философ однозначно отмежевался от образа интеллектуала-советчика, целеполагателя или футуролога. В этом свете интеллектуал не универсал и не узурпатор роли творца культурных ценностей, он тот, кто действует в ситуации настоящего. М. Фуко утверждает, что «речь идет о сражении не «за» истину, но о сражении вокруг ее статуса, а также вокруг ее политической и экономической роли» [6, с. 208]. И в этом смысле задача интеллектуала – «делать топографическую и геологическую съемку поля битвы» [6, с. 170], то есть видеть точки разлома и напряжения современной власти. Интеллектуал такого порядка – идеал современного университета. Однако сам университет теряет монополию на формирование интеллектуальной элиты. Интеллектуал вне университета уже не похож на фукианского интеллектуала – специалиста, он обладает иными характеристиками и социальным положением. Одна из особенностей такого «стихийного интеллектуала» – его способность к коммуникации, расширение коммуникационных связей и своего публичного пространства.

Во-вторых, совершенно иначе в современной ситуации ставится вопрос о том, чему необходимо обучать в университете. В. М. Карелин в статье «Феномен университета в контексте философского осмысления» очень точно характеризует возмож-

ности философской концептуализации университета, которая выходит за границы философии образования. Ученый указывает, что наличие проблемы власть-знание существенно изменяет дискурс об университете [4]. Подобная мысль звучит и у З. Баумана, который пишет, что «среди многих черт, отличающих современную цивилизацию от других моделей человеческого сосуществования, союз знания и власти становится, пожалуй, наиболее бросающимся в глаза и основополагающим» [1, с. 160].

Итак, знание само по себе, есть власть, оно не формируется без системы коммуникации, которая, в свою очередь, сама представляет собой способ господства. Эта система коммуникации и устанавливает определенные способы вопрошания и высказывания знания. Анализируя работы М. Фуко, посвященные проблеме «знания-власти», В. П. Визгин указывает три основные матрицы генерации знания, характерные для Античности («мера» или «измерение»), Средних веков («опрос» или «дознание») и Нового времени («осмотр» или «обследование») [2, с. 120]. Указание на эти три стратегии позволяют продолжить рефлексию и для современной ситуации получения знания.

Так, Е. В. Строгеецкая, принимая эту схему, предлагает поставить еще одну матричную структуру, которая могла бы соответствовать современному этапу. Такой структурой исследователь называет заказ. Она пишет: «Основной принцип матрицы «заказ» заключается в конструировании характеристик объекта в соответствии с потребностями заказчика» [5, с. 76]. Таким образом, свойства объекта не постигаются, а, скорее, приписываются ему. Однако здесь кажется целесообразным скорректировать определение такой матричной структуры. Скорее она выступает не в качестве заказа, а как поисковый запрос, который определен правилами и стратегиями формулирования. В зависимости от формулирования запроса возникают и различные результаты в ответ на него. Главную роль в формировании запроса играет язык, в том числе музыкальных и визуальных образов. Таким образом, следовать современной стратегии генерации знания, это значит, задать поисковый запрос таким образом, чтобы получить результат. Как и в любой другой стратегии в этом случае возникает определенный дискурс власти и формы принуждения, которые формулируются в различных терминах. Примером, может

служить «пузырь фильтров» или «концепция релевантности». Составление запросов становится новой стратегией знания, а искусство создания хэштегов новой формой расширения коммуникативного пространства и формирование его собственного субъекта – своеобразного информационного сталкера.

От описанных процессов, происходящих в современности, университет не может отгородиться и остаться безучастным. В ситуации конкуренции многообразных образовательных продуктов и стратегий, университет теряет, казалось бы, еще недавно незыблемые позиции и линии обороны. Значимая роль университета должна и может быть реанимирована в современных условиях. И если мессианство университета предполагает обращение к трансцендентным целям [4], то необходимо актуализировать поле их реализации. Возможно, что лишившись статуса «поставщика культуры» университет окажется в статусе дешифратора культурных кодов и запросов и в этом смысле найдет себя в новой герменевтической роли.

1. Бауман, З. Индивидуализированное общество [Текст] / З. Бауман. – М. : Логос, 2005. – 305 с.
2. Визгин, В. П. Мишель Фуко – теоретик цивилизации знания [Текст] / В. В. Визгин // Вопросы философии. – 1995. – № 4. – С. 116-126.
3. Головкин, Н. В. Третья миссия университета и модель многопользовательского управления для регионального развития [Электронный ресурс] / Н. В. Головкин, О. В. Зиневич, Е. А. Рузанкина // Сравнительная политика. – 2018. – № 9 (1) – С. 5-17. – Режим доступа: DOI: 10.24411/2221-3279-2018-00001.
4. Карелин, В. М. Феномен университета в перспективе философского осмысления [Электронный ресурс] / В. М. Карелин // Вестник РГГУ. Серия «Психология. Педагогика. Образование». – 2016. – № 4 (6). – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/fenomen-universiteta-v-perspektive-filosofskogo-osmysleniya>.
5. Строгеецкая, Е. В. Идея и миссия современного университета [Текст] / Е. В. Строгеецкая // Вопросы образования. – 2009. – № 4 – С. 67-81.

6. Фуко, М. Интеллектуалы и власть [Текст] / М. Фуко. – М. : Праксис, 2002. – 384 с.
7. Юнгер, Ф. Г. Совершенство техники. Машина и собственность [Текст] / Ф. Г. Юнгер. – СПб. : Издательство «Владимир Даль», 2002. – 564 с.
8. Kohoutek, J. Higher education institutions in peripheral regions: A literature review and framework of analysis [Electronic resource] / J. Kohoutek, R. Pinheiro, I. Čábelková & M. Šmídová // Higher Education Policy. – 2017. – № 30 (4). – Mode of access: www.scopus.com, doi: 10.1057/s41307-017-0062-8.
9. Oertel, S. Universities between traditional forces and modern demands: the role of imprinting on the missions of German universities [Electronic resource] / S. Oertel, M. Söll // Higher Education. – 2017. – № 73 (1). – Mode of access: www.scopus.com, doi:10.1007/s10734-016-0013-0.

ГЛАВА 7. Философия и психология

7.1. Вандальное поведение молодежи: экзистенциально-антропологический подход (Л. А. Беляева, О. Н. Кружкова, И. В. Воробьева)

Проблема осознанного и неосознаваемого вандального поведения молодежи в современном обществе является весьма актуальной. Существуют социальные детерминанты, определяющие такое положение дел с молодежным вандализмом. Мы же остановимся на антропологических предпосылках деструктивного поведения, разновидностью которого и является вандализм. Проанализировав многочисленные отечественные и зарубежные научные и юридические источники, содержащие определение понятия «вандализм», авторами был сделан вывод о том, что «в современной науке отсутствуют четкие дефиниции и критерии определения вандализма» [3, с. 24]. Было также показано, что имеющиеся представления о вандализме основаны в большей степени на его внешних проявлениях, его формах, которых насчитывается довольно большое количество. К относятся: стяжательный, агрессивный, тактический, любопытствующий, эстетический, экзистенциальный, протестный, конформный, средовой вандализм и др. Это позволяет анализировать и описывать каждый из видов вандального поведения, вскрывая их мотивы, особенности проявления, возможности профилактики и коррекции вандальных наклонностей молодежи.

В то же время существует необходимость разработки такого понимания вандализма и любого деструктивного поведения, в котором были бы отражены глубинные корни всех форм деструктивного поведения, как существующих, так и возможных в будущем. На наш взгляд, решение этой задачи возможно с антропологической точки зрения, на основе экзистенциальной антропологии и гуманистической психологии.

Прежде всего, следует отметить, что антропологические основания деструктивного поведения человека коренятся в са-

мой природе человека, на что в свое время обратил внимание З. Фрейд. Он сделал выдающееся открытие в области психологии и антропологии, указав на то, что к важнейшим антропологическим основаниям деструктивного поведения человека следует отнести бессознательное стремление к агрессии и разрушению, которое в разной степени присуще всем людям. Характер и степень их проявления зависят от особенностей личностного становления и развития человека и от особенностей среды, в которой оно происходит.

