

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«КАЗАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ»
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ**

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ

2-Я ВСЕРОССИЙСКАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

ДОКЛАДЫ

**Казань
КГТУ
2010**

Оглавление

<i>Курашов В. И.</i> Концепция антропологической соразмерности.....	5
<i>Алмаев Г. Н</i> Человек до школы и его значение для государства (к вопросу о непрерывности образования).....	25
<i>Артюхович Ю. В.</i> «Средний» россиянин и Отечество: нарушение антропологической соразмерности....	32
<i>Булатова Д. С.</i> «Антропологическая соразмерность» как основа культурологической экспертизы.....	38
<i>Веткасова Н. В.</i> Становление личностного начала: от средневековья к Реформации.....	45
<i>Воронина Н. И.</i> Антропологическое видение Саранска.....	51
<i>Галанова Г. Э.</i> Динамика становления «этики перехода»: к вопросу об антропомерности феномена эстетизации частной жизни.....	59
<i>Ганжара О. А.</i> Человек и его окрестности: визуальная семиотизация человека в пространстве города....	67
<i>Дерябина Н. А.</i> Коммуникативный дискурс и проблема антропологической языковой соразмерности....	72
<i>Дудина М. Н.</i> Антропологическая соразмерность как критерий воспитания.....	79
<i>Елхова О. И.</i> Множественность идентичности в виртуальной коммуникации.....	85
<i>Журавлева Т. М.</i> «Театр ситуаций» в атмосфере экзистенциального вакуума.....	92
<i>Зеткина И. А.</i> Формирование национального лидера в условиях традиционной культуры (на примере просветителей Поволжья).....	97
<i>Исхаков Р. Л.</i> Проблема понимания духа, духовного и духовности в экологии человека.....	108
<i>Коломейцева Т. С.</i> Проблема антропологической соразмерности “конкретности бога и человека” у И.А. Ильина.....	114
<i>Краснова И. Г.</i> Современные студенты в поисках антропологической соразмерности (из студенческих сочинений).....	120
<i>Краснова И. Г.</i> О понятии «Антропологическая соразмерность»	127
<i>Курбатова Л. В.</i> Диалог как событие.....	131
<i>Курлович П. Н.</i> Тимоти Инголд в англо-американской антропологии пространства.....	137
<i>Лалетина А. Ф.</i> Анализ лексики современных анимационных фильмов.....	143
<i>Малкова О. П.</i> Антропологические аспекты изучения творчества И.И.Машкова.....	147
<i>Марков Б. В.</i> Человек и дом.....	154
<i>Мельник Н. Б., Жлудова И. Ю.</i> Педагогическая фасилитация как воплощение принципа антропологической соразмерности в педагогическом процессе.....	173

<i>Меньчиков Г. П.</i> Неоклассическая философия почему у человечества есть перспектива.....	180
<i>Миронов В. И.</i> Проблема антропологической соразмерности в религиозной (православной) педагогике.....	184
<i>Морозов В. В.</i> Образ жизни современного человека (культурологический аспект).....	191
<i>Мустафин Н. К.</i> Концепция антропной соотнесенности: возможность и необходимость мировоззренческой «реабилитации» язычества.....	195
<i>Нуруллин Р. А.</i> Антропологическая несоразмерность как фактор выхода к интеллектуальной соразмерности.....	200
<i>Овчинников А. В.</i> «Шизоидное государство» как социополитическое пространство существования человека.....	211
<i>Разногорский Я. Я.</i> Антропокосмоситуационика.....	216
<i>Румянцева М. Г.</i> Человекомерность мифа.....	218
<i>Серов Н. В.</i> Хроматические образы соразмерности.....	223
<i>Синцов Е. В.</i> Человек и быт в художественно-философском осмыслении Пушкина («Евгений Онегин»).....	233
<i>Синцова С. В.</i> Гендерная проблематика в произведениях Н.В. Гоголя (художественные аспекты)	239
<i>Сиразеева Т. Т.</i> Антропологическая соразмерность в разных культурах.....	245
<i>Ситнова И. В.</i> Доверие как российский феномен.....	250
<i>Служивцев В. В.</i> О проблеме определения «места» художника в современной культуре.....	255
<i>Смирнова Т. В.</i> Проблема соотношения религиозного и светского измерений в человеке.....	260
<i>Солодухо Н. М.</i> Мужество быть и соизмерять.....	267
<i>Титова Т. А.</i> Антропоморфизм в научном познании.....	271
<i>Уланов В. П.</i> Основы соразмерности человека и среды	278
<i>Фертикова Н. С.</i> Антропоэкологическая соразмерность как цель воспитания.....	285
<i>Ханустаранова Ю. А.</i> Методы управления персоналом в системе современного инновационного менеджмента – антропологический аспект.....	290
<i>Хисматуллина Ю. Р.</i> Общие принципы периодичности жизни: от одноклеточных до человека.....	296
<i>Цветков Е. А.</i> Дом – символ Храма.....	300
<i>Чернышева А. В.</i> Личность и индивидуальность как основа философии истории и философии культуры М.О.Гершензона.....	306
<i>Шайхутдинова Р. В.</i> Новый образ преподавателя ВУЗа.....	312

Сборник содержит тексты докладов, представленные на 2-ую Всероссийскую научную конференцию «Антропологическая соразмерность», проведенную кафедрой философии Казанского Государственного технологического университета 12–13 марта 2010 г.

Основная идея, связывающая представленные на конференцию материалы, заключается в осмыслении антропологической соразмерности начиная с мифа как наиболее ранней формы осмысления действительности до современных философских и научных представлений. Антропологическая соразмерность – широкое поле мультидисциплинарных исследований.

Сборник предназначен для преподавателей и учащихся вузов, а также для широкого круга читателей, интересующихся вопросами философии.

Материалы представлены в авторской редакции.

© Казанский государственный технологический университет, 2010

КОНЦЕПЦИЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ

Курашов Владимир Игнатьевич

Осмысление деревянной архитектуры, особенно деревянного жилища, привело меня к предмету комплексных исследований (естественнонаучных, технических, социально-гуманитарных и, конечно, философских), который можно назвать *антропологической соразмерностью*. Речь идет о соразмерности человеку, или о приемлемости того, что связано с жизнью тела, души, с творческим, интеллектуальным и духовным началами. Уверен, что антропологическая соразмерность – широкое поле мультидисциплинарных исследований.

Жилище

В качестве примера для пояснения идеи антропологической соразмерности возьму деревянное жилище России. Речь здесь, конечно, пойдет о хорошем жилье — срубе, а не о землянках. Архитектура – вид искусства, целью которого является создание материального мира, отвечающего утилитарным, эстетическим, душевным и духовным потребностям человека. Словом, это средство и способ существования, среда реализации человеческих взаимоотношений. Архитектура являет нечто близкое духу народа в конкретное время и в конкретном месте. Архитектура может, конечно, являть и самодурство, власть и/или деньги имущих, но не о том здесь речь. Выбор архитектурных решений коренится в жизнеполагающем понятии «жилье». Выбор типа жилья несет в себе смысл ценностных ориентаций людей: понимание прекрасного и безобразного, жизнеутверждающего и угнетающего, свободы (в том числе пространственной и творческой) и закрепощенности. Все это в целом вмещается в понятие «экология человека» (здесь «экология» берется в буквальном, этимологическом смысле как «учение о жилище»). Можно сказать, что «архитектура жилища» — это понятие, имеющее смысл не только технический, исторический, искусствоведческий, культурологический, этнокультурный, но и философский, метафизический. Все эти подходы можно совместить в ключе понятия «антропологическая соразмерность». Деревянная

архитектура России с разнообразной резьбой и растительным окружением — уникальное эстетическое явление культуры. В ней в гармонической целостности живет красота природная и рукотворная, которую в каменножелезобетонной архитектуре 20–21 веков вытеснил голый эстетизм в формах, характеризующихся такими понятиями, как «прагматизм», «утилитаризм», «конструктивизм», «функционализм» и т. п.

Язычество — это многобожие, поклонение кумирам и культ силы. Мы, к сожалению, видим в нашей жизни возрождение язычества, в том числе в явлениях архитектуры. Так невольно обращает на себя внимание возрождение языческого культа фаллоса. В частности, это проявляется в проектировании и строительстве небоскребов в городах, где таковое строительство нарушает историко-архитектурный облик и где можно найти место для больших бизнес- и административных сооружений — либо невысоких в центральной части, либо высоких на периферии. Причем здесь речь идет не о Нью-Йорке, где строительство небоскребов было связано преимущественно с экономическими соображениями, а, кроме того, в этом городе Нового Света не стоял остро вопрос об искажении его историко-архитектурного облика города.

Дом, изба, избышка на курьих ножках, избышка лубяная (как противоположность избышки ледяной) и, наконец, домовина (гроб) — эти «древесные» понятия выступают как архетипы народного сознания, сформировавшегося в таком своеобразном природном месте, как Россия. Лес и его умирание, деревянная постройка и ее ветшание — явления цикличности природы, становления и разрушения, с которыми человек органично сочетается, с одной стороны, и противостоит им, создавая извечно прекрасное — с другой. Особый тип деревянного строения — баня, которая была неотъемлемой частью российской жизни, обычно у каждой семьи в селах и деревнях — своя.

Как человек видит мир, так он и строит свое жилище и организует пространство вокруг него. Здесь достаточно знать принцип организации жилища, например, в Японии, и сравнить его с деревянным жилищем в России, тогда становится понятным, что жилище выражает мировоззрение народа и его ментальность. Дерево, уникальный природный строительный материал, легко обрабатывается, относительно долговечно. В доме, построенном из дерева, летом прохладно, зимой тепло. Дерево не выделяет вредных веществ, поэтому в деревянных домах легко дышится, и, говорят, его хозяева меньше болеют. Таким образом, дерево не просто совместимо с человеческим

существованием, а благоприятно для него. Мир деревянной архитектуры оказался миром вне господствующей «железнодорожной» цивилизации. Но он остается наиболее естественной для тела и психологически благоприятной средой обитания человека. Помимо уже сказанного, оснований для такого утверждения много.

Хорошо организованное печное отопление деревянного сруба – это идеальный кондиционер. Из трубы вместе с дымом выходит прогретый воздух, который непрерывно вытягивается из жилых помещений (печь работает как своеобразный насос). При этом через щели в окнах в помещение взамен «старого» воздуха, обедненного кислородом и содержащего различные испарения, затягивается свежий холодный воздух. Кто жил в хорошем срубе, знает это по ощущениям особого телесно-душевного комфорта. Помимо описанного физического комфорта, печное отопление – это и треск полыхающих в печи дров, и чарующие красные блики пламени, и таинственно-успокаивающее мерцание углей, и вой ветра в трубе, когда в ночном теплом уюте лежишь в постели. Это то, что нужно человеку для благоприятной телесно-душевной жизни, что почти ушло и вытеснено бетонными стенами и плоскими прагматическими «истинами». Деревянный сруб таит в себе архетип российской ментальности, не станет его – исчезнет нечто своеобразное и родное из жизни наших соотечественников.

Пространство российской деревянной архитектуры органично сочетает идею частной жизни и жизни в общении («в миру»). Если вы проживаете в двухэтажном срубе, в случае пожара (не дай Бог!) вы прыгаете из окна на траву или снег и, будучи живы, печалитесь о потере имущества. А при пожаре в железобетонной башне (увы, таких событий немало) вы прыгаете с 10-го, 16-го, 122-го этажа, а переживают потерю человека уже ваши близкие и очевидцы. Одно-двух этажные здания, деревянный сруб с резными наличниками, карнизами, полотенцами; с яблонями, вишнями, рябиной и черемухой вокруг, – это то, что нужно человеку. Дом-башня – это то, что нужно капиталу для экономии средств на строительство в центральной (конечно, с потесненными историко-архитектурными ценностями) зоне городов. Словом, небольшой дом соразмерен человеку, а многоэтажная башня соразмерна не человеку, а экономике.

Душевно-духовные потребности человека и наилучшие условия обитания его тела плохо совместимы со страстью обладания большими вещами и большими денежными средствами. Многие современные предметы жилища изготовлены из синтетических

полимерных материалов или их содержат: мебель, покрытия для полов, стен, лаки и краски. Для любого полимера применимо понятие «молекулярно-массовое распределение», т.е. в любом полимере неизбежно (а при воздействии света, температуры и кислорода в повышенном количестве) содержатся летучие низкомолекулярные фракции. Они присутствуют в атмосфере жилища, приводя к аллергии и производным заболеваниям: астме, риниту, конъюнктивиту, к раку легких (краски и лаки выделяют много бензола, синтетические клеящие вещества – толуол, ДСП, формальдегид, линолеум, фенол, моющиеся обои . стирол, и т. д. и т. п.). В традиционном деревянном жилище (сруб, известковая штукатурка, меловая побелка) всего этого просто нет!

Недавно, перечитывая сборник российских поэтов Серебряного века, я отметил: какими бы разными они ни были и о чем бы ни писали, во многих стихотворениях представлены образы вечера и ночи, березы, ароматной черемухи, шума ветра и дождя. Вот строки из сонета Ин.Анненского «Ноябрь»:

Как тускло пурпурное пламя,
Как мертвы желтые утра!
Как сеть ветвей в оконной раме
Все та ж сегодня, что вчера...

В тумане солнце, как в неволе
Скорей бы сани, сумрак, поле,
Следить круженье облаков
Да, упиваясь медным свистом,
В безбрежной зыбкости снегов
Скользить по линиям волнистым...

В каменно-железобетонной высотке мы не увидим «сеть ветвей в оконной раме», не услышим шелеста листвы и постукивания веток о стекло. Такое жилье более или менее удобно для тела, но оно – не лучшее обиталище для души.

Общеизвестно, что человек часто понимает, что был в какую-то пору своей жизни счастлив. Здесь хочу сказать еще и то, что порой человек считает себя вполне счастливым, будучи глубоко несчастлив – это и неосознаваемое моральное падение

(жизнь в нравственных сумерках без божественного света), и довольство некими суррогатами жизни в силу незнания жизни в ее подлинной природной красоте.

Общее, особенное и единичное в антропологической соразмерности

Антропологическая соразмерность не для всех конкретных составляющих универсальна (т.е. приемлема для всех людей), прежде всего она универсальна как концепция. Можно выделить и общечеловеческие, т.е. универсальные, нормы антропологической соразмерности (например, высота жилища не более 2-х этажей), и национально-географические (например, украинец съест без риска заболеть больше сала, чем русский), и групповые, и сугубо индивидуальные (это многие нюансы предпочтительности в организации жилища, в формах одежды, в питании, в жанрах и направлениях искусства и т. д.).

Приведу характерный и весьма показательный пример национально-географической особенности антропологической соразмерности в питании. Мой близкий знакомый пригласил для строительства сруба жителей соседней Республики Марий Эл. Желая их угостить получше, он купил в супермаркете салаты с креветками, кальмарами, копченую курицу. Плотники поинтересовались содержимым необычных кушаний, затем отказались от них: мы не станем это есть, мы не морские жители, а лесные. Курицу же попробовали и сказали: это не курица. И ели они кашу, огурцы и тушеную говядину, произведенную в родной республике. Важно, что эти деревенские жители естественным образом высказали нормы антропологической соразмерности в отношении к питанию, ведь им нужны силы и здоровье, чтобы жить и работать, а экзотические вкусовые удовольствия — удел пресыщенных гурманов.

Теперь продолжу обоснование значимости концепции антропологической соразмерности в других сферах человеческого существования в предельно краткой форме.

Время, скорости и темп жизни

На что уходит наше время? Все больше и больше людей постоянно занято чем-то, но это «что-то» не личные отношения, не душевные беседы, не созерцание людей и природы. Это «что-то» есть цель *Homo vulgaris*, в которого «в процессе труда» превратился *Homo sapiens*, *Homo moralis*. Николай Васильевич Гоголь в одном из последних, итоговых произведений «Размышления о божественной литургии» пишет: «...

терния трудов и забот века, терния обольщений, бесчисленные обаяния светской умерщвляющей жизни с ее обманчивыми удобствами заглушают едва поднявшиеся всходы – и семя остается без плода».

«На этой неделе я занят, созвонимся на следующей», – вот обычная реплика. Чем же этот «Я» занят? Ясно, чем – уходом (если не бегством) от настоящего в суетное существование «без слез, без жизни, без любви», без дружеского общения.