Неслучайно, одной из основных черт личности, связанной с проявлением вандального поведения, исследователи называют агрессивность, рассматривая его как ведущий мотив совершения всех деструктивных действий.

С точки зрения психологии бессознательного, агрессивность – это не просто модель поведения, закрепленная в процессе социализации человека. Она вытекает из инстинктивной потребности в безопасности и самосохранения, неудовлетворенность которой и вызывает проявление агрессии как формы самозащиты и самоутверждения. Более того, З. Фрейд подчеркивал, что ощущения с характером удовольствия не имеют в себе ничего, настойчиво требующего, но, напротив, это качество в высшей степени выявляется в ощущениях неудовольствия. Эти последние требуют перемены, разрядки, и поэтому мы толкуем неудовольствие как повышение, а удовольствие как понижение загрузки энергией» [6, с. 107]. Таким образом, состояние неудовлетворенности требует разрядки, проявления которой и могут носить агрессивный характер.

Рассматривая мотивы вандального поведения, всегда нужно опираться на их взаимосвязь с потребностями. Мотивы выступают непосредственными причинами поведения человека, опосредовано они являются отражением потребностей человека и показателем их неудовлетворенности. По своей природе «*потребность всегда отражает противоречие между необходимым и действительным, сущим и должным, наличным и желаемым*» [2, с. 33-35]. Именно потребности (осознаваемые или неосознаваемые) являются глубинными регуляторами деятельности и поведения человека, побуждая его к активной деятельности по разрешению указанных противоречий. При этом спо-

собы разрешения могут носить как одобряемый обществом, так и неодобряемый, в том числе, деструктивный характер. Неразрешенность данных противоречий порождает у человека состояние фрустрации, достигающее иногда высокой степени энергетической наполненности, которое вызывает желание и стремление избавиться от этого состояния любой ценой.

Опираясь на потребностный подход к анализу природы человека, всесторонне разработанный А. Маслоу, следует отметить, что важнейшими причинами агрессивного и деструктивного поведения служит не только неудовлетворенность потребности в безопасности, но других базовых потребностей человека, таких как потребности в принадлежности, признании, самореализации [5, с. 77-105].

Э. Фромм, развивая идеи А. Маслоу, утверждает, что чем в большей степени не реализуются эти потребности, являющиеся проявлением стремления к жизни, тем «сильнее тяга к разрушению. *Разрушительность – это результат непрожитой жизни*» (курсив Э. Фромма) [9, с. 157]. Это порождает состояние экзистенциального вакуума, чувство одиночества и никому ненужности, часто связанные, например, у подростков, с изоляцией и отверженностью значимыми Другими, а также отсутствием продуктивных форм самореализации, основанных на способности к созиданию и творчеству. Остановимся на более подробном анализе этих экзистенциальных оснований деструктивного поведения человека.

Чаще всего основой изоляции подростка и его одиночества является неспособность наладить экзистенциальную коммуникацию, основанную на доверии, понимании и взаимопонимании. Сегодня в условиях сетевого общества даже общение с близкими родственниками осуществляется нередко дистанционно с помощью электронных средств, сотового телефона, скайпа и др. Широкое распространение получают интернет коммуникации, в которых общение происходит не с живыми людьми, а их вымышленными образами, презентуемыми «никами» и «аватарами». Негативная сторона электронной коммуникации связана с тем, что в ней происходит симуляция чувств, утрата доверия, понимания, деятельного участия в жизни Другого. Отмечая эту особенность интернет-коммуникации, Л. В. Бая-

ва пишет, что общение в сетях «носит во многом поверхностный характер, без самоотдачи, эмпатии, вовлечения в «мир Другого» [1, с. 101].

В то же время у подростка в процессе взросления активно проявляется желание реализовать базовую потребность в признании. Отсюда возникает другая крайность электронной коммуникации – презентация мельчайших подробностей, касающихся собственной жизни, движимая стремлением получить одобрение, собрать как можно больше «лайков». Появился невиданный ранее тип фотографии – селфи, который позволяет любоваться собой и помещать свои снимки и видеосюжеты в Instagram на всеобщее обозрение. Отсутствие признания и одобрения со стороны значимых Других в реальности и возможность получить такое одобрение в сети формирует новую форму аддикции, которая подобна наркотической зависимости. Она разрушает способность налаживать реальную коммуникацию, решать жизненные проблемы, и тем самым *усиливает деструктивное мышление и интенцию к саморазрушению*. А между тем А. Маслоу подчеркивал, что «удовлетворение потребности в оценке, уважении порождает у индивида чувство уверенности в себе, чувство собственной значимости, силы, адекватности, чувство, что он полезен и необходим в этом мире. Неудовлетворенная потребность, напротив, вызывает у него чувство униженности, слабости, беспомощности, которые в свою очередь служат почвой для уныния, запускают компенсаторные и невротические механизмы» [5, с. 89].

Для подростков очень часто характерно неудовлетворенность собой и неприятие себя, они чувствуют себя неуютно наедине со своими мыслями о самом себе, о своих проблемах. Неспособность решить реальные проблемы, такие как налаживание доверительного общения со своим сверстниками, родителями, учителями, порождает чувство бессилия. Отсюда бегство в игры и развлечения, а также в разные формы деструктивного поведения. Это объясняется тем, что у подростков в силу их возраста и невнимания к себе не решена *проблема самопознания и определения личностной идентичности*. Усилия по самопознанию и поиску личностной идентичности подменяются стихийно формируемой ролевой идентичностью в той или иной

молодежной группе, (субкультуре, тусовке, клике и пр.), подросток жертвует своей индивидуальностью, подстраиваясь под интрупповые ценности.

Усиление деструктивного мышления и поведения связаны также и *неопределенностью смысложизненных ориентаций подростков*. Смысл жизни – это главный вопрос самопознания и самоопределения личности, при этом смыслу жизни научить нельзя. На этот вопрос человек должен ответить сам. Если он считает, что смысл жизни в счастье, то за этим следует другой вопрос. А в чем мое, не чужое, а именно мое счастье? Желая быть свободным, молодой человек очень часто не осознает, что человек только тогда свободен, когда осознал смысл своей жизни. Вне этого человек – это безличное «никто», и его жизнь – это неподлинное существование, бытие в «man» (М. Хайдеггер), подверженное внешним влияниям. Отсутствие смысла жизни порождает утрату собственной значимости, бессилие человека, неспособность бороться с трудностями, противостоять чужим мнениями и чуждому давлению.

В истории социально-философской мысли, начиная с античности, прослеживаются две диаметрально противоположные концепции смысла человеческой жизни с точки зрения тех целей, которые ставит перед собой человек, которые в свою очередь тесно связаны с потребностями человека. Лаконично эта противоположность традиционно формулируется так: «Иметь или быть?». Выдающийся философ XX века Э. Фромм посвятил исследованию этих ценностных установок одну из интереснейших своих работ именно с таким названием: «Иметь или быть?». Поставив вопрос в названии своей работы, Э. Фромм рассматривает эти способы существования человека не только как исторически обусловленные, но и убеждает нас, что каждый человек имеет возможность выбора между этими ценностными установками и несет ответственность за свой выбор. Появление каждой из этих ценностных ориентаций, а тем более их распространенность в том или ином обществе, в ту или иную эпоху имеют зримые социальные корни. Исторический опыт показывает, что в зависимости от характера общества в нем превалирует та или иная ценностная установка. Обладание как ценностная установка носит амбивалентный характер. С одной стороны, я – в по-

рядке самооценки – и общество оценивают меня в зависимости от того, чем и в каком количестве я обладаю. Это для меня важнее всего, и я готов употребить любые усилия для возвышения собственного статуса обладателя, становлюсь одержимым. Есть у нее и биологически детерминированные корни: принцип обладания потенциально заложен в инстинкте самосохранения. Вытекает ли из этого фатальная неизбежность преобладания в обществе установки «иметь? У обладания есть и другая негативная сторона. Это извращенная, неподлинная форма самоутверждения человека, который чувствует свое могущество, когда он обладает вещами, и становится слабым и бессильным, когда теряет их. Характерно, что такая жизненная позиция не одобряется как светским гуманизмом, так и религиозными учениями. В буддизме этот способ поведения описан как *«ненасытность»*, а иудаизм и христианство называют его *«алчностью»*.

Противоположная смысложизненная ориентация – «быть» означает реализовать для себя более высокую, чем обладание вещами, людьми, властью, программу жизнедеятельности, такую программу, которая бы отвечала духовным потребностям человека, его истинной сути. Сугубо человеческими качествами являются потребность в преодолении своего одиночества и общении с другими людьми; потребность в самореализации, в том числе в реализации своих духовных способностей; потребность в социальной активности; готовность жертвовать собой (не говоря уже о собственности) во имя благих целей.

Таким образом, в каждом человеке, существуют в изначальном виде оба стремления – «быть», «иметь». Какое же из этих двух стремлений возьмет верх, определяется не только индивидуальными биопсихическими особенностями и спецификой непосредственного социального окружения (семья, приятельское окружение и т. д.), но, прежде всего, господствующими в данном обществе моральными нормами и ценностными установками, общей культурой.

Смысложизненная установка быть не означает отказа от материальных благ, а предполагает решения вопроса о том, чему посвятить себя, что считать главным и чем жертвовать в первую очередь. Человек, ориентированный на то чтобы быть, стремиться развивать свои человеческие качества, свои способ-

ности, свой талант, рассматривая материальное благополучие как средство, а не как цель. Решающую роль в формировании представлений о смысле жизни играет ценностное воспитание, которое формирует представление о ценностях человеческого существования. В процессе социализации личность усваивает два вида ценностей, если рассматривать их с точки зрения их места и значения в поведении человека. Это *ценности-цели* (терминальные ценности) и *ценности-средства* (инструментальные ценности). Среди ценностей-целей особое место занимают абсолютные ценности, которые венчают собой сложившиеся иерархии ценностей. Наиболее важные абсолютные ценности формулируются как общественные идеалы, общественно признанные цели культурно-исторического развития. Они образуют ценностный каркас культуры, ее духовное богатство, мотивы деятельности членов общества.

Однако установка иметь – это не только проблема личностного выбора, она затрагивает перспективы существования человечества, его будущее.

Основатель Римского клуба А. Печчеи с горечью констатировал, что человек, обладая способностью производить множество вещей, уподобился Гаргантюа, развил в себе ненасытный аппетит к потреблению и обладанию, производя все больше и больше, вовлекая себя в порочный круг, которому не видно конца. В этом, очевидно, и кроется основная причина переживаемого современным человечеством экологического кризиса. Вопрос о жизненных ценностях и о самом, смысле жизни никогда так остро не стоял перед человечеством в целом, перед каждым мыслящим индивидом как сегодня. И, пожалуй, никогда ранее мы не ощущали так зримо в духовной атмосфере общества чувство утраты смысла жизни. Называя эту утрату *«экзистенциальным вакуумом»*, всемирно известный специалист по проблемам психологии личности Виктор Франкл пишет: «Когда меня спрашивают, как я объясняю причины, порождающие этот экзистенциальный вакуум, я обычно использую следующую краткую формулу: в отличие от животных инстинкты не диктуют человеку, что ему нужно, и в отличие от человека вчерашнего дня традиции не диктуют сегодняшнему человеку, что ему должно. Не зная ни того, что ему нужно, ни того, что он должен,

человек, похоже, утратил ясное представление о том, чего же он хочет. В итоге он либо хочет того же, чего и другие (*конформизм*), либо делает то, что другие хотят от него (*тоталитаризм*)» [6].

Кризис нашего времени выражается в кризисе нравственных ценностей, проявляющемся в моральном релятивизме, неумении различать добро и зло. Древнегреческий философ Сократ был убежден, что человек поступает плохо, потому что не знает, как поступить хорошо. Поэтому его надо научить различать добро и зло. Эта позиция этического рационализма не устарела и в наши дни. И прежде всего подростка необходимо научить определять, что такое деструктивное поведение, в том числе и вандализм, каковы его проявления, каковы его причины. К ним можно отнести такие когнитивно-эмоциональные состояния, порожденные нереализованностью базовых потребностей человека, как бессилие, неудовлетворенность, непонимание своего места в мире и перспектив своего личностного развития, нереализованность амбиций, зависть по отношению к более успешным.

Проведенное исследование связи и детерминации агрессивности и готовности к отдельным видам вандального поведения позволяет понять весьма важный момент – является ли вандализм результатом враждебности человека, его стремления причинять вред другим и получать от этого удовлетворение, или же вандализм – это воспитанный, приобретенный способ неадекватного, неосторожного взаимодействия со средой, которую ошибочно человек считает допустимым полем развертывания собственной активности. Подобное исследование было проведено нами в выборке подростков – учащихся средних общеобразовательных школ (N=217) человек. Проанализировав показатели агрессивности и враждебности респондентов, было обнаружено, что враждебность не свойственна всего 1,5% подростков, больше половины демонстрируют средние значения по данной шкале, а около 37% учащихся имеют высокую представленность данной характеристики. Переживание враждебности по отношению к окружающему миру в целом логично согласовывается с кризисным возрастом подростка и свойственной этому возрасту эмоциональностью и категоричностью. Показатель агрессивности

сти относительно своей выраженности представлен более равномерно. Так, около 57% подростков переживают данное состояние время от времени, почти 36% подростков оно практически не свойственно и только 7% опрошенных продемонстрировали выраженность агрессивности как доминирующего психического состояния [4, с. 46-52].

Использование регрессионного анализа позволило сформировать модели объяснения того или иного вида вандального поведения в контексте проявления специфики агрессивных действий, а также особенностей взаимодействия с внешним социальным миром, выступающим источником раздражения и объектом агрессии одновременно. Показательно, что все виды вандализма, диагностируемые опросником «Мотивы вандального поведения», имеют достаточно сильную детерминацию агрессивностью подростков. Так, выраженность готовности к стяжательному вандализму связана с проявлениями косвенной агрессии ($\beta=0,19$ при $p=0,004$) и негативизма ($\beta=-0,13$ при $p=0,049$) подростка (параметры линейной регрессионной модели: $R^2=24,1\%$; $F=6,62$ при $p=0,002$). При этом косвенная агрессия как способ выразить негативные чувства по отношению к другому человеку через агрессию, направленную не прямо на него, а на другой объект, но что в результате причинит ему страдания, напрямую связана с мелким воровством, сопровождаемым разрушением чужой или общественной собственности. Желая отомстить другому, человек может присвоить себе часть его собственности, причем удовлетворяя сразу две своих потребности – отреагировать негативные эмоции и приобрести вещь, нравящуюся ему.

Агрессивный вандализм еще сильнее обусловлен склонностью субъекта к проявлению агрессии (параметры линейной регрессионной модели: $R^2=18,9\%$; $F=24,99$ при $p=0,000$) и связан с физической агрессией ($\beta=0,35$ при $p=0,000$), косвенной агрессией ($\beta=0,17$ при $p=0,007$). То есть, выплеск агрессии в прямой физической форме или косвенной, через причинение вреда собственности объекта агрессии вполне естественно сопровождается элементами вандализма. Человек понимает, как важен материальный мир собственности для других людей и как можно причинить им большие страдания, не применяя к ним

напрямую агрессивные действия, за которые можно понести серьезное наказание. (Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01278).