Скорости передвижения людей самолетом не позволяют им адаптироваться ни телесно (приспособиться к иному климату, растительности, продуктам питания), ни психологически (настроиться на иное социокультурное окружение). Вспомним, что люди жили согласно природным циклам, от восхода до заката. Каждый знает по себе, как благотворно действует на душевное состояние пламя свечи или мерцающие угли в печи. Электролампочка же не вызывает каких-либо особы благоприятных состояний, а «бушующий» экран телевизора забивает в человеке человеческое. Интернет выбросил наших детей в поглощающий их бессонный мир, агрессивный для души и интеллекта.

Суета и пошлость – родные сестры. Здесь и открытки с готовым поздравительным текстом, и праздничные СМС, сочиненные операторами мобильной связи и пересылаемые всеми всем. Словом, нормы этики становятся обузой для современного человека. А это означает ни что иное, как то, что человеческое, т. е. неформализованное, отношение человека к человеку становится обузой. Показательный пример – поздравления с новым 2010 годом, которые я получил, состоялись до 12 часов, до наступления Нового года. Отзвонились и освободились. Раньше же поздравления были именно *с новым годом*, т.е. после 12 часов.

Дружеская беседа, любовь и нечто иное

Сейчас соразмерный нам человек-собеседник (чай вдвоем) вытесняется холодным экраном телевизора или компьютера. Нет ощущения живого человека рядом, нет тактильного общения (особенно необходимого для телесно-душевного здоровья детей), нет встречи взглядов... И это верно не только для одиноких людей, но и для семей. Любовь покидает современную цивилизацию вместе с выветривающейся красотой отношений. Вот стихи В. Тушновой, написанные в середине прошлого века:

И живешь-то ты близко,
Почти что бок о бок,

В одной из железобетонных коробок,
А солнца не видим,
А ветром не дышим,
А писем любовных друг другу не пишем...

Светлые радости детства

Детские парки превратились в места острых ощущений: монстры в потемках, закладывающий уши звук, сверкание неоновых вспышек и пронизывающие лазерные лучи. Вспоминаю совсем другое – хорошее. Старинный парк в Казани, называвшийся с позапрошлого века «Русская Швейцария». Лето, ветерок, говор людей, пение птиц, умиротворяющий шелест листьев... На лужайке, поросшей полевой травой (не стриженный газон) устроена круговая железная дорога. Маленький паровозик с маленькими скрипучими вагончиками. Дети покупают билетки в дощатой будочке и передают их вежливому небольшому человеку. Рассаживаются по вагончикам, поезд отправляется в путь по кругу, а дети машут родителям. Вокруг зелено, запах чуть пожухлой травы. Мизерная цена и, конечно, никакой рентабельности в коммерческом смысле. Это было по-человечески. Это было хорошо не только для ушедшего века, это хорошо для детей и родителей во все времена.

В последние годы мир детства стал наполняться образами динозавров: в кино, книгах, игрушках. Показательно, что 20, 30, 40 лет назад такого «нашествия» динозавров не было, хотя о динозаврах и взрослые, и дети также знали. Динозавры, вошедшие в мир современных детей, призваны, видимо, культивировать приятие несоразмерных человеку колоссов современной потребительской культуры.

Места проживания, отдыха и здоровье

Куда мы едем отдыхать? Туда, где резко другой климат, микрофлора, продукты питания. Что мы получаем? Удар по иммунной системе и соответственно по здоровью. Среди моих знакомых были люди, которые скончались вскоре после прекрасного отдыха в жарких странах. Человек районирован через приспособление его предков к конкретной географической, климатической, трофической (пищевой) среде обитания. Космополитизм, конечно, хуже для человека, чем просветленный (не националистический) патриотизм («где родился – там и пригодился»).

Тютчев, переживая утрату любимой (Елены Александровны Денисьевой – его

неофициальной жены), уехал за границу и вскоре, в декабре 1864 г. писал на родину А.И. Георгиевскому из Ниццы: «О, я страшно ошибся, отправившись за границу. Нет, если бы Божьему промыслу угодно было, после этого страшного удара, спасти меня, он взял бы меня и увез в Москву. В Москве только, в этой родственной среде я мог бы кое-как выстрадать свое горе. Здешним же моим пребыванием, при этой обстановке, при этих условиях я просто вогнал болезнь внутрь организма и сделал ее неизлечимой» [Литературное наследство. Т. 97. Федор Иванович Тютчев. Кн.1. М, 1988, С. 385].

Жизнь в родном культурном окружении – язык, песни и танцы, кушанья и напитки, народные герои и святые места, «дым отечества». Кто-то может жить вне всего этого, но это пресная жизнь без того жизнеутверждающего и прекрасного, что дает хотя бы один только фольклор. На концерте хора им. Митрофана Пятницкого такой человек увидит только хореографическое мастерство и услышит лишь профессиональное хоровое пение, но не сможет почувствовать самого важного – как в целостном представлении дышит и живет вся Россия.

О продолжительности жизни

Обычное заблуждение людей выражается в словах: Жизнь коротка! Это не так. Жизнь человека — это не мгновение, как иногда считают, ориентируясь на возраст Вселенной, но она и не приближается к бесконечности, даже если сравнивать ее с продолжительностью жизни бабочки. Жизнь имеет отношение к физическому времени только на физиологическом, телесном уровне. Люди часто охают и ахают, что жизнь коротка, но мерой для оценки продолжительности существования чего-либо, в том числе и человека, является продолжительность человеческой жизни. Об этом лучше всего сказал Шопенгауэр: «Человеческую жизнь нельзя, в сущности, назвать ни длинной, ни короткой, так как, в сущности, она именно и служит масштабом, которым мы измеряем все остальные сроки» [Шопенгауэр, 1990, с.151] . Если даже продолжительность жизни можно будет увеличить, то в принципе ничего не изменится, как не изменится и наше отношение к скоротечности жизни и к смерти. «Аптека не прибавит века» – такова русская пословица.

Условие и причина долголетия – почтение и любовь к родителям согласно одной из *Десяти заповедей*, данных Богом: «Почитай отца твоего и мать твою, [чтобы тебе было хорошо и] чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе»

[Исх. 20, 12].

Можно заметить, что молодость заканчивается тогда, когда начинаешь постоянно чувствовать ход времени. Что же принципиально отличает молодость от старости? Неизменный признак молодости – это не здоровье и силы (старый может быть здоровее и сильнее), не эротизм и влюбчивость (старый может быть таким же) и даже не то, что подразумевается в словах «вся жизнь впереди» (во-первых, она у всех без исключения живых людей впереди, а во-вторых, никто не знает, сколько времени ему отведено). У молодых людей практически отсутствует страх потерять достигнутое и ярко выражена надежда на лучшее, часто вплоть до веры в то, что самые лучшие мечты сбудутся.

Люди предпочитают здравицы, относящиеся к телесному здоровью. Иисусом, сыном Сираховым, сказано, что нужно помнить о смерти, чтобы быть безгрешным: «Во всех делах твоих помни о конце твоём, и вовек не согрешишь» [Сир. 7,29]. А вот слова Иоанна Кронштадского: «О, если бы мы помнили постоянно недремлющее и незабвенное Око Судии Праведного! Мы не стали бы так усердно награждать себя здесь за все, как будто бы для того, чтобы в будущей жизни не осталось за что наградить нас.... [Иоанн, с.142–143]. Жить долго, но несправедливой жизнью – к чему это! В русской народной пословице сказывается: «Молод – перебесится, стар – не переменится», а в другой: «Мир в суетах, человек во грехах».

При этом надо заметить, что и с физиологической точки зрения мало перспектив для увеличения продолжительности жизни. Тысячи рекомендаций разработаны и тысячи книг с этими рекомендациями изданы о том, как сохранить, и даже преумножить здоровье, но все люди «благополучно» проживают свои годы не без болезней и все без исключения умирают. Помимо здоровья, как видно, включаются и «биологические часы», поскольку и достаточно здоровые пожилые люди умирают в 70–90 лет. «Биологические часы», видимо, заведены на срок деторождения и воспитания детей до возраста самостоятельного существования плюс некоторый запас (кошки, например, физиологически мало отличаются от человека, но живут они в среднем 10–15 лет даже в комфортных условиях).

Как сказано: «Дней лет наших – семьдесят лет, а при большей крепости – восемьдесят лет; и самая лучшая пора их – труд и болезнь, ибо проходят быстро, и мы летим» [Пс. 89,10].

Возраст – это не годы жизни, а приговор самому себе. Главное же в том, что душевное и духовное здоровье в отличие от физического (телесного) здоровья не находятся в сильной связи с физическим возрастом человека.

*Как ни тяжел последний час, –
Та непонятная для нас
Истома смертного страданья, –
Но для души еще страшней
Следить, как вымирают в ней
Все лучшие воспоминанья...*

Ф.Тютчев

Супермегаполис Москва и проблема москвоцентризма

Я родился в Казани в 1951 году и живу здесь всю свою жизнь. За это время город преобразовался из полиса в мегаполис. Конечно, четких критериев мегаполиса нет, но я могу сформулировать субъективный, а значит – антропологический, критерий.

Когда Казань была полисом (до 90-х гг.), я ее чувствовал «до самых до окраин»: знал все замечательные проходящие и грядущие события, праздники и гулянья, театральные премьеры, гастроли известных певцов, музыкальных исполнителей, театральных коллективов, фольклорных ансамблей. Более того – все это можно было физически посетить – вот и вполне приличный критерий! В мегаполисе все перечисленное для одного человека невозможно, он многого не знает и не может принять участие во всех значимых событиях. По моим ощущениям, человек мегаполиса все же предпринимает драматические попытки принять участие во всех значимых событиях, но в супермегаполисах все жители осознают невозможность реализации таких попыток, и таким образом человек в супермегаполисах даже в своих стремлениях, не говоря уже о реальности, не является *горожанином* (человеком, живущим жизнью всего города). Поэтому в супермегаполисе человек атомизируется, капсулируется и находится в состоянии постоянной самообороны от того многого и недоступного, благоприятного и агрессивного, что его окружает.

Наиболее положительная особенность мегаполиса и супермегаполиса – там *относительно* легко устроиться на работу. Просто говоря, представителю многих

профессий найти работу легче в супермегаполисе, нежели в мегаполисе (а в мегаполисе легче, нежели в полисе; в полисе, нежели в поселке). Здесь помимо фактора очевидного увеличения разнообразия сфер деятельности по возрастанию от поселка к супермегаполису, необходимо учитывать и то, что в поселке обычно один-два доминирующих клана (как правило, с административных ресурсом), в городе же (полисе) – значительно больше противоборствующих, конкурирующих, независимых друг от друга кланов и корпораций, поэтому человеку «без роду-племени» тем легче найти работу, чем больше город. Указанные возможности в мегаполисе на порядок лучше, в супермегаполисе – еще лучше, причем в последнем, в силу жесткости жизни, силен прагматизм (внеклановый, внеродственный, внекорпоративный) и потому реализуется ситуация, когда все достоинства человека в чести. Подтверждаю эту мысль своим личным опытом: я знаю молодых людей, которые не могли найти работу в Казани или были вытеснены с нее, но быстро находили работу по профессии в Москве, причем с достойным статусом и высокой зарплатой.

Прошу учесть, что сказанное – не исповедь закомплексованного провинциала, я сам получил в жизни от Москвы и ее обитателей много хорошего.

Проблема «москвоцентризма» есть и ее надо анализировать со всех точек зрения: политической, экономической, социологической и психологической, демографической и, конечно, культурологической и философской. Подчеркну – здесь имеются в виду не естественные особенности столичных жителей (с неизбежными преимуществами и специфическими стрессами), а столичный эгоизм, выражающийся в гиперпреимуществах по качеству жизни в различных материально-экономических и социальных сферах жизни.

Первый вопрос, близкий нам, ученым, – это вопрос, который можно поставить так: «Российская или только московская академия наук?» Так, например, в секции философии РАН одни москвичи! А что, в других городах и весях: Санкт-Петербурге, Ростове-на-Дону, Саратове, Самаре, Казани, Нижнем Новгороде, Томске – нет ни одного достойного философа хотя бы уровня член-корреспондента РАН?!

Учреждение преимуществ российских столиц мы находим во все времена и во всех областях жизни. При царе Петре I вне Петербурга не разрешалось каменное домостроительство, а в бывшем СССР вне Москвы не разрешалось (по словам знакомых

архитекторов) строительство жилых домов улучшенной планировки и из хорошего кирпича.

Примеров «столичного эгоизма» много, например, в 1747 году был издан Сенатский указ: уничтожить все хрустальные, стекольные и железные заводы на расстоянии до 200 верст от Москвы (указ представлен в музее города Гусь-Хрустальный). Издавна бережем первопрестольную Москву!

Средняя зарплата работников разных профессий порой *в разы* превышает зарплату коллег в провинции, в то время как стоимость жизни в столице не настолько выше.

При этом, говоря об образовании и науке, хочется упомянуть о феномене выдающихся в научном и образовательном отношениях провинциальных университетов. Почти в каждой стране есть провинциальные университеты, которые по научно-образовательному уровню имеют по ряду направлений мировое значение. В России это, например, Казанский, Саратовский, Томский университеты, в США – Чикагский университет. В Древней Греции центрами философской мысли стали провинциальные регионы — милетская школа в Малой Азии (Ионии), элейская школа и школа Пифагора в Южной Италии. Феномен центров провинциальной науки не исследован. Думаю, одна из причин прорывов к новому знанию в провинциях кроется в малом числе (по сравнению со столицами) авторитетов «местного значения». В этом контексте «авторитеты местного значения» — люди именитые для своего времени и места и незначительные для вечности.

Надо сказать, что проблемы региональной науки и москвоцентризма сейчас все чаще обсуждаются в печати (см., например, [Болдырев, 2004; Селиванов, 2004]).

Живучесть принципа талиона, или проблема соотношения норм законодательства и принципов морали

Талион (*talio, talionis* лат.) – возмездие, или принцип равновеликого возмездия, возникший в древности. В точном смысле – это наказание, соответствующее причиненному вреду: «око за око, зуб за зуб». В общечеловеческой этике, с возникновением христианства и под его влиянием на всю западную культуру, установился (но не институализировался) иной принцип – принцип прощения, милости, любви ко всем людям, даже врагам. В принципе это верно, так как месть порождает месть и так далее, в дурной бесконечности.

В современном уголовном законодательстве практически всех стран принцип Талиона живет и здравствует, пусть не в буквальном смысле «око за око», но в главном: зло за зло. Иной раз даже при небольшой провинности с точки зрения морали, например, при непреднамеренном нанесении легких телесных повреждений, человек может быть наказан не только административно, но и уголовно.

Почему так? Почему государство не столь милостиво и великодушно, как это есть в межличностной христианской этике? Конечно, есть какие-то формы условного наказания, учет смягчающих обстоятельств, но это не меняет сути дела.

Уголовное наказание – это мера государственного принуждения, выражающаяся в ограничении прав и свобод человека. Исторически первой является теория, согласно которой наказание выступает возмездием за совершенное преступление. Более поздние теории акцентируют внимание на утилитарной роли наказания как выражения государственной воли в форме инструмента устрашения.

Понятие справедливости является этической категорией, в которой отражаются общественные представления о соотношении добра и зла, деяние и воздаяние за него, однако содержание справедливости в праве имеет свою специфику и отражает соответствие между правами и обязанностями человека, их объемом, а также их взаимозависимость. Именно потому наказание выступает в качестве кары за содеянное, размер и содержание которой зависят от тяжести совершенного деяния. Хотя уголовно наказуемые общественно опасные деяния и являются самыми серьезными и грубыми нарушениями социальной справедливости, все же человек, совершивший, например, кражу, не может быть наказан одинаково с убийцей. Нарушение соотношения степени преступления и меры наказания – применение уголовной репрессии не соразмерно степени и характеру общественной опасности совершенного преступления и особенностями личности виновного – будет нарушать социальную справедливость.