Исходя из проведенного исследования, можно сделать вывод о том, что с позиций философской антропологии и прикладной психологии вандализм имеет в своей основе стремление человека к разрушению и саморазрушению, проявляющееся в действиях разрушительного характера, направленных против любого давления и обстоятельств, с которыми человек не может смириться, и которые ограничивают его свободу самовыражения. Глубинные антропологические основания вандального поведения выражаются в состоянии *неудовлетворенности субъекта вандального поведения, возникающее в результате нереализованности его базовых потребностей, особенно потребности в самореализации*. Вандализм является непродуктивной, сублимированной формой самореализации, приносящей субъекту вандального поведения компенсацию в виде облегчения и разрядки, вызывающих положительные эмоции, чувства удовольствия и удовлетворения. Особенно велика роль агрессивной направленности еще неустойчивого характера подростка. Поэтому при изучении и анализе внешних форм проявления вандализма, важно выявить его глубинные основания. Учет этих оснований абсолютно необходим в работе по профилактике всех форм деструктивного поведения.

1. Баева, Л. В. Виртуальная коммуникация: особенности и этические принципы [Текст] / Л. В. Баева // Философские науки. – 2015. – № 10. – С. 94-110.
2. Беляева, Л. А. Человек и его потребности [Текст] : учебное пособие / Л. А. Беляева ; Урал. гос. пед. ун-т. – Екатеринбург, 2009. – 165 с.
3. Воробьева, И. В. Психология вандального поведения [Текст] : монография / И. В. Воробьева, О. В. Кружкова. – Екатеринбург : УрГПУ, 2015. – 304 с.
4. Воробьева, И. В. Роль ценностно-поведенческих деформаций в мотивационной готовности подростка к вандальному поведению [Текст] / И. В. Воробьева, О. В. Кружкова // Вестник Юж-

но-Уральского государственного университета. Серия : Психология. – 2013. – Т. 6. – № 4. – С. 46-52.

5. Маслоу, А. Мотивация и личность [Текст] / А. Маслоу ; пер. с англ. А. М. Татлыбаевой. – СПб. : Евразия, 1999. – 478 с.

6. Франкл, В. Человек в поисках смысла [Текст] : сборник / В. Франкл ; пер. с англ. и нем., общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева. – М., 1990.

7. Фрейд, З. «Я» и «Оно» [Текст] : сборник / З. Фрейд ; пер. с нем. – СПб., 2009. – 288 с.

8. Фромм, Э. Иметь или быть? [Текст] / Э. Фромм. – М., 1986.

9. Фромм, Э. Разрушительность Текст] / Э. Фромм // Бегство от свободы : пер. с англ. / общая ред. П. С. Гуревича. – М., 1995. – 256 с.

7.2. Деструктивность религиозного экстремизма (А. В. Романов)

В последнее время становится все очевиднее, что помимо экономической, геополитической составляющей мировых конфликтов существует религиозное их измерение. Пролить максимум чужой крови стремятся чрезвычайно набожные люди. По прогнозам футурологов третья мировая война вполне может быть развязана людьми, выступающими от лица мировых религий. Жестокость все более отождествляется с религией. В конце 2008 года Национальный совет по разведке США выпустил доклад «Глобальные тенденции-2025: изменяющийся мир», в котором, в частности, отмечается, что. «XXI век станет эпохой религиозных войн и возрастания в политике роли религиозных организаций». По сообщениям информационных агентств мы видим, что четвертая мировая война – террористическая, экстремистская – которую предсказывает французский философ Жан Бодрийяр, – уже началась.

В архаичных культурах, отмечает Роже Кайуа, «война» пересекается по смыслу с такими понятиями, как «жребий», «поединок», «божий суд». Войну вели для того, чтобы добиться

у богов благодати. Хотя войну характеризует грубая сила, она рассматривается в свете священного долга, чести, сакральной литургии [4].

Понятие «экстремизм» – более неопределенно, пропитано манипулятивными, пропагандистскими коннотациями, чем «агрессия». В данном измерении экстремизм – это виртуальный феномен, в терминологии того же Ж. Бодрийяра, «симулякр», явление существующее не объективно, но лишь в восприятии человека.

Одновременно экстремизм – это реальная проблема, объективное явление. И, даже в случае невозможности его восприятия, оно дает о себе знать. Знание причин – основа противостояния ему. Только техническими средствами, только деятельностью органов власти, спецслужб и правоохранительных органов эта проблема не решается. В рассмотрении данного феномена «теория заговора», согласно которой причиной всех внутренних проблем являются внешние «враги», имеет весьма узкие границы применения.

Экстремизм – «ультимативно» агрессивные, жестокие формы поведения людей, определяемые предельными мотивами, ценностями, идеологией и обусловленными фрустрацией значимых потребностей, невротами, ведущие к крайним последствиям в виде смертей, социальной нестабильности, состояния массового страха. Экстремизм – радикальные психические состояния людей, выражающиеся в «экстремальных» взглядах, формах мировоззрения, идеологии, действиях, использующие крайние средства в достижении предельно значимых, навязчивых, невротических для индивида или группы целей. Следует выделить экстремизм 1) состояний, 2) взглядов, 3) целей, 4) действий, 5) используемых средств. Это любое насилие (или призывы к насилию) в отношении людей с целью психологического воздействия, формирования страха и паники у населения, представителей власти и направленное на достижение групповых интересов. Преследуемыми целями являются: насильственное изменение конституционного строя, захват власти, разжигание расовой, национальной розни. Насилие воспринимается как единственно адекватное средство решения проблем.

Сакральное, предмет веры есть, отмечает П. Тиллих, проявление сверхзначимого, того, в чем мы предельно заинтересованы [6, с. 133]. Крайние цели и радикальные средства легко предстают в сакральной, религиозной форме.

Под радикализмом полагаются установки личности, идеология и действия, направленные на кардинальное, решительное и быстрое решение политических, экономических проблем. Политический радикализм характеризуется категоричностью идеологии, призывами к насильственному, антиконституционному свержению господствующего политического режима, «революционной» практикой.

Терроризм – это крайняя, поведенческая форма экстремизма, посредством которой организованная радикальная группа с помощью систематического использования насилия и убийств стремится достичь значимых для нее целей. Терроризм выстраивается на основе радикальной идеологии, религиозности.

Как отмечается большинством богословов и философов религии – Ф. Шлейермахером, У. Джемсом, З. Фрейдом, Э. Дюркгеймом, Э. Фроммом, К. Юнгом, А. Маслоу, П. Тиллихом, – нет специфического «религиозного чувства». Отсутствует специфическое основание и для религиозного экстремизма. Причины его естественны и натуралистичны. Их анализ предполагает демифологизацию – выявление за символикой религиозных, космологических образов антропологического, психологического содержания. Явление сакрального экстремизма более корректно изучать по книжкам об агрессии и по конфликтологии, а не по текстам отцов церкви и Священного Писания

Экстремизм выступает крайней, радикальной формой проявления инструментальной агрессии, которая по определению не самодостаточна, являясь средством в достижении внешней по отношению к самой деятельности цели. Основным критерием агрессии является причинение ущерба – материального, финансового, физиологического, «морального».

Выделяются три основные парадигмы агрессии. Согласно первой модели (З. Фрейд), агрессия определяется врожденным инстинктом влечения к смерти – танатосом. В рамках второй парадигмы агрессия определяется блокированием достижения значимой цели, неудовлетворенностью, фрустрацией той или

иной потребности. Третье основание формирования агрессии – усвоение модели поведения, научение через наблюдение, когда деструктивное поведение того, за кем наблюдают, поощряется или остается безнаказанным [1, с. 46-53].

В конфликтологии главным источником конфликтов – в рамках фрустрационной парадигмы – утверждается дефицит ресурсов. К дефициту ресурсов относятся: экономические условия, уровень реальных зарплат, возможности для сохранения здоровья, качество и доступность продуктов питания, условия жизни. Сам по себе дефицит ресурсов не порождает агрессию. Он становится причиной – когда существующее *status quo* начинает восприниматься как недостаток значимого. Возникает искушение изменить виртуальную воспринимаемую реальность, являющуюся основанием для радикальных настроений, контролировать сознание людей посредством манипуляции информацией.

Природа религии и агрессии фрустрационна, определяется неудовлетворенностью потребностей. Основание религиозности обусловлены чувством зависимости, неопределенности, страха. Таковых оснований для религии и агрессии предостаточно: возрастание угрозы увольнения с работы, ограничение социальных перспектив, депрессивные перспективы в отношении заработных плат и пенсий. Многие человеческие проблемы предстают в религиозной форме и проявляются в виде повышения уровня тревоги и агрессии. Собака бывает кусачей только от жизни человеческой. Экстремальные условия жизни порождают экстремистские установки: различное отношение к уголовной ответственности, неравенство людей в обществе, ведущие позиции страны в мире по неравенству распределения богатств. И экстремизм зачастую выступает формой достижения социальной справедливости.

Как отмечается большинством авторов, экстремизм порождают политические деформации, социально-экономические кризисы, падение уровня жизни, устранение социальных перспектив у населения, отсутствие «социального оптимизма», отчуждение, страх перед будущим, чувство социальной нереализованности, подавление политической оппозиции, инакомыслия, тотальный социальный контроль, национальный гнет, амбиции лидеров, политических партий, ориентации политических лиде-

ров на экстремальные средства политической деятельности [3, с. 125]. Религиозные и радикальные настроения возрастают в периоды кризисов. Авангард экстремизма составляют маргинальные слои общества, неудовлетворенные социальной, экономической, идеологической реальностью. «Среди причин данного явления, – отмечает А. И. Муминов, – выделяется неспособность светских властей к эффективному решению многих социально-экономическим проблем. Это в полной мере относится и к современной России, и к странам Содружества Независимых Государств» [5, с. 68]. И циничный имморализм, проявляющийся в обществе в виде коррупции, практики двойных стандартов, жестком финансовом расслоении общества, является питательной средой для радикализма и экстремизма. Как отмечает Ю. А. Толкачев, эти явления проявляются не только в политике и религии, но и в науке, экономике, философии, в рамках права, этики, эстетики и экологии. Этот феномен социально детерминирован, закономерен, бросает вызов существующим формам консерватизма.

Экстремистские действия, ориентированные на «трансцендентные», «божественные» ценности есть форма отрицания нравственных норм, социальных, юридических законов.

И Октябрьскую революцию, «переворот» 1917 г., стоит отнести к разряду не просто экстремизма, но и экстремизма религиозного, так как большевизм, коммунизм является формой светской, внетеистической религиозности («квазирелигиозности»). Причины «экстремистского переворота» архетипичны: расслоение населения, коррупция, неспособность «вертикали» власти к «госменеджменту», бесправие большей части населения. Хотя Россия долгие десятилетия занимала лидирующие позиции в мировом экспорте зерна, страну накрывали повторяющиеся волны массового голода, особенно жестокого в 1891–1892 и 1897–1898 гг. В этот период основную массу населения (80%) составляли крестьяне. К 1917 г. 28,7% крестьянских хозяйств были безлошадными, 47,6% имели по одной лошади, т. е. 76,3% крестьянских хозяйств владели полунищенское существование [2, с. 35].

Причины религиозного экстремизма многообразны. Опираясь на весьма многочисленные исследования данной проблемы, выделим некоторые из них.

Одним из оснований религиозного экстремизма является отсутствие в государстве общей идеологии, общих ценностей, единой религии, символизирующей общность, а не отдельные этнокультурные подгруппы. Поэтому в любом государстве, особенно авторитарном, существует тенденция к монополизму в религиозной сфере. И борьба с ересями, культами, «тоталитарными сектами» служит достижению идеологического единства общества. Коммунистическая идеология являла собой пример светской, внетеистической моноквазирелигиозности, определявшей единство советского общества. Для интеграции российского общества должна быть создана единая внеконфессиональная, внетеистическая «религия», идеология, созвучная прежней «религии коммунизма» в СССР. Религиозные символы группового изоляционизма – ведут к усилению взаимной агрессии.

В условиях деидеологизации общества возникает смысло-жизненный, «ноогенетический» вакуум, который вполне может заполняться идеологией радикальной. Каждый человек, по словам Э. Фромма, нуждается в предмете поклонения, системе ориентиров, авторитарной идеологии (внетеистической религии) [7, с. 166-168].

Для экстремизма характерна апокалиптическая сознания. Идеология (запрещенной в РФ) ИГ возвещает: конец света уже наступил. «Конец времен» означает конец всех норм и законов. Проводимая ИГ война отождествляется с Армагеддоном – завершающей битвой добра со злом. Представители ИГ, естественно, отождествляют себя с «силами добра».

Одновременно они презентуют свою деятельность в качестве формы протеста против несправедливого, эксплуататорского, антигуманного общества. И представляют свое «государство» как общество равенства, справедливости, осуществляющее помощь нуждающимся.

Отсутствие социальных лифтов – мощнейший фактор радикализации общества. Джихадизм, шахидизм зачастую являются формой инструментальной суицидальности. В этом случае внешние агрессия и собственная суицидальность выступают

средством удовлетворения значимых, и в этом смысле сакральных, первичных потребностей: в деньгах, сексе, недвижимости, общественном статусе, материальных благах. А сам шахид или его родственники получают финансовую компенсацию за риск на поле боя или смерть «мученика». В том случае, когда иные формы удовлетворения потребностей, повышения уровня жизни не срабатывают, участие в военных кампаниях оказывается единственным мощным социальным лифтом.

Экстремистский акт есть форма пропаганды, меседжа, послания: мы здесь, мы многое можем. Само действие и выбранная цель являются символами этого послания. Убийство французского священника в церкви. Взрыв возле Эйфелевой башни. Террористические акты осуществляются в соответствии с правилами масс-медиа, по законам драматургии. Нью-Йоркские башни-близнецы являются символом могущества США и Запада. Атака на них есть символическое событие – в соответствии с ценностями и сценарием сатанистской пьесы.

Мировой терроризм является авангардом международного тоталитаризма, архаичных форм государственного правления. Авторитарная форма правления, будучи неэффективной в разрешении гуманитарных проблем, проявляет свое бессилие, комплексы неполноценности в виде экстремизма в отношении более эффективных в этой сфере демократических государств. Демократия есть альтернатива экстремизму и панацея от него. Мировой экстремизм наносит удар по таким базовым основаниям западной цивилизации, как демократия, либерализм, глобализм, права человека, толерантность. Для разрушения западной цивилизации используются ее же достижения – глобализм, свобода миграции, гуманизм, помощь обездоленным. В этой войне демократия оказывается более уязвимой, чем тоталитарные сообщества.

Исламский экстремизм – форма провоцирования крестового похода против ислама, дабы усилить теневой образ врага и тем самым дать дополнительное обоснование собственной «священной» агрессии. Вы, христиане, нас уничтожаете. Поэтому мы уничтожаем вас.

В то же время лозунг «борьба с экстремизмом» может стать прикрытием борьбы с политической оппозицией. Россий-

ские законотворческие силы зачастую отождествляют любую форму критики политического режима с экстремизмом. А борьба с «деструктивными тоталитарными сектами» проявляется и в укреплении религиозной монополии РПЦ МП. Любой авторитарный политический режим стремится разыграть религиозную карту для укрепления своих позиций.

Экстремизм, терроризм – проявление «асимметричной войны», когда небольшое количество людей, создавая атмосферу тревоги и страха, может диктовать свои условия всему обществу для достижения узкогрупповых целей.

Способствует радикализации населения и закрепление агрессивных, экстремальных моделей поведения, представленных в СМИ, на телевидении. В соответствии с концепцией когнитивного бихевиоризма положительное подкрепление в восприятии человека деструктивных моделей поведения ведет к их усвоению.

Дискредитация традиционной религиозности ее представителями тоже льет воду на мельницу экстремизма. Как отмечает Н. А. Бердяев, главные враги христианства – сами христиане. Мусульманские радикалы и террористы – главные враги ислама. Дискредитация религиозности заключается в ориентации официальных ее представителей на стяжательство и роскошь, в коррупции, лжи, манипуляции массовым сознанием, цинизме, агрессии, сакрализации милитаризма.