Человек-кочевник в далеком прошлом и в настоящем

Человек стал кочевником вновь. Но современный кочевник теряет связь с племенем, родственниками – он кочует чаще один, порой с семьей, но всегда в отрыве от родной культурной среды. Современные кочевники, или «номады» (*nomados* – древнегреческое название кочевников, актуализированное в постмодернизме), в отличие от древних не созерцают и не возвышаются до звездного неба над собой (что привело к познанию Бога

Единог), а бегут «безумно» по твердому покрытию цивилизации в соответствии с программами транснациональных корпораций (ТНК). Древний кочевник был ограничен в питании и тепле, но при этом свободен от пресыщенности и гедонизма, поэтому нечто хорошее он мог найти вне телесности – в сфере духовного.

Кроме того, кочевник по ментальности преимущественно потребитель (увидел, схватил, отнял, разрушил и двинулся дальше, где снова увидел, схватил, отнял, разрушил). Поэт Виль Мустафин на вопрос: «В чем корень наших бед, прошлых и настоящих?» сказал: «Он заложен в наших генах. Неудачный получился ген. И происхождение его давнее, когда вот здесь, на просторах России, в буквальном смысле, совокупились два гена – кочевой и оседлый. Первый из них оказался сильнее. А что значит “кочевой”, “кочевая культура”? В полном смысле слова это означает “брат”. Брат, пользоваться и, оставляя после себя пепелища, идти дальше, туда, где опять всего немеряно и все даром... При кочевом образе жизни это нормально. И жить так: все иметь, но при этом ничего не делать – необъятные российские просторы позволяли на протяжении веков. А потом уже и при оседлой жизни... В России слово “воровать” многими и не воспринимается как какой-то негатив. Для многих это просто “взять, что плохо лежит”. А откуда, думаете, пошло – “не пойман, не вор”? Это в крови у нас, вот ведь в чем беда. И покуда этот ген у нас есть, никакому правительству, в принципе, нас не переделать. Нужны тысячелетия, чтобы этот ген “нейтрализовать”» [Мустафин, 325–326].

Говоря о современном кочевнике, надо сказать и о туризме – новомодном явлении, охватившем весь материально обеспеченный мир. Современные формы туризма с посещением всевозможных «чудес света» и мировых культурных центров – это для большинства бодрых участников таких туров кручение головой, а не думанье ею, это страноведение в системе *Windows* – и более здесь сказать нечего.

Эстетика современного «ненасыщенного жизнью» или минималистского интерьера жилища пришла из США, где человек-кочевник не обзаводится предметами интерьера, кроме вещей функционально необходимых.

Развлечения

Человек не рожден для жизни в непрерывных развлечениях, в веселье и хохоте, такого рода жизнь не соответствует его психофизической организации. Индустрия досуга и развлечений измеряет свои масштабы только уровнем денежных доходов.

Естественные, или соразмерные человеку, радости подменяются истощающими психофизический потенциал наслаждениями.

Духовная, интеллектуальная и душевная жизнь человека

«Бог умер» – сказал Ницше, характеризуя декаданс наступивших времен. Бог умирает в душах многих людей: место веры в Единого Бога, т.е. веры в Истину и Жизнь, ментально-душевный мир замутняют разнообразные формы язычества, оккультизма, сектантства. «Правда краше солнца» – так говорят в народе, тем не менее PR-технологии обмана и манипулирования людьми стали чрезвычайно востребованными, а владение ими – престижная профессия. Мы оперируем килобайтами, мегабайтами, гигабайтами информации, но лишь в смысле «перелопачивания» ее компьютерными средствами. Для человека достаточно владеть гораздо меньшими объемами информации, главное – чтобы эта информация была ценной, осмысленной. «Мороз и солнце, день чудесный » занимает всего несколько байт. Стоит отойти от экрана, выключить свет, открыть окно и посмотреть на небо, на ветки одиноких деревьев, на редких пешеходов, прислушаться к шуму ветра, вьюги, дождя – и мы получим объемную качественную информацию о мире, значительно лучшую, чем плоские образы плоских экранов. Приметы нашего века: вместо созерцательности суэта, вместо душевной радости пресыщенность, вместо любви удовлетворение, вместо Духа («Царствие Божие в вас есть») экономический расчет. Словом, в сравнении с прошлым веком с точки зрения антропологической соразмерности мы видим малые приобретения и большие потери. Мерила современного искусства: массовость, наполняемость, окупаемость. Это ценности социально-экономические, а не духовно-эстетические. Классические формы высокого искусства (соразмерные высшим предназначениям человека) уйдут в небытие без меценатов и государственной поддержки. Почему сознательно «раскручиваются» певцы с плохими голосами, никудышным артистизмом и пошлым репертуаром? Потому, что они манифестируют массам: мы такие же, как вы, выбились в «звезды» без каких-либо усилий по самоусовершенствованию, мы понятны вам, вы понятны нам, мы масса, а за эту доступную любому обывателю «партийность» стоит заплатить. Это пример дурной антропологической соразмерности – соразмерности «массового искусства» (порождаемого шоу-бизнесом) пошлой составляющей человека. Ортега-и-Гассет в работе 1930 года «Восстание масс» говорит, что человек массы получает удовлетворение от

ощущения схожести с себе подобными. На эту же тему высказался в 1964 году Г. Маркузе в работе «Одномерный человек», говоря о сокрушительной силе потребительского стандарта.

Обладание материальными ценностями и деньги

Мы можем не иметь того, что желаем,
зато мы можем не желать того, чего не имеем.

Сенека

« – Скажите, Шура, честно, сколько вам нужно денег для счастья? – спросил Остап. – Только подсчитайте все.

– Сто рублей, – ответил Балаганов, с сожалением отрываясь от хлеба с колбасой.

– Да нет, вы меня не поняли. Не на сегодняшний день, а вообще. Для счастья. Ясно? Чтобы вам было хорошо на свете.

Балаганов долго думал, несмело улыбаясь, и, наконец, объявил, что для полного счастья ему нужно шесть тысяч четыреста рублей и что с этой суммой ему будет на свете очень хорошо.

– Ладно, – сказал Остап, – получите пятьдесят тысяч».

Как видно, Шура Балаганов мыслил вполне согласно с принципами антропологической соразмерности.

Этот простодушный герой «Золотого тельца» – хороший пример для многих из нас. Человек-потребитель, достигший материального благополучия – герой нашего капиталистического времени. Этот тип утверждался культовой литературой прагматических стран. «Я пройду через все, а когда это кончится, я никогда, никогда больше не буду голодать. Ни я, ни мои близкие. Бог мне свидетель, *я скорее украду или убью* [курсив мой – В.К.], но не буду голодать», – так сказала Скарлет О'Хара, героиня романа Маргарет Митчелл «Унесенные ветром». Раньше этот тип людей назывался мещанами, или бюргерами. Такого типа люди не были героями своего времени, героями были военные и люди творческих профессий.

Культ потребностей тела, как видно, стал утверждаться с начала прошлого века и он вместе с прогрессирующим невежеством, свидетельствует о приближении конца света.

Утрата научно-технических знаний и творчества в повседневности

Ранее были фото-, радио-, авто- и т.п. любители. Они были не пользователями, а

знатоками процессов и механизмов в сфере своего любительства. Кто ездил на автомобиле – знал его устройство и умел ремонтировать его узлы и механизмы; у кого был радиоприемник, как правило, знал, что это такое – трансформатор, блок питания, конденсатор, радиолампа, резистор и т.п.; кто фотографировал – знал устройство объектива, затвора, диафрагмы, основы фотохимических процессов. Словом, «любители» были образованными людьми. Теперь в этих сферах находим в подавляющем преимуществе пользователей, ничего не знающих о принципах работы эксплуатируемого ими устройства.

Прогрессирующее невежество

Прогрессирующее невежество в обывательской среде неудивительно. В начале приведу показательные явления речи современных «ораторов», которые в разговоре часто приводят всего лишь один пример или аргумент в отношении предмета какого-либо высказывания, а потом говорится «и так далее, и так далее, и так далее». Классически образованный человек, наоборот, приводит три примера или аргумента и завершает их словами «и так далее». Другой пример: «пока-пока». Второе, третье и т.д. слово в речи образованного человека может и должно быть с иными значениями и смыслами. Хотя бы: «Пока, не унывай», «Пока, живи одним днем», «Пока, с Богом».

Однако в среде ученых невежество прискорбно. Подобное отсутствие знаний может быть двух видов:

1) невежество обывательского типа, т.е. незнание того, что уже известно и может быть изучено на уровне интеллектуальных возможностей человека (например, встречаются высказывания некоторых ученых о нанотехнологиях, о которых эти ученые ничего не знают);

2) невежество добросовестных и талантливых ученых по причине громадного объема знаний (даже наиболее крупные ученые смотрят на мир через замочную скважину своих знаний).

В итоге мы в современной культуре приходим к ситуации сходимости противоположностей в области, определяемой понятием «невежество» – обыватели «не напрягаются» в деле самообразования и невежественны, ученые «напрягаются» в деле самообразования и эффективно приращивают знания о мире, но как раз из-за

ограниченных интеллектуальных возможностей отдельного человека оказываются в ситуации невежественности.

Таковы многие современные мультидисциплинарные проблемы, где невежество ученых – печальная неизбежность, обусловленная ограниченностью человеческого интеллекта. Показателен в этом смысле вопрос возникновения жизни на Земле (теории креационизма и эволюционизма) [см. Курашов, 2010б].

Образование

Сократовские диалоги невозможны без Сократа. Живая встреча учителя и учеников незаменима никакими техническими средствами. Дистанционное образование – это один из факторов дегуманизации общества.

Если бы было возможно устранить живое общение учителя и учеников без потери качества образования, то это давно уже бы сделали с появлением книги, а тем более с созданием записывающих и воспроизводящих аудиовизуальных средств. Тем не менее, в наше время немало радетелей за дальнейший перевод образовательного процесса на дистанционные компьютерные формы обучения.

В современном школьном образовании благом считаются наглядность и занимательность обучения, причем, чем больше, тем лучше. При этом не учитывается то, что чрезмерная наглядность убивает образное и понятийное мышление, а занимательность убивает трудолюбие.

Познавательный интерес к миру и человеку, т.е. интерес к собственно научному знанию, вытесняется стремлением к получению практических навыков. «Я прагматик», – частая самооценка, которая почему-то стала считаться положительной чертой нашего современника.

Post scriptum

Кто-то скажет: «Неверно! Отдых полезен в ином климате, многоэтажки удобны и величественны, детям нравятся грохочуще-неоновая полутьма игровых центров, пронизываемая лазерными лучами, а по картинкам и кинофильмам знания получать легче и приятнее, чем с напряжением вникать в литературные тексты. А уж дистанционное обучение, конечно, гуманно, поскольку позволяет получать образование “широким народным массам”». Таких «некто», думаю, сейчас немало, и они искренне

выскажутся подобным образом. Но! – искренность не есть критерий истины. Философ может понимать человека лучше, чем он себя сам понимает (иначе для чего нужна философская антропология?). В этом нет ничего парадоксального. Врач, например, может обнаружить у человека, чувствующего себя физически здоровым, серьезную болезнь и, наоборот, у человека, чувствующего себя тяжело больным, не найдет ничего, кроме ипохондрии.

При этом замечу: мое эссе – не план переустройства общества или изменения повседневности. Я говорю преимущественно о должном, а не о сущем. Надо понимать, что не все хорошее можно возратить из вечности в нашу земную временную жизнь.

Post post scriptum

Некоторых мои оппоненты (прочитав работу [Курашов, 2009]) отмечали как недостаток отсутствие формулировок концепции антропологической соразмерности по принципу: «а, б, в, г, д...». На это скажу, что концепция не обязательно должна быть выражена рядом лапидарных высказываний и дефиниций. Основные идеи (а это и есть концепция) порой лучше выражаются в контексте, как это имеет место, например, в поэзии. В докладе на 1-й конференции я использовал форму выражения, более близкую к поэтической. Адекватный и массовый отклик российских мыслителей на такую форму выражения показал правильность выбора.

Заключение

Многое человеческое нам уже чуждо. Потому-то и написал поэт Виль Мустафин:

Меня здесь нет... И нет меня надолго...

Есть только след, оставленный в пыли
и сдутый ветром, или смытый Волгой,
как тень вчерашняя несбывшейся зари...

Литература

Болдырев, 2004. Болдырев Н. Может ли наука быть региональной? //Высшее образование в России, № 12, 2004. С.80-85.

Иоанн, 2007. Святой и праведный Иоанн Кронштадский. Мысли о богослужении Православной Церкви. М., 2007. –191 с.

Курашов, 2009. Курашов В.И. Концепция антропологической соразмерности // Антропологическая соразмерность: материалы Всероссийской научной конференции. – Казань: Изд-во Казан. гос. технол. ун-та, 2009. С.3-12.

Курашов, 2010а. Курашов В.И. Прогрессирующие тенденции современной культуры с точки зрения принципов антропологической соразмерности // Антропологическая соразмерность: материалы 2 Всероссийская научная конференция: тезисы докладов – Казань: КГТУ, 2010. С.3-4.

Курашов, 2010б. Курашов В.И. Креационизм и эволюционизм: методологический анализ противостояния (Богу или обезьяне соразмерен человек?). – Казань: “Отечество”, 2010. – 56 с.

Монтень, 2001. Монтень М. Опыты. В 3 кн. – Калининград: Янтарный сказ, 2001. Кн.2. – 480 с.

Мустафин, 2009. Мустафин В. Дневные сны и бдения ночные: стихотворения, эссе, воспоминания друзей. – Казань: «Отечество» – 2009. – 422 с.

Русский народ, 1994. Русский народ: Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия /Собр. М. Забылиным. – СПб.: «Брат Лайт», 1994. – 464 с.

Селиванов, 2004. Селиванов Ф.А. Москвоцентризм //Вестник Российского философского общества, № 4, 2004. С.128.

Шопенгауэр, 1990. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. – М.:Интербук, 1990. – 152 с.

ЧЕЛОВЕК ДО ШКОЛЫ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ГОСУДАРСТВА (К ВОПРОСУ О НЕПРЕРЫВНОСТИ ОБРАЗОВАНИЯ)

Алмаев Георгий Николаевич

КГТУ им. А. Н. Туполева, канд. филос. наук, доцент.

Демография является одной из важнейших проблем исторического развития любого общества. В классической, положительной демографии предполагается паритет между работающим населением и населением, находящемся на пенсионном обеспечении, т. е. не работающем. В настоящий исторический период в России этот паритет нарушен, и мы, в итоге, имеем отрицательный баланс, т. е. демографический кризис. Это значит, что население, способное работать у нас убывает, мы нуждаемся в притоке рабочей силы извне, но она, как правило, не обладает достаточной профессиональной подготовкой. В итоге, - проблема квалифицированных рабочих кадров это наша проблема. Однако квалифицированный работник – это хорошо обученный работник, получивший образование или в средних специальных учебных заведениях (училище, колледж, техникум и др.) или в вузе.

И вот здесь мы забываем о периоде подготовки к обучению, о так называемом предначальном образовании. В. Сохабеев, председатель Совета директоров ссузов РТ указывает на то, что «сейчас почему-то говорят только о двухступенчатой системе – «школа – вуз». Современный же уровень развития экономики как раз такой, что больше всего требуется специалистов со средним специальным образованием»¹. Таким образом он предлагает рассмотреть трёхступенчатую систему образования – «школа – ссуз – вуз». Разделяя его мнение, предлагаю не трех, а четырехступенчатую систему образования, включающую в себя как основу дошкольное воспитание, а именно:

1. Дошкольное воспитание и предначальное образование (семья, детский сад);
2. Школа – неполное и полное среднее образование;
3. Средние специальные учебные заведения;
4. Вуз.

В данной статье я делаю попытку рассмотреть проблему дошкольного воспитания и предначального образования, их базовых экономических оснований и значения этого комплекса для государства.

Исходя из русской трёхсотлетней традиции, приходишь к выводу, что детей от рождения и до школы (гимназии) воспитывали дома. Воспитывали родители, семья, род. К воспитанию в духе семьи, рода постепенно прибавляется (по мере «взросления» ребенка) и домашнее образование. В определенной сфере общества матери для образования своих детей заканчивали трехгодичные курсы учителей начальных классов. Дети дома занимались школьными науками в объеме трех классов, а затем поступали в гимназию. Те, кто не могли образовывать детей сами, приглашали учителей на дом.