Религиозные конфликты оказываются борьбой не верующих, а религиозных неопитов – людей недавно обратившихся к религии, которые при этом чувствуют себя «святое Папы Римского». Как отмечается рядом источников, в (запрещенной в РФ) ИГ ее представителям доктрина ислама представляется на двадцати пяти страницах распечатанного текста. Фанатизм являет собой агрессивно избыточную самоуверенность, представляющую реактивную форму проявления вытесненных в бессознательное сомнений и комплексов, которые они боятся признавать. Бюрократизированные формы борьбы с экстремизмом в виде кратких технологических рекомендаций также несут на себе печать неопитства и «сектантства».

Методы, рекомендации по противостоянию радикализму не претендуют на оригинальность (но зачастую при этом не при-

меняются на практике). В первую очередь – это развитие культуры толерантности, предполагающей знание иных национальных культур, традиций, религий и их принятие. Знание истории культуры, философии, религии, избегая при этом моноконфессиональной направленности. Распространение понимания того, что в конфессиональных вероучениях преобладают общие, единые принципы: почитание всемогущего Бога, молитва, пост.

Развитие базы сравнительного религиоведения. Активное общение, смешанное расселение представителей разных этносов. Избегание создания «чайна таунов», сформированных по национальному принципу. Ограничение изоляционизма – как на групповом, так и государственном уровне. Развитие возможности для диалога между людьми, народами и странами. Устранение условий возникновения фрустрационных причин для агрессии в обществе. Формирование в массовом сознании оснований для социального оптимизма, ограничение ситуаций, порождающих комплексы неполноценности. Ликвидация монополизации ресурсов, поляризации доходов в обществе – основа сглаживания взаимного «классового» изоляционизма и агрессии. Ограничение репрессивности культуры, тотальности цензуры, контроля над СМИ и Интернетом, свобода слова, высказываний. Защита гражданских прав широких слоев населения. Жизнь по закону, а не по конвенциям («по понятиям»). Построение реального гражданского, демократического общества. Поиск государственной идеологии, трансконфессиональной, внетеистической религии, «идеи», консолидирующей российское общество. Устранение моноконфессиональности, монополии в религиозной жизни (как и в сфере политики). Расширение возможностей для социальной адаптации молодежи. Склонны к вовлечению в радикальные культовые группы молодые люди из неполных семей, в условиях фрустрации, стресса, испытывающие трудности со здоровьем, тяжелые переживания после трагических событий, развода, гибели близкого человека, потери работы и т. п. Попадают в радикальные группы также индивиды, недостаточно информированные о религиозных вероучениях, культовых группах. Необходимо более широкое распространение информации по культовому влиянию. Нужна «реанимация» религиоведческого просвещения, обязательности образовательных кур-

сов «История и теория религии» (устраненных из средних и высших учебных заведений в начале 1990-х годов) – вне рамок конфессиональной индоктринации. Формирование целостного научного (а не «мракобесного») представления о мире, культуре, религии. Повышение статуса гуманитарного образования – культурологического, психологического, философского, религиозного, как и статуса самого ученого и педагога.

Основой борьбы с экстремизмом должно выступать не усиление репрессивного аппарата, а устранение оснований фрустрации базовых потребностей людей, просвещение, демократизация, гуманизация общества.

1. Берковиц, Л. Агрессия: причины, последствия и контроль [Текст] / Л. Берковиц. – СПб. : Прайм-ЕВРОЗНАК, 2001. – 516 с.
2. Егоров, В. К. Многоликая Россия: XX век [Текст] / В. К. Егоров. – М. : Воскресенье, 1998. – 440 с.
3. Залужный, А. Г. Экстремизм. Сущность и способы противодействия [Текст] / А. Г. Залужный // Современное право. – 2002. – № 12. – С. 123-128.
4. Кайуа, Р. Война и сакральное [Электронный ресурс] / Р. Кайуа // Миф и человек. Человек и сакральное. – М. : ОГИ, 2003. – С. 276-291. – Режим доступа: <http://ec-dejavu.net/v/Voina.html> (дата обращения: 18.01.2017).
5. Муминов, А. И. Религиозный экстремизм как угроза современному обществу: социально-философский анализ [Текст] : дис. ... канд. филос. наук / Муминов А. И. – М., 2007. – 173 с.
6. Тиллих, П. Динамика веры [Текст] / П. Тиллих // Избранное: Теология культуры. – М. : Юрист, 1995. – 479 с.

SUMMARY

METODOLOGY OF ONTOLOGICAL INVESTIGATION

Transcendence and its typology in Heidegger's project (J.O. Azarova)

Studying the concept of "transcendence" in Heidegger's philosophy, the author explains the specifics of its interpretation in the project of fundamental ontology. Unlike the classical historical and philosophical context (Aristotle, T. Aquinas, D. Scott, R. Descartes, I. Kant), Heidegger defines transcendence as an a priori condition for the existence of *Dasein*. On this basis, Heidegger is building his typology of transcendence. Distinguishing the four aspects of transcendence (ontical, ontological, fundamental-ontological, epistemological), Heidegger shows the role of transcendence in constituting the subject-object paradigm of thinking. Criticizing the traditional types of transcendence, Heidegger argues that only a fundamental-ontological type of transcendence is relevant to modern thinking. Studying the argument of Heidegger, the author of the article checks the "heuristic possibilities" of this project.

Ontological visualization: philosophy and mathematics (A.A. Romashenko)

The article deals with the issue of definition of the place of philosophy in the system of modern digital technologies on the example of application in philosophy of methods of mathematical visualization. Possible ways of visualization in science and philosophy are described. Historical and philosophical reconstruction of mathematical visualization on the example of Anaksimander and Platon's philosophy is carried out.

PHILOSOPHY AND SCIENCE ABOUT INVESTIGATION OF THE MAN'S PROBLEMS

From essence to existence (being) of person (V.A. Gert)

The use of the abstract concept of "subject" or the use of the concept of "I" in research can be the main problem of philosophy. With the help of concepts – "I" or "subject" – a person is deprived of ontological differences. As a result, the ascent from the abstract to the specific existence (being) of a person does not work, and it cannot happen, because changes in the person himself are not recorded in the ontologization of processes and they are rather attributed to the "subject" or "I".

The development of the co-being paradigm in the study of human individuality creates an existential perspective on solving methodological problems of philosophy. This was necessary for two reasons. The first is that consciousness, thinking cannot act as an independent structure of relationship with being. The second is that the unity of one person with another destroys the limitations of the individual person and provides him with the exit "beyond" his limits. Consciousness is not opposed to being, but enters as a structural component in co-being. The processes of interrelation of the main structural components within the integrity of an individual being as a co-being (co-knowledge, co-communication, co-feeling, co-action, co-behavior) generate similar properties among individuals.

Philosophical-anthropological problems of the fundamental question of philosophy – spirit

(I.A. Gamov)

The purpose of this philosophical research is to attempt to indicate the true meaning one of the archaic, basic and at the same time blurry concept of philosophy -"spirit".

The problem of determining the foundations of the spiritual essence of man in the philosophy of Socrates, Plato and early Christian sources and in modern time

(V.E. Ekshibarova, V.P. Fedjukin)

The article deals with the spiritual essence of man in classical ancient philosophy. Based on the dialogues of Plato, an analysis is made of the concepts of the soul, spirit, body of man in the times of Socrates. Parallels in Socratic and early Christian views on the spiritual essence of man are noted. For this, the early Christian sources, the work of the Apostle Paul, included in the canon of the New Testament, are analyzed. A comparative analysis of these concepts in ancient and early Christian sources is made, their comparison and comparative analysis are done, similarities and differences in the views of the classical ancient philosophers and thinkers of early Christianity are revealed. An attempt is also made to analyze the influence of these moral and ethical ideals on contemporary youth.