Воспитание является индивидуальным моментом и определяется именно семьей, в которой ребенок и появился. Даже большое количество детей в семье воспитывается индивидуально, потому что мать, родившая этих детей, интуитивно знает как обращаться с тем или иным своим ребенком. Детские сады (активное развитие которых произошло после Октябрьской революции 1917-го года), в которых маленьких детей собирают и «воспитывают», являются местом угнетения индивидуальной психики ребенка и подверстыванием этой психики под понимание воспитателей. Воспитатели детских садов не являются родственниками воспитываемых детей и не могут сразу откликаться на поведение этих чужих детей, вследствие чего они и навязывают детям свою волю. Однако воля воспитателя детского сада не совпадает с волей семьи того или иного ребенка. В этом случае у ребенка происходит (постепенно и неосознанно) раздвоение психики: в семье поступать одним образом, а в детском саду по-другому. Воспитываемая личность (а ребенок - уже личность) должна быть единой, цельной, а не раздвоенной по принуждению. Детский сад этой функции не выполняет.

Детские сады были организованы для освобождения женщин от природной и социальной задачи первичного воспитания детей. Освобожденные таким образом женщины направлялись властью на производство, где и работали наравне с мужчинами, что категорически противоречило не только их социальному предназначению, но и биологической природе.

Суфражистки и «эмансипистки» под видом участия в социальной и производственной жизни общества боролись за отказ от великой роли первоначального воспитания последующего поколения. Они успешно победили. Но это была «пиррова победа». В результате, как минимум, само общество закладывает уже с раннего возраста раздвоение личности, а отсюда и двойные стандарты в общественной и личной сфере.

Ничто не может заменить полноценного воспитания детей как воспитание их в собственной семье. Только родители знают, чего хотят в ту или иную минуту их собственные дети, и только они знают, как вести себя с ними в тех или иных обстоятельствах.

Вообще, первоначальное полноценное воспитание (именно воспитание, а не образование, черед которого приходит позже) детей до школьного возраста должно являться стратегической задачей государства, а , значит, и правительства, которое это государство и представляет.

Стратегия же такова. Хорошо физически, морально и умственно воспитанные дети и в школе будут постигать образование, естественно, с положительным результатом. Окончив школу и переходя в средние или высшие учебные заведения, они будут обладать личной ответственностью за выбираемый ими профессиональный путь. Они будут стремиться быть именно профессионалами в своем деле, а не просто любыми путями получать дипломы, которые давали бы им возможность устраиваться на более выгодные места не по профессиональным качествам.

Американский экономист Т. Шульц (премия имени А. Нобеля по экономике за 1979 г.) в 1974 году публикует статью под символическим названием (неожиданным для нас!) «Ценность детей». В ней он подошел «к анализу проблем рождения и воспитания детей с точки зрения экономики» и накопления «человеческого капитала в детях»². Т. Шульц пишет о таких простых истинах, как « дети...важная составляющая образа жизни большинства семей »³. Некоторой части общества, замечает он «может показаться, что такие сугубо личные цели и формы человеческой деятельности далеки от области экономического расчета», что это «якобы унижает семью и материнство» и «данную концепцию можно посчитать принижающей культурные цели...»⁴. А далее он заявляет, что не принимает «эту аргументацию», что «инвестиции⁵ в образование (а я добавлю – и в прокреацию⁶, потому что без прокреации некого было бы и образовывать – Г. А.) находятся в полном согласии с культурными целями, поскольку позволяют рассчитывать... и на более высокую степень культурных запросов»⁷. «Совершенно очевидно (американцам – да, но очевидно ли это нам в России?), что рождение ребенка и уход за ним в первые годы его жизни обычно представляют собой чрезвычайно трудоемкую деятельность для матери»⁸. И здесь Т. Шульц вводит «понятие

производственной функции домашнего хозяйства»⁹, исходя из «концепций человеческого капитала и ценности человеческого времени»¹⁰. Родители «в течение их жизни» связаны с многообразием инвестиций, которые они делают «в здоровье, образование, производственное обучение, путешествия, браки своих детей, а также с накоплением собственности, предназначенной для передачи в наследство»¹¹.

Солидаризуясь с Ф. Энгельсом («семья – экономическая ячейка общества») Т. Шульц констатирует, что «семья действительно является одним из базисных социальных институтов, который укрепился законодательно по мере своего культурного развития»¹². На Западе «постоянной сферой исследования были и остаются брак и продолжение рода»¹³. В российской же действительности это далеко не так. Мне могут указать на то, что у нас большое количество теоретических исследований по этой теме. Однако, замечу, что все-таки важны дела, а не «благие намерения» (которые ведут известно куда!). А дела у нас таковы, что и без «теории» очевидно катастрофическое распадение браков и семей, после которых увеличивается количество сирот с ярко выраженной ущербной психикой, чему результат явно выраженный демографический кризис, неумолимо приближающийся к коллапсу. У нас в пылу полемики иногда и промелькнет этаким «нафталиновый» тезис о «преклонении перед Западом». Он чаще всего возникает тогда, когда нет адекватного ответа на вопрос «почему?».

Запад сегодня озабочен потребительскими товарами и продуктами «которые берегут время домашней хозяйки»¹⁴. Одним из приоритетов «с точки зрения определения их влияния на браки, деторождение и инвестиции в детей» Т. Шульц считает усовершенствование «трудоберегающих предметов потребления и снижения их цены»¹⁵. В связи с этим – только факты. Предметы быта, которыми мы пользуемся сегодня в подавляющем большинстве зарубежного производства. Про компьютерную технику и автотранспорт говорить уже приходится. Подытоживая свои экономические исследования, Т. Шульц в своей Нобелевской лекции выразил мнение, что «особая разновидность человеческого капитала – дети как капитал... дети, не достигшие школьного возраста... представляют определенную форму человеческого капитала... Воспитание детей тоже имеет ценностный эквивалент»¹⁶. Т. У. Шульц указывал на то, что «если говорить о работе женщины в качестве домохозяйки, то чрезвычайно полезным может оказаться такой подход, когда создание человеческого капитала в семье

рассматривается как вид производственной деятельности, с той лишь разницей, что она, эта деятельность, осуществляется дома, - и далее он продолжает, - в сумму капиталовложений в человека включаются и расходы, связанные с обзаведением детьми и с уходом за ними. Сюда относятся затраты на воспитание детей, на питание, одежду, жилье, медицинское обслуживание, а также стоимость затраченного времени»¹⁷.

В. Сохабиев предлагает ввести «такое понятие, как амортизация человеческих ресурсов. Ведь человек так же, как и машина, работая, расходует свои силы... Амортизацию оборудования работодатель (читай, - государство – Г. А.) оплачивает, то же самое должно происходить и с рабочей силой. В ее подготовке обязан участвовать и работодатель (опять же, - государство – Г. А.), затрачивая на это свои средства»¹⁸. Российским экономистам не мешало бы еще раз обратиться к Ф. Энгельсу, который писал: «С переходом средств производства в общественную собственность ... уход за детьми, их воспитание станут общественным делом; общество будет одинаково заботиться обо всех детях»¹⁹. Своими исследованиями Т. У. Шульц продолжал линию классиков политической экономики таких, как А. Смит, Д. С. Милль, Д. Риккардо, полагавших, что расходы по воспитанию детей должны входить в заработную плату. По их мнению, заработная плата работающего должна непременно включать в себя расходы на поддержание жизни работника, расходы на содержание семьи, на воспитание детей, а отсюда и на сохранение рода. Такие расходы должны быть на самом высоком уровне для данной эпохи²⁰. А. Смит еще за двести с лишним лет тому назад писал: «Человек всегда должен иметь возможность существовать своим трудом, и его заработная плата должна по меньшей мере быть достаточной для его существования. Она даже в большинстве случаев должна несколько превышать этот уровень; в противном случае ему было бы невозможно содержать семью (выделено мною – Г. А.)...»²¹. И далее, – «...для содержания семьи труд мужа и жены, даже для низших разрядов простейшего труда, должен приносить несколько больше того, что абсолютно необходимо для их собственного содержания»²². И еще раз он замечает, что даже понижение заработной платы не может быть наименьшего размера, который только совместим с простым человеколюбием»²³. Почему жители Великобритании уже на протяжении многих столетий живут устойчиво хорошо? Потому что правительство Великобритании в своей экономической политике руководствуется идеями своих великих экономистов – А. Смита,

Д. С. Милля, Д. Рикардо. А идеям этим уже более двухсот лет. А. Смит констатировал, что в его эпоху «в Великобритании заработная плата...стоит выше того уровня, который необходим для обеспечения рабочему возможности прокормить семью» и «не определяется ...низшей нормой, совместимой с простой человечностью (выд. мною – Г. А.)»²⁴. Поскольку в Великобритании со времен Кромвеля (середина XVII века) не было больше никаких революций, то и сегодня экономический принцип оплаты труда соответствует идеям А. Смита, Д. С. Милля и Д. Рикардо. Как само собой разумеющееся А. Смит считает, что щедрая оплата труда является «...как неизбежным следствием, так и естественным симптомом роста национального богатства. Скудное существование трудящихся бедняков...служит естественным симптомом того, что страна переживает застой, а их голодание – что она быстро идет к упадку»²⁵.

Если же коснуться демографического кризиса, то и на это у А. Смита есть реальный ответ: «высокая оплата труда, будучи последствием возрастания богатства, вместе с тем является причиной роста населения. Жаловаться по поводу нее (высокой оплаты труда – Г. А.) – значит оплакивать необходимые следствия и причины величайшего общественного благосостояния»²⁶. В итоге следует констатировать, что если заработная плата главы семьи (традиционно – мужа и родителя) не будет в состоянии обеспечить семью хотя бы из четырех человек (муж, жена и двое детей), то вскоре нам некого будет и воспитывать, и обучать, и иметь прирост рабочей силы. А уже сегодня наша статистика указывает о необходимости мигрантов как рабочей силы во всех сферах народного хозяйства.

1. Цит. по Руденко Светлана «Закреть за ненадобностью?» Учительская газета. №46 – 2003. <http://www.ug.ru/issue/?action=topic&toid=2401>
2. Шульц Т. Ценность детей. Thesis, 1994, вып.6, с. 37.
3. Там же.
4. Там же, с. 38.
5. Инвестирование - «жертвование текущими ресурсами во имя будущих доходов», с. 40.
6. Procreatio – лат. рождение, произведение на свет. (Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. М. Русский язык. 1976., с. 813).
7. Шульц Т. Ценность детей. Thesis, 1994, вып.6, с. 38.

8. Там же, с. 41.
9. Там же, с. 41.
10. Там же, с. 41-42.
11. Там же, с. 42.
12. Там же, с. 46.
13. Там же.
14. Там же, с. 47.
15. Там же. С. 48.
16. Фекете Д. «Ограбление будущего». Иностранная литература. 1988. №5, с. 191.
17. Там же, с. 192..
18. Цит. по Руденко Светлана «Закреть за ненадобностью?» Учительская газета. №46 – 2003. <http://www.ug.ru/issue/?action=topic&toid=2401>
19. Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. в 6-и тт. М. 1986. Т. 3, с.275.
20. Фекете Д. «Ограбление будущего». Иностранная литература. 1988. №5, с. 197.
21. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М. Эксмо. 2007., с. 120.
22. Там же.
23. Там же, с. 123.
24. Там же, с. 125.
25. Там же, с. 125.
26. Там же, с. 132.

«СРЕДНИЙ» РОССИЯНИН И ОТЕЧЕСТВО: НАРУШЕНИЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ

Артюхович Юлия Васильевна

*д.ф.н., профессор кафедры философии,
Волгоградский государственный технический университет
E-mail: julart1@yandex.ru*

Антропологическая соразмерность человека своей Родине находит наиболее яркое и полное выражение в его патриотических чувствах и отношении к отечеству, в конструктивной деятельности на благо родной страны. Поэтому важным и **актуальным** представляется философское исследование антропологической соразмерности россиянина своему отечеству в современном российском обществе.

Нормы и ценности «верхов» и «низов» российского общества во все времена отличались своим аксиологическим содержанием. Поэтому **индикатором состояния ценностной системы социума** являются прежде всего нормативные и ценностные стандарты **«среднего» россиянина** – представителя общественного слоя, который в силу его многочисленности является в нашей стране базовым.

«Мы отказались от звания граждан, чтобы стать товарищами» – писал Н.В. Устрялов, характеризуя личность советской эпохи. В наши дни, перестав быть «товарищами», многие из «средних» россиян предпочитают именовать (и ощущать) себя «господами», но не гражданами. Высокий смысл слова «гражданин» утратил свое глубокое ценностное патриотическое содержание: обычно это слово употребляется преимущественно как юридическое определение «лица, состоящего в постоянной политико-правовой связи с государством, которая выражается во взаимных правах и обязательствах». Более того, в настоящее время проблема реализации упомянутой политико-правовой связи с государством часто решается «средними» россиянами **односторонне**: они стараются по возможности уклоняться от выполнения обязательств, зато требуют от государства соблюдения своих прав и обижаются, когда этого не происходит.

В нормативно-ценностной парадигме наших соотечественников еще с советских времен закрепилось патерналистски-зависимое и в некоторой мере иждивенческое отношение к государству и отечеству, «дающим» разнообразные блага своим гражданам.

Сегодня государство по разным причинам не дает своим гражданам даже обещанных благ. Поэтому многие из «средних» россиян перестали чувствовать себя сотрудниками в деле устройства Отечества, объясняя недостаток патриотических чувств тяжелыми жизненными условиями в кризисной России. Но **патриотическое отношение к стране может быть обратно пропорционально ее могуществу и положению в мире**. Истинная любовь к Родине подобна любви к родителям: хорошо ребенку с ними живется или плохо, но родители одни, их (как и Родину) не выбирают.

Традиционно участие человека в жизни общества осуществляется в процессе его социализации, значимой составляющей которой является включение в **политическую** сферу социума. Социально активное (иногда даже социально агрессивное) меньшинство «средних» россиян в политической жизни общества **участвует**. Отстаивая интересы «своей» (как правило, локальной) политической партии, они реализует себя в различных формах индивидуального или группового протеста. В объяснении причин и механизмов протестного поведения наиболее распространенной является концепция **депривации** – состояния недовольства субъекта, возникающего в результате расхождения между ожидаемым и реальным положением. Факторами депривации как исходной точки для проявления социальной агрессии могут быть: экономический спад, резкий рост налогов и цен, смещение нормативно-ценностных стандартов и ориентиров, утрата привычного социального статуса, завышенные ожидания [1. С.103]. Заметим, что все вышеупомянутое в полной мере характеризуют реальность кризисной России

Однако **подавляющее большинство** «средних» россиян не стремятся к протестным действиям, не видят смысла в общественной борьбе «на местах», так как не считают, что рядовой гражданин может повлиять на происходящие события. **Абсентеизм** проявляется в уклонении от участия в политической жизни (в голосовании, избирательных кампаниях, акциях протеста, деятельности партий, групп интересов и т.п.), утрате интереса к политике. У большинства абсентеистов политическая апатия проистекает из чувства собственной беспомощности перед лицом сложных проблем, осознания невозможности повлиять на процесс выработки и принятия конструктивных решений [2. С. 28].

Следует отметить, что в российском обществе сегодня наблюдается ориентированность граждан на сугубо личные, бытовые потребности (т.н. «**прайватизм**»): «в стране появилась частная жизнь, и исчез госзаказ на участие в жизни общественной» [3. С. 16.] Прайватисты

действуют в соответствии с концепцией **рационального выбора**: если общественно-политическая активность не сулит прямых материальных или карьерных выгод, то их жизненная энергия направляется в иные сферы. Таким образом, социальная активность личности реализуется в соответствии с личными или локально-политическими интересами и устремлениями. Налицо **нарушение антропологической соразмерности** гражданина своему отечеству в политической сфере общественной жизни, свидетельствующее и о недостатке патриотических чувств.