The phenomenon of pain: methodological foundations of research in medical sciences and philosophy

(V.S. Neveleva, I.R. Kamaliev)

The comparative analysis of methodological foundations of research the phenomenon of pain in medical sciences and the methodology for its

comprehension in modern philosophy have identified and executed by authors. The purpose of research is insufficiency of the conformities the complex existing foundations in medical sciences and conception of pain as inalienable part of fundamental phenomena of human existence, also for solving the problems of practical medicine. As the results of comparative analysis, phenomenon of pain should be studied integrally by medicine and philosophy sciences with the precedence application of phenomenological and philosophical-anthropological (including – existential-anthropological) approaches. The results of research can be need by experts in the philosophy, theoretical and practical medicine, biopolitics, psychology. The practical importance of research is feasibility of using its subject matter as philosophy curriculum for students of medical and scientific field of education. The originality of research is exposure the discrepancy between humanistic opinions in universal sense and concrete scientific humanism in medicine, which in conditions of technification the medicine becomes reduced and unilaterally connected with the opportunities of medicated or medical-technological influence on the suffering person. The research can be makes a contribution to the processes of humanization of scientific medicine.

PHENOMENOLOGY OF EVERYDAY LIFE

Contemporary person as a nomad of the 21st century: internet drift (R.V. Penner)

The subject of the article is a portrait of a modern nomad. The compilation of this portrait takes place by justifying the connection of the new nomad with the nomads of previous eras, identifying key features through correlation with the phenomena and artifacts of reality, which include the Internet and portable technology. Working with publications from the Scopus database confirmed the relevance of the problem: many authors from a wide range of branches of scientific knowledge refer to the term ‘nomad’ in the title, keywords or annotations of their works, but the term appears in these works as if by chance. This demonstrates the vagueness of the terminological (primarily semantic) boundaries of the nomad in the modern research space, and, therefore, indicates the need for a metadisciplinary study of the modern nomad. Such a meta-discipline can be philosophy.

Drawing a portrait of a contemporary nomad is possible only when the portraits of nomads from previous eras are visible and clear. Such epochs were conditionally called premodern, modern and postmodern. They identified seven types of nomads: a nomad, immanently in search of a resource base, a pilgrim driven by the providence, a non-locality tramp, an

esthete flanker, a enjoying tourist and a tourist driven by the search for a pleasant life.

Homo Mobiludens: phenomenology of playing and gaming postmodern practices

(L.A.Belyaeva, O.N. Novikova)

The article deals with the phenomenon Homo Ludens in the context of the axiological shift that occurred in postmodern culture. Examines the reasons and grounds enhance the game frame in the everyday life of modern man, which primarily relate to changes in the coordinates of a contemporary axiological worldview: pluralism of values, understanding of the world and being as the text, whose meaning is not apparent, his eclecticism, consumerism, dominance of computer culture. In the article it is proved that all of this leads to the gaming of human existence, clearly expressed desire for escapism and transgression.

The novelty of the article is also in support of the proposition that the era of postmodern gives birth to a new human player that represents Homo Mobiludens as a synthesis of Homo Ludens and Homo Mobilis, for whom the game becomes more than just "element of the culture" (I. Hejzinga), but way of being in the culture, while an element has the game gradually smoothes, it turns into quite a serious act, increasingly substitute life.

The play as a foresight and human being transgression

(L.A.Belyaeva, O.N. Novikova)

The axiological change in the culture of postmodernism gave rise to chaos and the uncertainty of human being. It contributed to the formation of a new status of the play as a foresight technology that shapes the future of man. In this situation the uncertainty of life strategies reveals itself in the creative diversity of possible scenarios. Consideration of the play as a special foresight technology has never been the subject of a special study in our literature. However, the axiological change in the culture of postmodern and the development of a new methodology of scientific cognition allow us to explore the play as a specific foresight technology from the positions of the system-synergetic and hermeneutical methodology. The interpretation of the play as a specific form of foresight leads us to an understanding of the play as a transgression of human being, a form of mastering the time of human existence, gives a new understanding of freedom in the context of playing practices. The results of the research give an opportunity to explain the genesis of innovative processes in the socio-cultural dynamics that generate the play industry and prospects of the genesis of a whole series of new professions.

Philosophical experience in the existential structures of commonness in the literal images of Azorin

(S.S. Boichuk)

The article examines the basic features of understanding of the philosophical experience in the works of the Spanish writer and essayist Azorin. The importance of everyday life (commonness) as a space of true human existence in the formation of the genuine philosophical existence is shown. Special attention is devoted to the reconstruction of Azorin's ideas about the disclosure of the existential authenticity of being and responsible philosophical self-standing in the truth through immersion in the «small» world of eternal repetition and natural slowness.

PHILOSOPHY AND SCIENCE IN INVESTIGATION OF SOCIAL

Mathematical foundation of social progress

(S.V. Anakhov)

The information and digital future of both Russia and the whole world community is considered in the light of the theory of social progress. Understanding of progress is given and its criteria are proved, proofs of compliance of technological development and social progress are presented. The mathematical principles that serve as prerequisites for the development of technology and social progress are grounded. The directions of development of mathematics as a science and technologies based on its development are discussed. The criticism of some aspects of the social progress theory is presented.

Foresight audit of control systems in aerospace engineering and humankind future

(M.R. Arpentjeva)

Space engineering is an intensively developing sphere of human activity. The tasks of managing this sphere include, as the most important, the functions of designing and forecasting the future, as well as evaluating the predicted achievements and successes required for implementation, as well as possible disruptions and problems in the aerospace industry and resources. The evaluation of these resources acts as foresight audit. Foresight audit is a comprehensive internal and external assessment of the dynamic and static capabilities of aerospace companies. Foresight audit includes assessment of economic, social, organizational, psychological ideological and other aspects of the functioning and development of aerospace enterprises. Leading aspects of foresight are aspects related to the study of the "human factor" of the current and predicted success of aerospace enterprises.

AXIOLOGICAL APPROACH IN SOCIO-HUMANITARIAN RESEARCH

Legal axiology: the rights of the soul and the spirit of human (S.I. Iventjev)

The article is devoted to the fourth and fifth generations of human rights, which enshrine and proclaim the legal values of the soul and the spirit of man.

Personal identity as a condition of tolerance in postmodern culture (O.A.Blinova)

The article is devoted to the phenomenon of tolerance in the conditions of postmodern culture. The changes taking place and their impact on the content of tolerance are analyzed. Globalization is called as the main factor changing the content of tolerance. The contradiction contained in the phenomenon of globalization: openness and migration is revealed. It is argued that in postmodern conditions it is impossible tolerance as a principle of universal behavior, whereby the responsibility for tolerant or non-tolerant behavior falls on the person. The personal identity allows to choice tolerance and its implementation. As a result, tolerance can be considered as a fundamental and binding principle of human behavior in society.

Value of reproductive culture: the unity of historical and logical approaches

(M.A. Belyaeva)

The author presented his vision of the structure of the reproductive culture, outlined her mental subsystems and appealed to its roots-archaic culture; the author made a brief overview of the historical dynamics of values the reproductive culture, identified four historical type of reproductive culture: archaic, agrarian, industrial, post-industrial (modern), and three bases on which they can be compared.

Axiological component of professional culture of consultant (M.A.Vorobyeva)

The article presents a system of values, the concept of values by M. Rokich. On the basis of the core values, various types of the consultant's center in his professional activities are considered, as well as the directions of development and formation of his competences. The purpose of the article is to present the axiological component of the consultant's professional consultative culture, to identify the components of culture and their content.

PHILOSOPHY AND EDUCATION

Education of the Future and Education for the Future

(S.V. Borisov)

The article reveals the main philosophical problems of education in the context of the synchrony of the basic ideas about the education of the past, present and future. The past is characterized through basic prejudices entrenched in the educational environment. The present is understood in the context of real (actual) education as an individual property of the person, the process of receiving by the person of this property and through the forms and methods of self-realization that the person considers for himself meaningful and valuable. The future of education is represented through the technologies that now dominate our daily lives. It is through these technologies that we open the way to real (actual) education.