Патриотизм существует **только при равновесии двух компонентов: национализма и интернационализма**. Если в патриотизме усиливается национальное начало, он переходит в свою противоположность – шовинизм; если возрастет интернациональная составляющая, патриотизм может перейти в другую крайность – космополитизм. Философское исследование нормативно-ценностной парадигмы личности «среднего» россиянина свидетельствует о **нарушении равновесия** этих компонентов в его патриотическом сознании. С одной стороны, под псевдопатриотическими лозунгами в России существуют **националистические и шовинистические молодежные движения** – разновидности «русского фашизма» (как ни чудовищно звучит сочетание этих слов в стране, победившей фашистов в Великой Отечественной войне). С другой стороны, на разных уровнях индивидуального и общественного сознания мы наблюдаем стремление наших соотечественников ориентироваться на **заимствованные** ценностные эталоны: поклонение «экзотическим богам» в религиозном поиске, повсеместное использование чужих языковых стандартов, даже «американизацию» образа жизни и др. Несоразмерное возрастание интернациональной составляющей в патриотическом сознании «среднего» россиянина – тревожный симптом космополитических тенденций в развитии нашего общества.

Патриотизм всегда воспринимался как **позитивное и конструктивное** явление в жизни общества, предполагающее не только и не столько изменение и преобразование окружающего мира для блага Отечества, но и **сохранение** того, что особенно важно и актуально для страны: человеческих ресурсов, научно-технического, экономического, оборонного потенциала, исторических достопримечательностей, художественного наследия и т.д. К сожалению, немало примеров **деструктивной гражданской активности** наших сограждан, когда исторические ценности приносятся в жертву сомнительным

преобразовательным социальным проектам или сиюминутным прихотям «новых богатых».

Патриотическое отношение к Родине, проявляющееся в заботе об ее интересах и процветании, предполагает и бескомпромиссную борьбу со всеми имеющимися недостатками. Однако широко распространенное среди «средних» россиян критическое восприятие конкретных российских реалий, принимающее **обобщающий** характер и легко перетекающее в постоянное разоблачительство, приносит Родине больше вреда, чем пользы.

По мнению автора, отношение к отечеству не должно определяться отношением к какому-либо его элементу. Например, если больна экономика страны, то из этого вовсе не следует, что можно нигилистически относиться к Родине в целом. Следует **отличать конкретно-историческое содержание отечества на определенном этапе развития** (с его нормами и ценностями, духовно-нравственными ориентирами, политическими персоналиями и др.) **от его «вечных» элементов:** территории, языка, традиций.

Патриотизм формирует последовательную гражданскую позицию, способствует социально-ценностному самоопределению, духовно-нравственному саморазвитию личности. Одним из основных критериев зрелости общества и его плодотворного социокультурного развития является **общность взглядов, идей и стремлений**. Идея патриотизма может стать **объединяющим фактором** для наших разобщенных и разочарованных современников, утративших веру в Бога, правительство и даже в самих себя. Идея сплоченности, патриотизма, национального самосознания во многом предопределяет **будущее молодежи**, от которой зависит дальнейшее развитие общества, при этом **лично ориентированное** патриотическое воспитание молодежи будет гораздо более успешным, чем официальное декларирование патриотических лозунгов.

Осознание **сопричастности к нуждам страны** – субъективный процесс, представляющий оценку личностью своих потребностей и интересов и их соотнесение с интересами соотечественников и общества в целом. К вопросу о взаимосвязи любви к Родине и соответствующей человеческой деятельности обращались многие русские философы. Так, В. Соловьев писал: «Я не могу служить как следует своему Отечеству, если я при этом не служу истине и справедливости...», – что возможно, по его мнению, – «... в той конкретной среде, в которую мы поставлены и которую мы через свою деятельность улучшаем и совершенствуем...» [4. С. 216].

Патриотизм является **целостным** образованием, включающим в себя и социальные взаимосвязи людей в рамках обособленного отечества, и их отражение в индивидуальном и общественном сознании, и материально-предметную практику социального субъекта, обусловленную его конкретным отношением к окружающей среде. По определению Н.М. Ильичева, патриотизм – это «исторически сложившаяся и диалектически развивающаяся прежде всего на основе материального производства категория социальной философии, в которой отражено положительное отношение людей к своей Родине, включающая патриотические сознание, деятельность, отношения, организации и реализующая мировоззренческую, методологическую, коммуникативную, регулятивную, ценностную и другие функции» [5. С. 87].

Из данного определения вытекает, что в содержание патриотизма входят в качестве основных элементов прежде всего **патриотическое сознание, отношение и деятельность**. Таким образом, признание человеком Родины в качестве значимой ценности лежит в основе **патриотического сознания**, основные элементы которого в своей совокупности, формируют **патриотическое отношение**, побуждающее к **патриотической деятельности**.

По нашему мнению, истинное отношение патриота к своему Отечеству характеризуется как **конструктивно-критическое и творчески-созидательное**, что находит отражение в соответствующем поведении и поступках и реализуется в различных видах и способах **патриотической деятельности** (прежде всего это защита Отчизны, труд, направленный на умножение богатства Родины). Однако триединство **патриотического сознания, отношения и деятельности** патриотизма не закрепились в ценностной парадигме наших соотечественников. Большинство россиян сохраняют представления о **патриотизме как важнейшем атрибуте народного духа**, фундаментом которого является вера в свой народ и отечество. К сожалению, для «средних» россиян патриотизм, как правило, сохраняет значимость лишь на теоретическом уровне ценностного сознания, **ситуативно** проявляясь в той или иной форме практических патриотических отношений и деятельности (служба в армии, труд и др.). То есть патриотические идеи и чувства обычно **не трансформируются в конкретные дела** (в то время как именно **деятельная сторона патриотизма является определяющей**) [6. С. 43].

Искренне считая себя патриотами, «средние» россияне неохотно участвуют в конструктивной деятельности на благо Отечества по собственной инициативе, считая

патриотическую активность **специфическим** **видом** **социальной** **деятельности**, выходящей за рамки повседневного труда, которая должна быть организована и поддержана государством. Происходит **разрыв между духовным и практическим компонентами патриотизма, нарушение антропологической соразмерности гражданина своему отечеству.**

По мнению автора, патриотическая деятельность по своей природе не является самостоятельным видом социальной деятельности. **Патриотическим может быть любой вид человеческой деятельности**, при условии, что в ее мотивационной структуре будут преобладать патриотические мотивы.

Истинный патриот доказывает свою любовь к родной стране не словом, а делом. Если каждый человек на своем месте будет честно трудиться на благо Родины, беречь свою страну и свой город, помогать людям и достойно вести себя – тем самым он выполнит патриотический долг, обретет соразмерность своему отечеству.

Литература

1. Петренко Р.А., Гетманов И.П. Агрессия в природе, агрессивная природа человека: научно-философские аспекты. – Ростов н/ Д: Феникс, 2006. С. 103.
2. Артюхович Д.В. Гражданская активность личности как предмет философского анализа. – М.: МОСУ, 2002.
3. Рудаков В. Перегрузка демократии // Профиль, №32 (7.09.2009).
4. Соловьев В. Статьи и письма // Избранное. М.: Советская Россия, 1990.
5. Ильичев Н.М. О сущности, содержании и значении патриотизма // Вестник Российского философского общества, № 3, 2002.
6. Артюхович Ю.В. Гражданином быть обязан // Артюхович Ю.В. Аксиосфера базового маргинала: монография. – Волгоград: Издатель, 2009.

«АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ» КАК ОСНОВА КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ

Булатова Дания Сергеевна

*к.ф.н., доцент кафедры культурологии, философии и социологии,
Казанский государственный университет культуры и искусства /КГУКИ,
E-mail: dan-bulatova@yandex.ru*

Культурология как комплекс наук о культуре получила развитие в современной отечественной гуманитаристике. С самого начала она была призвана соединять в себе философско-теоретическое и культурно-историческое обобщения с прикладными исследованиями, выполняя, одновременно, как методологическую, так и социально-практическую задачи. Одной из важнейших социально-культурных функций современной отечественной культурологии, как это было сформулировано на Первом Российском культурологическом конгрессе (Санкт-Петербург, 2006), стала разработка и внедрение во все сферы человеческой жизни культурологической экспертизы.

На доброкачественной философско-теоретической основе и в сочетании с конкретными разработками, культурологическая экспертиза способствовала бы, в первую очередь тому, чтобы любые модернизационные процессы и начинания – от технологических и технических новшеств, строительных новоделов и реконструкций до биологически активных модификаций и трансплантаций, микрочипов и проч. – проходили бы также «тест» на их антропологическую соразмерность... Речь здесь идет не только о пользе или вреде для физического здоровья человека, для его телесности и психологического комфорта. Но, в не меньшей степени, о модификациях тех «культурных качеств» человека, которые исторически вырабатывались в ходе культурной эволюции нашего сообщества – от прямохождения, освоения огня, памяти предков, почитания могил и освоения символических коммуникаций до чувства сострадания и соучастия, рационально-научного познания и самооценки, способности ценить и создавать красоту, творить и шутить, отвечать за поступки, соизмеряя их с другими и мн. др.

Проблемы целостной личности, ее гармонического сосуществования с Природой, Другим и с самим собой – во все времена, в той или иной степени, становились

предметом философского осмысления. Сегодня, пожалуй, как никогда, они подвергаются упрощению, редукции под натиском объективных социально-культурных процессов омассовления, - с одной стороны, и тенденцией к вытеснению субъекта за пределы философии – с другой. Вырисовываются новые проблемы – «исчезнувшего субъекта» [1], проблемы замены «продуктивного существования» (Б. Пастернак о культуре) – всеядным потребительством («общество потребления»)[2], реальность бытия человека в его ценностносмысловом многообразии и взаимосвязях с другими – «игровым», «виртуальным» или же «галлюциногенным» («общество спектакля» Г. Дебора, «цивилизация досуга» и проч.)...

А потому культурологическая экспертиза – обязательный и необходимый аспект любого современного социально-культурного преобразования, включающий, как основу, его оценку на «антропологическую соразмерность». При этом сами термины «культурологическая экспертиза» и «антропологическая соразмерность» нуждаются в уточнениях и определениях, что невозможно в рамках тезисов, но может быть сформулировано как проблемы для совместного обсуждения.

Итак, во-первых, это проблема дефиниции самого понятия «соразмерности» - от Пифагора, Сократа и Аристотеля до современных дискурсов постмодерна и постпостмодерна. С учетом также культурных традиций Востока (Индия, Китай, Япония, арабский мир). Думается, что именно «соразмерность» могла бы стать той универсальной общефилософской и философско-эстетической категорией, которая объединила бы как западноевропейские, так и восточные традиции миропонимания и мирочувствования в полноте их ценностно переживаемых антропогенных смыслов. Ведь «соразмерность» - это больше, чем пропорции, т.к. включает и диспропорции. Она не сводима к симметрии, а способна определять также асимметрию, столь значимую для традиционной японской философии и эстетики. Близка к «соразмерности», пожалуй, «соизмеримость». Ведь последняя подразумевает способность всё что можно измерить, сопоставив и сравнив при этом явления в их количественных параметрах, а затем исчислить их соотношения с помощью сверхчувственных, объективных, «божественных чисел» (пифагорейцы), привнося тем самым порядок в Бытие (Космос).

Не потому ли человек «соизмеряющий» издревле был близок к культам, наделялся особой мистической силой, доступной лишь избранным – от жрецов, звездочетов и

ученых мудрецов... до современных финансовых магнатов и технических «магов»... «Соразмерность», однако, шире «соизмеримости», т.к. помимо качественных характеристик содержит также некоторую избыточность, а именно – вероятность соотношений одномерных и разноммерных, однородных и неоднородных, однообразного и многообразных явлений. Главное, что их объединяет в более или менее гармоничное целое, – это созвучность собственно человеку в его ценностно осмысленных интенциях.

Суть антропологической соразмерности или соразмерности человеку – это также ... «приемлемость того, что связано с жизнью его тела, души, творчеством, интеллектуальными и духовными началами [3, 4]. С точки зрения принципа приемлемости для человека можно рассматривать такие системные факторы как среда нашего обитания – от природной и культурной экологий до «экологии жилища, от строительной архитектуры до архитектоники социально-психологических взаимоотношений. «Принципами приемлемости» зачастую определяются наши межэтнические и межконфессиональные взаимодействия, сложная гамма сексуального (т.е. межполового) общения, разнообразные способности освоить тот или иной объем полезной информации или знаний, различные гастрономические предпочтения, а также склонности к многообразным формам досуга и развлечений, профессиональной деятельности и творчества, наконец, к традиционным и нетрадиционным формам семейного союза – моногамного и полигамного, индогамного и экзогамного, разнополого и однополого, патриархального и матриархального, «нуклеарного» и «равноправного», «гостевого» и «воламбите» или же «шведской семьи» и проч.

Антропологическая соразмерность предполагает также принцип соизмеримости наших индивидуальных психофизических «темпоритмов» - характеру современной социодинамики. Насколько приемлемы с точки зрения витальной и надвитальной форм адаптации отдельного конкретного человека тем темпам жизни, которые задаются современным мегаполисом?.. Как выжить обычному человеку со средненормальными показателями в тех скоростях кардинальных перемен глобального масштаба, которые происходят сегодня, в эпоху «тектонического сдвига», обусловленного переходом цивилизаций доиндустриального типа – к индустриальным (Китай, Индия), а индустриальных – к постиндустриальным (Россия, Бразилия), созданием новых форм межнациональных объединений (Евросоюз) и межконфессиональных взаимодействий...

Очевидно, что для «традиционалиста» как человека с явной ценностной ориентацией на традиции прошлого или для «инновационного» типа личности, ориентированного на ноу-хау, эти сдвиги будут иметь разное влияние и разную культурную ценность. Степень разрушительного воздействия на их психофизические особенности также, думается, будет отличной, в силу разной адаптивной способности, большей или меньшей социокультурной мобильности. По предположению одного из известных культурологов В. Розина новым типом личности, востребованным новой действительностью, может стать человек с постоянно меняющимися качествами, что сообразно «вызовам времени».

Что касается проявлений таких сущностных, т.е. собственно культурных качеств, не имеющих пока аналогов в природе, как память предков, почитание родных могил и памятников истории (эстетическая привязанность к старине, антиквариату), а также «светлые воспоминания детства» и т.п. – они различны. Для «традиционалиста» – более сентиментальные, для «инноватора» – более рациональные и прагматичные... Да и может ли быть иначе в нашей современной потребительской культуре «идеационального типа» общества, где с одной стороны – происходит явная рационализация и прагматизация жизни, а с другой – стихия чувственности с ее эстетизацией телесности, даже культом тела и отдельных его частей, с популярными мифами, лапидарными слоганами, упрощенными символами и разного рода симулякрами как эмитантами реальных чувств и событий.

Во-вторых, другая проблема – проблема методологии: на какой основе и в какой «системе координат» определять антропологическую соразмерность, чтобы по возможности избежать «телеологического» или «телефизиологического» подходов?... Соразмерность и антропологическая соразмерность чему? – Самой реальности (Бытию), жизненным фактам («поток жизни» или «дурная бесконечность») или же определенным феноменам культуры, искусства? В рамках какой из «способностей суждения»? – «Эстетики истины» или «эстетики очарования» постмодерна?... И как при этом судить (оценивать) чувственно переживаемые, столь антиномичные художественно-эстетические явления, или мировоззренческие структуры в условиях «исчезнувшего субъекта»?..

И, наконец, что предпочесть, сообразуясь со своими научными и личностными предпочтениями – идеографическую или же номотетическую формы описания

феноменов антропологической соразмерности, т.к. первая из них требует изучения единичного и уникального, а вторая – общих закономерностей.

В-третьих, это проблема интерпретации парадоксов культурной истории, таких, например, как «соразмерность» предметов первобытного искусства – человеку и, скажем, «несоразмерности» Человека и Природы в художественно-эстетических практиках даосизма...

К примеру «несоразмерности» Человека и Природы в даосизме: в гравюрах и в шелкогравюрах китайских мастеров Средневековья, где изображаются горы изображаются несоразмерно мелким фигурам людей. Такова сакральная значимость Горы, которая обожествлялась как персонаж магических и мифологических представлений. А в качестве примеров соразмерности человеку можно рассмотреть предметы первобытного «искусства», которые воспринимаются как «материальные «копии» человека»: человек изображал то, что видел, чувствовал, ощущал, знал по непосредственному опыту. Эти предметы служили как бы продолжением его самого, его органов – рук, ног, пальцев, тела. Через их анализ как рудиментов можно реконструировать мышление первобытного человека. Они, как и его мифы, – источники познания ранних форм ментальности. Как известно, для мышления первобытного человека характерны – слитность с Природой и коллективом, невыделенность индивида из первобытного коллектива. Отсюда, изображения животных преобладают над изображениями человека, но при этом они ему соразмерны. Эти изображения животных более прописаны и реалистичны, а изображения человека – более условны, схематичны, что соотнобразуется с разной степенью освоения объектов природы и человека. В мелкой скульптуре мы наблюдаем отсутствие лиц, черт лица и, конечно, глаз, в которых, как известно, проявляется характер человека.

Думается, что соразмерность жилища человеку во все века, начиная с Древних цивилизаций Востока, была проблематичной. Символический характер монументальных древнеегипетских пирамид и колоссов, шумерийских зиккуратов и Вавилонской башни, и даже гармоничные каменно-мраморные храмы древнегреческих богов – все это явно несоизмеримо человеку, который ощущает себя в их тени мелким и ничтожным. Они внушают ему чувство возвышенного, в котором восхищение замешано на страхе перед громадным, многократно преобладающим... Но «соразмерны» жилища первобытных

людей, использовавших подножный природный материал – ветки, камни, шкуры, или же обжитые ими пещеры – праобразы утраченного материнского лона (З. Фрейд), а также землянки, в которых, как известно, большей частью обитали знаменитые греки, при этом оставляя свои совершенные храмы своим идеальным богам. Соразмерны крестьянскому укладу жизни и формам сельского труда деревянная изба, а также народный костюм, в будничных и праздничных разновидностях которого отражено многое. Во-первых, цикличность жизни, соразмерной природным циклам, в которых очень разумно и сообразно психофизической, естественной для человеческого организма смене напряжений и расслаблений, происходит чередование Будней и Праздников. Во-вторых, многоярусный мир природной среды обитания, в котором небесный свод символически представлен в нарядном головном уборе: сияющий звездным серебром или, чаще, – солнечной позолотой кокошник, «сорока» или же калфак, тюбетейка и проч. Цветущий и плодоносящий слой земли – флоры – представлен холщовой рубахой, богато расшитой у ворота, на груди и рукавах и проч. А низ – всегда символизировал союз крестьян с землей как с матушкой-кормилицей – грубоотканая «панёва» с геометрическим рисунком в красно-белом пересечении линий на черном фоне как дорогие сердцу земледельца наделы, как ровные ряды колосьев или лесопосадок, проселков или сельских улиц. Но одно- и двухэтажные деревянные постройки в больших городах – явление не столь естественное, т.к. они «несоразмерны» городским масштабам, самому образу жизни современного мегаполиса как громадного муравейника с его внутренней чрезвычайно динамичной и многообразной жизнью. На фоне современных построек они смотрятся экзотикой, резервацией прежней жизни или «музеем под открытым небом»... И все это, думается, может сохраняться и сосуществовать как, скажем, в Токио, в старинных центрах европейских столиц – Праги, Варшавы, Парижа, Лондона, Иерусалима etc. А почему бы и нет!?! Чем Казань хуже!?!.

Одно бесспорно – нужна экспертная оценка феноменов «антропологической соразмерности» и «несоразмерности» в мифологизированной среде современного общества потребления.

Наконец, необходимо комплексное обсуждение и разработка всех этих вопросов разными специалистами – не только гуманитарными – для выработки таких общенаучных категорий как «соразмерность», «антропологическая соразмерность» в

целях культурологической экспертизы процессов модернизации и глобализации, идущих в современном мире.

Литература

1. Булатова Д.С. Кто приходит после «субъекта культуры»? / Проблемы формирования культурной компетентности личности. – Казань., 2010. – С. 12-19.
2. Булатова Д.С. Эстетические аспекты потребительской культуры (от модерна к постмодерну). / Эстетика без искусства? Перспективы развития. Тезисы докладов международной конференции 24-25 апреля 2009 г. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2009. – С. 14-16.
3. Концепция антропологической соразмерности. Текст доклада В.И. Курашова / Антропологическая соразмерность. Программа. – Казань, 2009. С. 4-11.

СТАНОВЛЕНИЕ ЛИЧНОСТНОГО НАЧАЛА: ОТ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ К РЕФОРМАЦИИ

Веткасова Наталья Владимировна

*к.ф.н., доцент кафедры философии,
Казанский государственный технический университет КГТУ (КАИ)*

Ограниченность объема статьи не позволяет глубоко проанализировать различия в понятиях «личность» и «индивидуальность», тем более что поставленная задача – представить историко-философский аспект – не требует этого. Вполне допустимо указать на внутреннюю взаимосвязь данных понятий. Невозможно быть личностью, не являясь индивидуальностью и *vice versa*. Отметим также, что феномен личности и индивидуальности не является универсальным, он формируется только в Новое время, хотя и представляется современному человеку существовавшим всегда, само собой разумеющимся.

Не вызывает сомнений, что именно в христианстве проявляется неведомый античности антропоцентризм, складывается идеал человеческой личности с присущим ей стремлением к самосовершенствованию. В Абсолютной Личности Бога, в божественной Троице задан прообраз человеческой личности. Но осмысление личностного характера христианства и подлинное раскрытие этой потенциальной сущности совершается далеко не сразу, хотя провидится первыми выдающимися Отцами церкви и философами (Августин, каппадокийцами) в IV в. Оно не может реализоваться из-за несоразмерности социальных структур личностному развитию.

В духовной сфере средневекового общества господствовал всеохватывающий символизм. Его следствием было то, что реальная конкретная человеческая жизнь становилась лишь поводом к религиозным размышлениям, напоминанием о Боге и бренности земного существования. Как отмечает Л. П. Карсавин, в средневековье нет внимания к индивидуальному и особенному. Конкретность жизни не ценится, она воспринимается в отвлеченных схемах: «...конкретное рассматривают как символ, таинственно возводящий к общему и возносящий в его сферу всякого прикоснувшегося к реальной действительности». (Л. П. Карсавин. Культура средних веков. – Петроград, Изд-

во «Огни», 1918, с.215-216). Казалось бы, укоренившаяся практика исповеди ведет человека к осознанию своей индивидуальности, вниманию к малейшим движениям души, формированию личностного сознания. Однако этого не происходит. «Даже авторы руководств для исповеди от человека вообще нисходят не к индивидууму, а к рыцарю вообще, купцу вообще и т.д. Восприятие индивидуального сейчас же превращают в восприятие общего, прибегая к традиционному шаблону или символу; новое сейчас же вводят в грани привычного... За малыми исключениями не чувствуют чужой индивидуальности, как таковой, не чувствуют и своей индивидуальности» (там же, с. 216). То самоуглубление, к которому ведет исповедь, обостряющая душевную жизнь средневекового человека, еще не является индивидуализмом. Стремясь к спасению, мирянин не дорожил своими личными особенностями, они скорее пугали его, т.к. мешали следовать норме, «и в себе самом он видел грешника вообще, борьбу добродетелей с пороками, усилия воли и благодать» (там же, с.217). Известно, что свободная воля и Божья благодать даны каждому человеку, как условия для достижения будущего посмертного блаженства. Борьба в душе человека ведется между его испорченной первородным грехом природой (или злой волей – общим уделом всех людей) и благодатной силой стремления к добродетели, идущей от Духа Святого, от Бога. В руководствах по духовной практике святые отцы христианской церкви демонстрируют психологически тонкие, глубокие наблюдения, но они касаются человеческой природы в целом, не в ее индивидуальных проявлениях. Даже любовь в куртуазной культуре, в поэзии трубадуров становится условной, превращаясь в этикет. То же самое наблюдается и в лирике миннезингеров. В своей любви видят любовь вообще, в образе своей дамы – даму идеальную. В средневековых автобиографиях личность «тонет в роде и типе», автобиография превращается скорее в историю семьи, рыцарства и т.п. В эпической поэзии XII-XIII веков появляется новая условность, новые рыцарские идеалы, но это не индивидуализация. Поэтому столь велик интерес к идеалу, внимание литературы к стилю жизни, к этикету.

И все же развитие личностного начала медленно, но неотвратимо осуществляло себя. К концу средневековья в литературе, искусстве проявляется все большее богатство, разнообразие, внимание к чувствам, настроениям человека, конкретике жизни. Развивается любовная поэзия, рыцарские романы, городская литература (фаблио,

миракли, фарсы, отражающие городской быт и характерные черты людей), - в них проявляется интерес к индивидуальной жизни человека, отход от общих схем и ригоризма религиозно-нравственной литературы, где все земные коллизии переводились в аллегории небесной жизни.

Духовная жизнь позднего средневековья говорит о глубине и большем разнообразии переживаний, и это находит выражение в быстрой смене форм в рыцарской и городской литературе. Самое главное, что растет интерес к индивидуальному в себе. Салимбене в хрониках пишет о своих удачах и неудачах, о сугубо личных сторонах жизни. Уже П.Абеляр говорит о себе и своих талантах с некоторым самолюбованием, а Гуго Сен-Викторский гордится своей ученостью (там же, с. 220). Ничего подобного мы не встретим в «Исповеди» Августина, где автор, глубоко анализируя свою душу, все же говорит об общечеловеческом. Не «Я», осознавая себя как самостоятельную, независимую личность, предстаю перед Богом, а Бог открывает мне себя, говорит в моей душе. «Рост «индивидуализма», т.е. самоопределения и, следовательно, противопоставления себя всему внешнему: традиции, форме, миру, рост осознающей себя в богатом разнообразии жизни личности является существеннейшим моментом в процессе творческого саморазложения средневекового общества» (Л. П. Карсавин, с.221). Следует вспомнить, что в этом же направлении развивается и философская мысль схоластов-теологов: номиналиста Оккама и его последователей. Отвержение господства общего и абстрактного над конкретным, единичным выступает результатом философской рефлексии и ведет к тем же результатам: утверждается приоритет индивидуального, эмпирического над отвлеченным, схематичным. Применительно к сотериологической проблематике это превращается в позднем оккализме в «эмансипацию» человека. Бог отодвигается вдаль, а человек в деле спасения предоставлен собственным возможностям, все определяет его свободная воля.

Изменение духовной атмосферы общества находит яркое выражение в гуманизме - важнейшем идейном итоге Возрождения. Мыслители Ренессанса выдвигают и обосновывают идею самоценности человека - он является для них высшим результатом творения, превращается в центр мироздания. Главная задача человека — в земной деятельности, его жизнь не может быть сведена только к религиозному совершенствованию духа. Деятельность человека продолжает и завершает Божественное

творение. С эпохи гуманизма понятие «творчество» начинает применяться к человеческим делам, а не только к Богу. Показательно учение о свободе человека Джованни Пико делла Мирандолы: человек не микрокосм, отражающий в себе общие закономерности космоса, как считали многие философы античности, средневековья и Возрождения (например, Н.Кузанский). Человек - это особый мир, он не включается в космическую иерархию наподобие некой ступени. Сущность человека, место его в мире – результат его собственного свободного выбора, предполагающего его ответственность. Он может подняться до ангельского состояния, или опуститься до звериного. Природа человека - становящаяся, она создается им самим. Утверждая, что счастье человека - быть тем, чем он хочет, гуманист пролагает дорогу индивидуализму, идее самостийного, ничем и никем не определяемого бытия личности. Подобная идея глубоко чужда ценностному строю, всей духовной атмосфере средневекового общества. Как пишет Л.М.Баткин: «Для средневековых умов обособленно-индивидуальное – это акциденция, т.е. нечто вторичное, частное, случайное, бременное и тягостное в человеке; первостепенно же, напротив, все, что причащает соборному и вечному» (Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. – М.: Наука, 1989, с.12). Основание такого мировосприятия Л.М.Баткин видит и в понимании Божества: «То, что и Бог-Отец, и Бог-Сын, и Бог-Дух различаются, поскольку они одновременно суть одно, так что различия – это единство, а единство – это различия; величайшая тайна Троицы в ортодоксальном христианском вероучении выражена в понятии «ипостаси», в парадоксе слиянной неслиянности. Помыслить даже Христа самобытным было бы ересью, и максимум, так сказать, индивидуальности на сакральном уровне – ипостась, это же как другое» (там же). По видимости глубокая трактовка является, на мой взгляд, неточной. Ведь три Ипостаси или Лица в единой Божественной сущности трактуются основоположниками христианства как выражение многомерности абсолютной Личности. Неполную аналогию этой многомерности можно обнаружить в человеческой личности, в ее самосознании, моментами которой выступают самосознание в самом себе (*memoria*), мышление (*intelligentia*), в котором дух себя объективирует и любовь духа к самому себе (*voluntas* или *charitas*), как объясняет Бл.Августин. Эти три силы в человеке существуют нераздельно, т.е., подчеркнем, внутри человеческой личности – значит, нет оснований переносить подобную аналогию на отношения между различными личностями,

которыми Ипостаси не являются, иначе это было бы многобожие.

Итак, характерным для средневекового человека было стремление следовать образцу, идеалу, на этом пути добиваясь совершенства. Самым высоким идеалом был святой, праведник. Для приближения к нему человек должен был вести колоссальную духовную работу, изживая телесные, душевные и духовные грехи, отрешаясь от всего обыденно-человеческого. Но славили человека «за осуществление преднайденного и должного, за идеальное соответствие норме и тем самым ее превышение, но, конечно, отнюдь не за личную оригинальность, не в образе «индивидуальности» (там же, с.13). Гуманизм Возрождения идейно обосновывает индивидуализм личности. Акцент делается на осознании себя, понимании своих возможностей и способностей, которые различны в разных людях. Не отвлеченный образец и норма становятся способом построения своего «Я», а в самом себе находит человек основания для своей жизнедеятельности.

Гуманисты далеко ушли от средневекового мирозерцания, но они не ставили себе задачей ни изменение общества, ни последовательную борьбу с господствующими нравами, ни просвещение народа. Их ирония, язвительные насмешки над ограниченностью людей и глупостью установлений, обращение к идеалам классической античной культуры предназначались для просвещенной элиты. А духовной пищей народа была религия. Вождями общества, которые привели к глубинной перестройке мировоззрения всех народов Европы, стали фанатично верующие монахи – М.Лютер и Ж.Кальвин. Они отвергали антропоцентризм, идеологию индивидуализма, но против воли стали выразителями интересов и идей становящейся буржуазии с ее апологетикой индивидуализма и внутренней свободы личности. Коль скоро римская церковь была главенствующей силой в обществе, борьба за интересы своей национальной церкви превращалась в борьбу против римской церкви. Лютер выступил против продажи индульгенций римскими священниками, т. к. это подрывало экономическое положение монастырей, наместником которых он был. Личный духовный опыт показал ему, что добиться абсолютной праведности невозможно. Отсюда родились его прозрения и программа возвращения к христианству первых веков, в котором не было места церкви, отягощенной обрядами и вершащей земные дела, и непомерным требованиям личной святости. Поначалу протестантизм заявил о праве христианина на внутреннюю свободу в отношении к Богу, перед которым он предстоит один, без посредников. На месте теолога

– прихожанин с Библией в руках. Ведь нет никого, чье мнение можно считать безусловно истинным. Разум вообще не может судить о вере, его удел - земные дела. Дальнейшее развитие идей М. Лютера привело к полному изменению системы ценностей. Сформировался человек нового типа, нацеленный на сугубо земные задачи. Укоренилась этика возвеличения роли труда, в ней нашло моральное оправдание стремление к обогащению и предпринимательству, раскрылись возможности для развития науки. Изменилось самосознание человека, он превратился в свободного независимого деятеля, способного к самоопределению, формированию личных идеалов и целей – появилась личность, осознающая свое право на индивидуальность. Но при этом земной мир, в котором человек действует рационально и прагматически, отделился от духовного мира ценностей, базирующегося на вере, субъективно переживаемой. Не стало никакой внешней инстанции (церкви, Предания), выдвигающей нравственные императивы: есть только Слово Божье и личная способность его понимать, подкрепляемая верой. Это апофеоз индивидуальной ответственности и самостояния. Этика протестантизма апеллирует к совести человека, требует от него беспощадности к себе, глубокого самоанализа. Но кто не знает, как способна быть «растяжимой» совесть человека? Каких только поблажек не способен дать себе человек, ведомый «похотью плоти»! Отсутствие абсолютных критериев, усугубляемое субъективным чувством избранничества, очень легко приводит не к пиетизму, а к имморализму. Предела человеческому произволу и субъективизму протестантизм поставить не может. Разум, освобожденный от связи с абсолютными ценностями, становится разрушительным. Он изгоняет из мира Бога, Любовь, Красоту, Добро. Именно это наблюдается в современной цивилизации, ярко выражено в дискурсах постмодернизма, который обосновывает моральный и эстетический релятивизм, разделение Истины, Красоты и Добра.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ВИДЕНИЕ САРАНСКА

Воронина Наталия Ивановна

*д.ф.н., профессор, заведующая кафедрой культурологии,
Институт национальной культуры, Мордовский университет,
E-mail: kafmgu@mail.ru*

Города появляются на свет, растут, живут своей неповторимой жизнью и даже умирают. Они похожи на людей, что не удивительно, поскольку город и есть плод замыслов и деяний человеческих. Каждый город, как и человек, имеет свое неповторимое обличье, свой возраст и характер, хранит свою историю, помнит свои трагедии и триумфы. Если люди, населяющие город, утрачивают, пусть даже частично, историческую память, хранимую самим городом, то это в конечном итоге ведет к его разрушению. Когда дома, улицы, дворцы, памятники и храмы перестают говорить понятным для горожан языком, превращаясь в немые камни, в загадочный след, неведомо кем оставленный, то это обрекает их на небытие, на смерть. Посему нужно помнить и хранить как можно больше всего и обо всем, ибо без прошлого нет будущего.