Time, Thinking, and the Experience of Philosophy in School

(W.O. Kohan)

The 2016 PES Conference Call for Papers invited submissions on the theme of “philosophy of education in ‘the gap between past and future’.” The phrase comes from Hannah Arendt’s preface to *Between Past and Future* and “urges us to think carefully about the challenges of preparing young people for an unforeseen future in light of these fissures in time.” Arendt argues that the gap is opened up and sustained by “the act of thinking itself,” and in this vein, the Call for Papers seeks to make “this thinking public in the hopes of redirecting educational thinking, policy and practice.

Existential problems of modern education

(L.A.Belyaeva, N.N.Niyazbaeva)

Existential problems of modern education include: globalization in culture and education and the contradictions of modern socio-cultural situation; the contradictions of modern education and the problem of existential choice; definition of the meanings and values of modern education and preservation of the national identity.

Self-care practice in philosophy and education

(M.N. Dudina)

This article is devoted to the problem of the significance of the "self-care" practice, which has been widely known since antiquity and is still relevant to the modern socio-cultural situation and the culture of everyday life. The study of the nature, content and techniques of «care for the self» phenomenon in pedagogy and higher education is aimed at developing the

self-reflection of students of all ages. This article presents the results of empirical research of students.

The university in the postmodern situation

(M.A. Romashenko)

According to the name in article features of a modern situation in which there is a traditional university are described. The author pays attention to change of a role of the universities as centers of culture and suppliers of values. Much attention is paid to change of two traditional features of the university: monopolies for formation of intellectual elite and to definition of new strategy of obtaining knowledge.

PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGY

Vandal behavior of youth: existential-anthropological approach

(L.A. Belyaeva, O.V.Kruzhkova, I.V. Vorobyeva)

From the bases of existential anthropology and applied psychology, the authors argue that the underlying anthropological reasons of vandal behavior are not satisfy of basic requirements of the subject vandal behavior, particularly the requirement for self-actualization. The authors consider that vandalism is not productive, perverted form of self-realization, bringing the subject of vandal behavior compensation in the form of emotional release, behind the feelings of pleasure and satisfaction. Analyzing the performance of aggressiveness and hostility of 217 respondents the authors found that hostility is not peculiar only 1.5% of teenagers, more than half show average values on this scale, and about 37% of students have a high level of aggressiveness.

Destruktivness of religious extremism

(A.V. Romanov)

The article presents an analysis of the specifics and grounds of religious extremism. Extremism is seen as a form of instrumental aggression and obsessive-compulsive behavior. Three main paradigms of aggression are defined. In addition to social frustration factors, the following problems are analyzing among the grounds for religious extremism: the clash of paradigms of civilizational identity, the formation of state ideology, noogenetical neurosis, and the sacralisation of cruelty. The extremist act is also considered as a form of propaganda message, dramatic action, «asymmetric war». There are outlined a number of recommendations on prevention of religious extremism and opposition to youth radicalism. The article is intended for those interested in problems of religious security and extremism.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Юлия Олеговна Азарова – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры теоретической и практической философии, философский факультет, Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина, Харьков, Украина.

E-mail: azarova.yulia2017@gmail.com

Сергей Вадимович Анахов – кандидат физико-математических наук, доцент, заведующий кафедрой математических и естественнонаучных дисциплин, Российский государственный профессионально-педагогический университет, Екатеринбург.

E-mail: sergej.anahov@rsvpu.ru

Мариям Равильевна Арпентьева – доктор психологических наук, доцент, профессор кафедры психологии развития и образования, член-корреспондент Российской академии естествознания (РАЕ), Калужский государственный университет имени К. Э. Циолковского, Калуга.

E-mail: mariam_rav@mail.ru, arpentevamr@tksu.ru

Людмила Александровна Беляева – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии, социологии и культурологии, Уральский государственный педагогический университет, Екатеринбург.

E-mail: labelyaeva278@mail.ru

Мария Алексеевна Беляева – доктор культурологии, доцент, профессор кафедры социокультурного развития территории Екатеринбургской академии современного искусства, Екатеринбург.

E-mail: 2012marysia@mail.ru

Олеся Александровна Блинова – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры акмеологии и психологии среды, Уральский государственный педагогический университет, Екатеринбург.

E-mail: olesyablinova79@yandex.ru

Сергей Сергеевич Бойчук – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии, Луганский национальный университет имени Тараса Шевченко, Луганск, Украина.

E-mail: overbaring@mail.ru

Сергей Валентинович Борисов – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и культурологии, Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет; профессор кафедры философии, Южно-Уральский государственный университет (Национальный исследовательский университет), Челябинск.

E-mail: borisovsv69@mail.ru

Ирина Владимировна Воробьёва – кандидат психологических наук, доцент кафедры акмеологии и психологии среды, Уральский государственный педагогический университет, Екатеринбург.

E-mail: lorisha@mail.ru

Марина Анатольевна Воробьёва – кандидат психологических наук, доцент кафедры акмеологии и психологии среды, Уральский государственный педагогический университет, Екатеринбург.

E-mail: vorobyeva_marina@mail.ru

Игорь Александрович Гамов – аспирант Челябинского государственного гуманитарно-педагогического университета, Челябинск.

Валерий Александрович Герт – доктор философских наук, профессор кафедры философии, социологии и культурологии, Уральский государственный педагогический университет, Екатеринбург.

E-mail: valeragert@gmail.com

Маргарита Николаевна Дудина – доктор педагогических наук, профессор, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина.

E-mail: mndudina@yandex.ru

Ольга Владимировна Екшибарова – магистрант по направлению подготовки «Философия», Алтайский государственный университет, Барнаул.

Сергей Иванович Ивентьев – юрисконсульт ООО «Юридическая Компания «Юмарк», Казань, Татарстан.

E-mail: sergei-zsk@mail.ru

Ирина Ринатовна Камалиева – кандидат философских наук, директор Научно-исследовательского центра «Антровита», Челябинск.

E-mail: antropvita@ya.ru

Уолтер Омар Кохан (Walter Omar Kohan) – PhD. in Philos., профессор, Федеральный университет Рио-де-Жанейро, Av. Pedro Calmon, 550 – Cidade Universitária, Rio de Janeiro – RJ, 21941-901, Бразилия.

E-mail: wokohan@gmail.com

Ольга Владимировна Кружкова – кандидат психологических наук, доцент, зав. кафедрой акмеологии и психологии среды, Уральский государственный педагогический университет, Екатеринбург.

E-mail: galiat1@yandex.ru

Вера Сергеевна Невелева – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философских наук, Челябинский государственный институт культуры, Челябинск.

E-mail: kaf-fil@chgaki.ru

Наталья Николаевна Ниязбаева – кандидат педагогических наук, доцент, Костанайский государственный университет им. А. Байтурсынова, Костанай, Казахстан.

E-mail: niyaz_nn@mail.ru

Оксана Николаевна Новикова – кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой социально-гуманитарных дисциплин, Уральский государственный лесотехнический университет, Екатеринбург.

E-mail: oksnovi@mail.ru

Регина Владимировна Пеннер – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии, Южно-Уральский государственный университет (Национальный исследовательский университет), Челябинск.

E-mail: penner.g.v@gmail.com

Андрей Владимирович Романов – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии, Уральский государственный экономический университет, Екатеринбург.

Александр Александрович Ромащенко – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю. А., Саратов.

Мария Александровна Ромащенко – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю.А., Саратов.

Виктор Петрович Федюкин – доктор философских наук, профессор, Алтайский государственный университет, Барнаул.

Научное издание

**Философия и наука:
методология научного поиска**

Научный редактор Л.А.Беляева

Гарнитура «Times New Roman».
Усл. печ. л. 16,6. Уч.-изд. л. 14,3.
Тираж 500. Заказ

Оригинал-макет отпечатан
ИП Харламова О.Д. ОГРНИП 313665819100032.
620028, Екатеринбург, ул. Татищева, 53, офис 3.
E-mail: strike-olga@yandex.ru