Город – это особый феномен культуры, в «жизнесмыслах» которого суммарный итог непрерывной творческой деятельности каждого из живущих в нем. Это материализованный творческий порыв, проявляющийся в его наиболее полном, присущем каждому человеку содержании. Город является в то же время, неисчерпаемым резервуаром творческой энергии, оказывая незаметное, но определяющее воздействие, через которое происходит формирование личности. Человеку свойственна потребность в своем Городе, возможно, и влечение к нему – во всяком случае, допущение о диалоге подразумевает движение навстречу. Выросший в Городе несет на себе печать его неповторимого своеобразия. Мне бы хотелось поразмышлять об

антропологическом видении Саранска.

Наш город еще молод, ему нет и четырехсот лет, но о многом могут поведать его здания, вещи, хранящиеся в музеях и квартирах старожилов, документы и летописи из архивов, книги, собранные в библиотеках.

Саранск сложился как русский город, тем не менее, великороссы здесь всегда вполне мирно сосуществовали с мордвой и татарами. В Саранске всегда жил древнерусский, православный дух. Он распространялся через храмы, которые были построены до 1917 года (некоторые из них сегодня восстановлены). Каждый из них (всего 17) связан с именем святого или священным событием, которые служили символами русского православного духа и веры, живших на Руси.

Отметим также, что Саранск относится к тем городам, в которых его внутренняя сущность, его самобытная связь с истоками бытия сегодня глубоко спрятана под пеленой наносного, вторичного, под тем «пеплом» времени, который способен навеки скрыть самые смелые человеческие дерзания. Поэтому, к сожалению, реальный исторический и культурный контекст Саранска не всегда позволяет проникнуть к основаниям культуры и в этой сфере опознать истоки особого значения города.

В чем состоит антропологическая ценность Саранска? Вправе ли мы о ней говорить? Разве существует единая ценностная значимость Саранска в период его основания и сегодня? Существует ли один ценностный знаменатель для храма Иоанна Богослова и Дома Республики, для Советской площади и мордовского костюма, для С.Д. Эрзи и пушкинского парка? Аналогичные вопросы возникают и при изучении семиотики Саранска. И не случайно, т.к. по словам Ю.М. Лотмана, «город, как сложный семиотический механизм, генератор культуры, может выполнять эту функцию только потому, что представляет собой котел текстов и кодов, разно устроенных и гетерогенных, принадлежащих разным языкам и разным уровням» (1.35).

Различные и разнородные части города и явления саранской жизни в их синхронном бытии и в историческом времени обладают ценностным значением. Аксиологическая оценка не может быть только непосредственной, субъективно-эмоциональной. Она должна быть беспристрастной, рационально-теоретической, раскрывающей осмысление ценностного отношения к Городу в объективной и субъективной сторонах его жизни, а главное – в отношении к человеку.

Старинные здания, улицы, вещи хранят память о своих создателях, владельцах, обо всех, с кем соприкасались; они словно вбирают в себя частички человеческих душ, одушевляются. Есть магия музейных вещей: они притягивают к себе, просят, а порой требуют понять их, разрешить их загадку, силятся говорить, поведать. Каждый феномен культуры – это загадка; загадка, разгадать которую до конца невозможно, но разгадывать которую мы обязаны, чтобы постичь смысл своего существования. Город включает в себя и сияющие звезды, и разного рода туманности, смысл его существования определяется в равной степени и теми, и другими.

Живя в Саранске, нельзя не почувствовать его загадку, а значит не попытаться ее разгадать. Попытки каждого отдельного человека постичь таинственную суть города обречены быть односторонними и ограниченными, однако сумма усилий, если они однонаправлены, всегда приведут к постижению определенных истин. И чем больше истин будет жить в умах и сердцах человеческих, тем более совершенным станет наше бытие.

Маленькие российские города имеют поразительно одинаковый вид. Они устроены по одинаковым законам, так сказать, по фатальной необходимости, против которой индивидуальная фантазия даже не пытается бороться. Отсутствие или недостаток строительного камня объясняют здесь преобладание построек из дерева или кирпича, а архитектурные строения из этих материалов не могут дать желаемой художнику четкости», - писал французский писатель Т. Готье, путешествующий по России в середине XIX века (2.378).

Не могу полностью согласиться с оценочным наблюдением Готье, но есть в его замечании и верно схваченные черты многочисленных «малых» городов России: единство пространства природы – лесов, полей, рек и преобладание деревянных построек. В подобном облике города действительно нет четкости, но в этом-то и особенность пространства русского города: доминирование не вертикалей, как в западноевропейских городах (русские мастера никогда не строили «готических соборов» с длинными шпилями, устремленными ввысь, ибо иным было мышление русского человека и иным был окружающий его мир), а горизонталей, горизонта. Н.В. Гоголь в «Мертвых душах» верно определил характерную особенность русского пейзажа: в нем нет того, что писатель называл «дерзкими дивами природы», главная его особенность –

необъятный простор и ширь. От пространства без конца и края и особое видение его, «ландшафтное зрение» (Д.С. Лихачев). На основе ландшафтного зрения «возделывался национальный пейзаж, формировалась вся русская пространственная культура, в том числе и градостроительство, отличающееся стройной, продуманной системой зрительного восприятия», пишет один из исследователей пространства русских городов (3.33).

В различных книгах и журналах уже не раз предпринимались попытки рассмотреть Саранск в русле разных проблем: город как память, город как пространство, город как имя и т.д. Современная ситуация Саранска актуальна контексту постмодернизма. С одной стороны, это идеи возврата к классике, с другой, – дух авангарда, с третьей, – все это подчиняется социальному установлению мира повседневности, миру каждодневного бытия провинциального человека.

Разнотекстовый Саранск! Живой, развивающийся организм! Он меняется в зависимости от того, с какой точки зрения мы смотрим на него. Это разнообразие точек зрения (с высоты птичьего полета, или, например, глазами градоначальника или жителя Пензы, либо исследователя-историка, искусствоведа или культуролога и т.д.) дает разнообразие реальных потенций того, что означает слово «Саранск», что входит в образ Города. Мы создаем некую антропологическую модель, которая сама себе равна, и она очень удобна для стилизаций, для исследовательских построений.

Так, храмовая культура Саранска, складывающаяся на протяжении всех трех с половиной столетий, сегодня довольно полно исследована И.Д. Ворониным, С.Б. Бахмутовым, В.И. Лапуном в аспектах архитектуры, застройки и планировки, внутреннего интерьера. Тем не менее, остается еще храмовая аура, которая формировала особое мировидение человека в каждом приходе. Остаются мало изученными личности священников, которые были не только проповедниками веры, но и воспитателями своей паствы. К примеру, остались еще в живых люди, помнящие собственную историю Предтеченской церкви (сегодня она восстановлена на улице Саранской, в приделе которой расположено духовное училище), а также об отце Василии, последнем ее священнике.

Маленькая церковка имела все достоинства вселенной и включала в себя все составляющие ее части: небесную твердь, в которой царствует вечность; и части, в

которых разворачивается мистерия ветхозаветной истории; и место, в котором запечатлеваются новозаветные и современные события. Смысл Предтечи сводился не к размерам и объемам церкви, а к способу обращения с пространством, символическим действиям, которые преображали место, пустоту, пространство, из которого вырос храм.

Отец Василий был незаурядной личностью, его уважали, к нему стремились с вопросами и за советами. Сам он поддерживал высокий дух культуры, который был создан в пространстве храма. Это и природный ландшафт – зеленая луговина с березками вдоль ограждения (здесь даже устраивались молодежные гуляния, водились хороводы); это и мостики через Саранку, которые были удобны для перехода в верхнюю часть города; это и взаимопонимание с домовладельцами, сохраняющими каскад прудов по другую сторону улицы Саранской и с купцами, занимавшимися торговлей лошадьми, рыбой, табаком и др. Авторитет его был настолько высок, что появились завистники, которые и расправились с ним. Прошло более восьмидесяти лет с тех пор, но память народная хранит частичку этой культурной традиции города. К счастью, и сегодня, несколько в другом аспекте, но данный текст культуры в Саранске вновь обретает антропологическую силу: отец Александр и возглавляемое им духовное училище принимает у себя научные чтения (к слову, Масловские уже обрели российский авторитет), концерты духовной и светской музыки, издание поэтических текстов отца Алексея (Пенкевича), переводящего на светский язык Псалтырь и многое другое.

Большой вклад в изучение текстов культуры Саранска вносят историки. Неоценима заслуга В.А. Юрченкова с его расшифровкой хронографа Саранска и созданием социальных портретов горожан. Интересна биография улиц города, сотканная из реальных фактов, легенд и мифов В.Н. Куклиным. Особую знаковость придает Саранску прошлая и современная художественная жизнь. Писатель И.В. Салов запечатлел для истории важнейшие подробности культурных традиций Саранской ярмарки, которые для глубокой провинции XIX века были отнюдь не пустячными: наряды, прически, транспорт горожан, театральная и музыкальная аура, зрительские вкусы, мастерство актеров. И.Д. Воронин создал летопись живописной школы Саранска, истоки рисовального дела семьи Макаровых, продолжающуюся в исследованиях современных искусствоведов – Т.В. Елисеевой, Н.Ю. Лысовой, О.Г. Беломоевой и др. Большую роль в освоении этнокультурных процессов играет изучение национального (мокша, эрзя) костюма (Т.П.

Прокина, М.И. Сурина) и создание сегодня на этой основе Театра моды; танцев (А.Г. Бурнаев), песенного искусства (Н.И. и Л.Б. Бояркины, Г.И. Сураев-Королев, А.Д. Шуляев), мифологии мордвы (Т.П. Девяткина, М.И. Каргина, Н.Г. Юрченкова), фольклора (А.И. Маскаев, К.Т. Самородов).

Приведенные примеры – это лишь часть истории Саранска, которая свидетельствует о том, что наш город все время сам с собой воевал, сам себя переделывал, сам все время как бы переставал быть Саранском. Сколько можно привести текстов, в которых утверждалось: «это уже не Саранск!» Перешел за посопскую черту – это уже что-то другое, построили каскад крупных заводов – он становится промышленным центром, отчасти меняя свой статус, в то же время обретая новый культурный текст.

Веками дерево было лицом и Саранска. Деревянный город долгое время был неподвижен, как бы прибит гвоздем к географии. И вдруг динамика: с конца XIX века начинается каменная летопись Саранска, создается сложное взаимодействие. Это проблема любого города России, но и Саранска особенно, не решенная и сегодня. Это новый текст культуры города, который вынуждает заново найти себя.

В провинциальных российских городах XIX века редко можно было встретить архитектурные шедевры, которыми блистали Москва и Петербург, но при этом сами они в совокупности образовывали целостный градостроительный шедевр, вернее, особый градостроительный мир, ибо шедевр – слово слишком помпезное для обозначения этого удивительного, тихого и спокойного единения города и окружающего ландшафта. «Ландшафтное зрение иначе расставляло акценты в восприятии архитектуры»; открывающиеся из города далекие виды на живописные окрестности были его художественной доминантой и даже первопричиной» (3.33). И.А. Гончаров писал в романе «Обрыв», очень живо хранящем атмосферу провинции XIX века: «Какой обширный дом, какой вид у предводителя из дома! Впрочем, в провинции из редкого дома нет прекрасного вида: пейзажи, вода и чистый воздух – там дешевые и всем дающиеся блага» (4.Т.5.84). Обозримость, открытость – определяющие характеристики малых российских городов.

Язык сам напоминает: мировоззрение зависит от взгляда на мир, иначе говоря, мысль следует за взглядом. В свою очередь, то, каким будет характер восприятия, во многом определяется качеством пространства. Созерцание дали не вяжется с назойливым

самовыражением, а картина обширного обжитого ландшафта уводит от простых житейских переживаний, напротив, она располагает к «бесконечной думе», созвучна возвышенным устремлениям» (3.33).

Сегодня происходит масса процессов, меняющих, иногда в корне, лицо города, но сама сущность города остается неизменным, он служит человеку, а так же в том, что отличает город от не-города и наполняет его соединением современной культуры и старой среды. Особая наука городоведение предлагает несколько разных точек зрения на понимание проблемы, но считает важнейшей антропологическую точку зрения самого города на себя.

Итак, Саранск о себе. Первое: Саранск – это Россия, но он не транслирует представления россиянина об идеальном городе. Второе: Саранск является одновременно столичным городом по отношению к районным городам своей республики, но в то же время провинциальным, а это значит, что в нем живет дух столичного и провинциального, даже деревенского. Третье: Саранск стоит на материковой почве, в центре европейской части России, а потому тяготеет к «замкнутости и концентричности» (Ю.М. Лотман), в отличие от городов, расположенных на большой воде, как пишет Лотман, выходящих из себя, чтобы найти пространство, «в котором он будет центром». Четвертое: Саранск представляет типическое явление малых городов России в плане застройки; это создание центра с площадью и храмом, а вокруг пространство мелких построек, полукрестьянских домов. Сегодня – это официальный центр и несколько неофициальных в микрорайонах плюс масса пригородов с так называемыми дачными поселками. Пятое: Саранск – типичный город с нерегламентированными фасадами частных домов и их окраской, поэтому представляет и по сей день пеструю картину. В XX веке он приобрел вид стандартного провинциального города, названных весьма образно «кентавры». Рядом с похожими как две капли воды многоэтажками, словно изо всех сил пытаясь уйти в землю, покосившиеся деревянные домишки и растасканные по кирпичику частично или полностью купеческие особняки. Шестое: дома в Саранске стоят отдельно, не прислоняясь друг к другу, т.к. пространство позволяет размещать их на большой территории, что создает своеобразие в коммуникативных отношениях горожан. Седьмое: Саранск в пятидесятые годы оброс экономикой, построив на своих окраинах, вредные (в соответствии с современными

экологическими представлениями) заводы, которые сегодня оказались практически в центре города и никак не способствуют здоровью горожан. Восьмое: Саранск как мера самого себя изначально дискретен, распадается на части, мельчайшие «атомы», каждый из которых есть «весь во всем» Саранск: русский и нерусский во всевозможных азиатско-европейских коннотациях; саранский стиль, саранская речь, вообще всякое саранское качество, одновременно соединяющее и разъединяющее культурный текст города. Девятое: Саранск имеет свои собственные классификации существенных признаков, связанные с личными именами. Это «Саранск Эрзи и Сычкова», «Саранск стратонавтов», «Саранск М.М. Бахтина», описание которых в сумме дает совмещение двух взглядов на город: если первый воссоздает панорамный обзор, то второй – частный, зависимый от мгновения времени и точки, с которой производится обзор, не только не поглощает и не упраздняет значимость города, а наоборот, увеличивает ценность духовного потенциала Саранска. Десятое: названия саранских улиц и площадей, районов, каких-либо значимых мест - своеобразная городская «книга» жизни. Это целый мир культурных кодов, которые дают представление об истории и психологии людей, здесь живущих. И, что очень важно, эти знаки не просто фиксируют смену идей, но и, в свою очередь, оказывают влияние на внутренний мир «читателей», подспудно формируя его. До 1917 года на их выбор, в первую очередь, влияла та самая храмовая культура Саранска, богатая Первой, Второй или Третьей Богословской, либо Рождественской или Успенской. Новое время скоропалительно сменило названия, они и сегодня «украшают» город, делая его культурный контекст серым и унылым. Городу и его жителям не хватает звенящих своими именами: Бахтинской, Яушевской, Эрзинской, Ушаковской, Университетской и др. улиц, которые не только хранили бы память о выдающихся людях, но создавали бы аромат особого духовного строя Саранска, его истории. Одиннадцатое: это зеленый наряд города. Холмистая местность с многочисленными зелеными массивами (естественными и искусственными) создают своеобразный образ Саранска. Лес как бы обступил город, взял его в кольцо, благоухая разнообразием крон: весной распускающейся листвой, летом – пушистой зеленью, осенью – багрянцем и золотом красок, ну, а зимой – пушистым белым нарядом. Природа хотя бы в этом плане оказалась щедрой к нашему городу, обделив его большой рекой. Человек, хозяин Саранска, сегодня как и во все времена, чтит эту драгоценную красоту, обогащая ее красками городского

модерна. Двенадцатое: и последнее (хотя эти конструкции можно еще умножать и расширять эту модель): современный город все больше превращается в «парк домов», а из окон квартир открывается не вид, а все чаще – клочок неба между домами, тесно прижатыми друг к другу. И, тем не менее, Саранск вполне выдерживает диалог провинциального города со временем, остается хранилищем пространственного ландшафта российской культуры, неповторимость своеобразного мира малых городов России.

Литература

1. Лотман Ю.М. Семиотика города и городской культуры//Труды по знаковым системам ХУІІІ. Уч. записки Тартуского у-та, вып.664, Тарту, 1984. С. 34-48.
2. Готье Т. Путешествие в Россию. М., 1990.
3. Разумовский Ф. Большое пространство малого города// Наше наследие. 1989. № 7. С.33-39.
4. Гончаров И.А. Обрыв // Собр.соч.: В 6 т. Т. 5-6. М., 1972.

ДИНАМИКА СТАНОВЛЕНИЯ «ЭТИКИ ПЕРЕХОДА»:
К ВОПРОСУ ОБ АНТРОПОМЕРНОСТИ
ФЕНОМЕНА ЭСТЕТИЗАЦИИ ЧАСТНОЙ ЖИЗНИ

Галанова Гульнара Эдуардовна

*к.ф.н., доцент кафедры философии,
Институт экономики, управления и права /ИЭУП (г. Казань),
E-mail: galanova@fromru.com*

Вопрос об антропомерности телесной, душевной, интеллектуально-рациональной, творческой, духовно-метафизической и других ипостасей человека его современному социокультурному, экономическому и правовому контексту свидетельствует о критическом пересмотре современного социокультурного контекста в терминах его несоответствия человеческой сущности. Эта тенденция соотносится с новой социальной реальностью и новым обликом социальных наук. Сказанное работает на материале, который является предметом этой статьи, на материале современной этики.

Из всех отраслей философии главной является этика (практическая философия). По словам А.Камю, основной вопрос философии – это вопрос о том, стоит ли жизнь того, чтобы быть прожитой. По сути, спор материалистов с идеалистами, если рассматривать его в практической плоскости, это спор о мере участия человека, его интеллекта и воли в объективной реальности. Основное содержание практической философии – выработка стиля жизни, адекватного приемлемым представлениям о смысле жизни. В поисках смысла, цели жизни практическое сознание может обращаться к соседствующим институтам и практикам: к религиозному, эстетическому сознанию, научному мышлению.

Современную этику (мораль) можно в рабочем порядке обозначить как «этика перехода». При этом постановка вопроса о «динамике становления этики перехода» фактически становится разговором о «становлении становления». Это правомерно в настоящий момент, когда современник является носителем открытой, незавершенной, вневходимой антропной идентичности. Для такого человека переход, постоянная идентификация в противовес фиксированной «идентичности», кризисные явления в

антропологической динамике – это естественное состояние. Современник обретает свою антропную идентичность только на границах различных своих ипостасей, в транскультурном (М.Эпштейн) процессе. Мультикультурализм (ситуация, при которой национальная культура состоит из множества субкультур) дает нам примеры достаточно массовых случаев «вненаходимости».

Постмодерная социальная и антропологическая ситуация характеризуется кризисом больших общностей, таких как «класс» и «нация». Новый принцип социальной дифференциации в обществах, политика которых основана на принципах социального государства предполагает использование факторов культуры в качестве критериев стратификации. Люди при равном достатке отличаются по своим убеждениям, ценностям, конфессиональным, профессиональным интересам, стратегиям потребления и досуговым предпочтениям настолько, что их нельзя объединить в один класс. Так появляется определение новых общностей в качестве различных субкультур, которые в этом контексте понимаются не в качестве молодежной экзотики, наподобие готы и эмо, а просто как структурный элемент культуры. Мультикультурная социальная концепция предполагает, что на смену общенациональной культуре и идеологии приходят «кризис больших нарративов» (Ж.-Ф. Лиотар), идея различия (Ж.Деррида), закономерное утверждение культурного, этического, эстетического, гносеологического плюрализма и релятивизма. Закономерным в этой ситуации оказался «культурологический поворот» 70-х годов в социальных науках, когда «социология культуры бросила вызов социологии как дисциплине» (Д.Крейн) в западной традиции, в СССР возникла новая наука культурология. Тема культуры, всегда связываемая с дисциплинами об искусстве, вышла за их пределы и начала активную экспансию поля социальных наук. «Там где было общество, стала культура» (Х.Беркинг) – так в целом можно выразить наступившую постмодерную ситуацию.

В новых социальных условиях мультикультурализма оказывается проблемным говорить о классе, массе как о субъекте социальной и культурной динамики. Например, структура спроса в сфере потребления медиа-продукции сегодня фрагментирована: такой канал масс-медиа как Интернет предполагает адресность новостей, уникальный для каждого пользователя набор посещаемых сайтов. Да и современные технологии в телевидении уже не способствуют тому, что даже в канун нового года вся российская

публика станет единым субъектом восприятия одного единственного «центрального» телевизионного канала. Постмодерн – это период заката массовой культуры, и с этим фактом связан следующий антропологический поворот в социальных науках, интерес к исследованию антропологической реальности как предпосылки формирования реальности социальной. Категория частной жизни (приватного) наиболее близко предстает к человеку как к объекту социальных наук, поэтому исследование бытия человека в аспекте приватности представляется необходимым предметом социальной философии.

Частная жизнь – это пласт целостной повседневности, центрированный вокруг субъекта. Это сфера персонального выбора, остров реализации субъектности в повседневной бес- или квазисубъектности. Субъектность как природная и универсальная характеристика человека, рожденная глубинными, экзистенциальными условиями его бытия сегодня существенно ограничена в возможностях социального выхода (эта тенденция схвачена в понятиях «смерти субъекта» М.Фуко, «смерти автора» Р.Барта). Именно частная жизнь всегда выполняла и выполняет функцию реализации субъектности. Сказанное справедливо и для общества классического капитализма, где человек выступал в качестве частичного индивида, и сознание и владельцев капитала и наемных работников было подвержено «недугам» отчуждения, реификации, товарного фетишизма, и для постсовременной культуры, где возникают условия реализации «царства свободы», игры, бескорыстного наслаждения (Г.Маркузе).

Конкретно-исторические формы частной жизни имеют институциональное измерение, а также несут отпечаток культурных интерпретаций. В обществе классического капитализма произошло выделение частной жизни в отдельную сферу с ее пространственными и временными характеристиками (в современной Европе это семья, пространство жилища, время, свободное от общественного производства, а также элементы политического волеия в гражданском обществе). В условиях постиндустриального общества частная жизнь скорее существует в пространстве культуры, чем в рамках географии социальной жизни. Из сферы «изнанки бытия» класса наемных работников и подлинной привилегии «праздных классов» частная жизнь сегодня превратилась в универсальную категорию культуры. Приватное пространство расширяется благодаря новым телекоммуникационным возможностям и сокращению

рабочего времени. Категория приватного распространяется на новые реалии: карьера, новые формы досуга при утрате понимания приватного как сокровенного в условиях публикации частной жизни. Начало публикации частной жизни положила феминистская критика семьи (Дж.С.Милль), а продолжили многочисленные современные ток- и реалити шоу, которые стали основной «площадкой» и предпосылкой последующей ее эстетизации.

Эстетизация частной жизни представляет собой в количественном аспекте увеличение эстетических компонентов в повседневном мире человека, в качественном – изменение характера рефлексивности, в которой все большее значение начинают играть эстетические стратегии и механизмы. К последним относятся: воплощение события в литературный сюжет (emplotment), театрализация, поэтизация поступков, эстетизированная реификация, эстетизированный самоконтроль, сценарное планирование и др. [Галанова Г.Э. Феномен эстетизации частной жизни в контексте классической и неклассических концепций культуры. Автореферат дисс...канд. филос. наук. – Казань, 2001].

Феномен эстетизации частной жизни амбивалентен. С одной стороны, он является выражением постмодерной колонизации этики эстетикой с последующей релятивизацией морального сознания. С другой стороны, и в этом состоит авторская гипотеза, эстетизация частной жизни является предтечей этического отношения к аспектам повседневной, обыденной жизни. Именно механизмы эстетизации частной жизни сыграли решающую роль в формировании этических представлений сегодня. Символическое восприятие реальности является общим для средневековой культуры с ее религиозностью и для искусства. Эстетический механизм катарсиса как высшей эстетической реакции предполагает две стратегии, аналогичные религиозному опыту: очищение и экстаз. А именно катарсис, наряду с другими эстетическими реакциями, является тем внутренним переживанием, которое формирует личность, а значит, подвигает человека к трансцендированию [Бугарчева Е.А. Катарсис как социально-эстетический феномен (социально-философский аспект). Дисс....канд. филос. наук. – Казань, 2009]. Эстетизация частной жизни – это переходный этап в становлении современной этики, опирающейся на легитимированный в образцах искусства (главным образом кино) и СМИ новый стиль жизни. Возникновение эстетизации связано с

необходимостью презентации собственных (субкультурных) жизненных установок.

Стратегии формирования смысла жизни современниками при помощи эстетических механизмов могут быть рассмотрены через призму категорий «примыкающая» и «поддерживающая практика» [Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. – М., 2005. – С. 19-21]. Примыкающая практика – это антропологическая практика и стратегия, возникающая как подражание ведущей духовной практике вследствие высокой ценности и притягательности последней для всех социальных слоев. Например, в области религиозного сознания «ведущая практика» - богословие, «ведущий слой» – духовенство, примыкающие практики – повседневная религиозность обычных людей, «примыкающие слои» - прихожане. В области эстетического и эстетизированного сознания «ведущая практика» - это создание произведений искусства, а «примыкающая практика» представляет собой производство эстетизированного продукта – стиля жизни посредством подражательных стратегий идентификации (например, сценарного планирования жизни).

Однако самым интересным является применение в исследовании современной этики (морали) понятия «поддерживающая практика» - не просто заимствование и подражание, а творческое активное преобразование ведущей практики. Понятие поддерживающей практики соотносится с процессом дедифференциации постмодерной культуры (С.Лэш). Дедифференциация – это процесс стирания границ между традиционными новоевропейскими сферами культуры, например, эстетическое начало в постмодерной культуре проникает и в политику, и в науку, и в этику.

В результате дедифференциации в формировании духовности сегодня оказываются задействованными не только традиционно-институциональные конфессиональные каналы (католичество, православие, ислам). «Большие нарративы» основных религий испытывают кризис, люди, позиционирующие себя в качестве «мусульман» либо «православных», часто не проявляют особой «религиозности» в укладе жизни, будучи религиозными лишь по традиции. Наряду с прежней религиозностью возникают «малые нарративы», выполняющие экзистенциальную роль религии, без которых трудно представить современную духовность: идеи Кастанеды, воскрешающие ресурсы мексиканской магии, бусидо, трансерфинг и т.п. неевропейские по духу философские и религиозные учения. Кроме того, экзистенциальную роль традиционной религии берут

на себя эстетические стратегии: поиск себя и смысла жизни посредством литературы (дневниковый стиль мышления), посредством кино (сценарное планирование жизни). Сегодня можно выделить примыкающие и поддерживающие социальные слои, которые занимаются производством стиля жизни, а стиль жизни – это продукт дедифференцированной культуры, находящийся на стыке этики и эстетики. Эти слои примыкают к искусству, хотя и не производят чисто эстетических смыслов. Один из примеров такой деятельности – знаменитый телепроект «Дом-2», который представляет собой собрание манифестаций жизненных стилей. Реалити-шоу не всегда служат безнравственности, они часто представляют собой замедленную пленку обычной жизни, поскольку в них как под микроскопом проявляются те аспекты, которые не подвергаются осмыслению, проговариванию и рефлексии в настоящей, обычной, само-собой-разумеющейся и «невидимой» повседневности. В целом рефлексивность этих текстов важна в формировании моральных предпочтений аудитории, поскольку в ходе её осуществления обсуждаются и подвергаются анализу мельчайшие оттенки взаимоотношений, мимо чего мы, как правило, проходим в жизни. Рефлексивность повседневной рутины – это и огромный труд участников подобного рода проектов, к которому их умело принуждают ведущие. Возможен даже терапевтический эффект многих ток- и реальных шоу, которые дают своим участникам возможность «символического самоубийства», возможность перехода из одного в другой из возможных стилей жизни нашего мультикультурного общества.

Вопрос об экзистенциальной роли механизмов эстетизации частной жизни, о потенциале феномена эстетизации для формирования новой этики предполагает исследование эстетических восприятий в аспекте их потенциала трансцендирования и пересмотра человеком своей антропологической границы. Такой потенциал, безусловно, присутствует в духовных практиках классической йоги, тибетского тантрического буддизма, дзэн, даосизма, суфизма, античной мистики, в практике отверзания чувств [Хоружий С.С. «Духовная практика» и «отверзание чувств» как феномены синергийной антропологии. Компаративный анализ [электронный ресурс]: <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm>]. Ответить на вопрос об экзистенциальном потенциале феномена эстетизации частной жизни и означает исследовать его антропомерность, исследовать

насколько тенденции эстетизации постмодерной культуры формируют духовно-метафизический облик современного человека.

ЧЕЛОВЕК И ЕГО ОКРЕСТНОСТИ: ВИЗУАЛЬНАЯ СЕМИОТИЗАЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В ПРОСТРАНСТВЕ ГОРОДА

Ганжара Ольга Анатольевна

*доцент кафедры межкультурной коммуникации
факультета романо-германских языков
Ставропольского государственного университета
E-mail snark44@yandex.ru*

В пространстве современного города человека окружает мир, который с реальностью не имеет ничего общего. Это не осознаваемая реальность, а навязываемый образ, обобщенное типическое, с помощью которого имитируются, воссоздаются наиболее общие, предпочитаемые фреймы социокультурного пространства. Современный дом не ограничивается пространством квартиры – это место, на которое распространяется семиотическое влияние человека, давно уже не являющимся человеком в классическом понимании этого слова. Кодирование и семиотическое освоение пространства дома для человека происходит в процессе игровой визуализации, визуального освоения и завоевания места дома как принадлежащего ему и поддающегося его влиянию.

Городская среда оценивается наблюдателем как соединительная ткань между наполняющими город объектами, которые представляют собой самостоятельные пространственные единицы. Человек психологически склонен к восприятию окружающего его пространства как пейзажного, обязательно склонного к выполнению эстетической функции, несению эстетической нагрузки, наполнению осмысленными, неслучайными образами, функционально значимыми.

Поэтому человеку свойственно наделять объекты окружения смыслом, навязывать значение, актуализирующее в данном конкретном дискурсе. Таким образом, пространство видимого превращается в пространство искусственно созданного, осознаваемого только в том случае, если оно соответствует по своим внешним качествам и выполняемым функциям визуальным ожиданиям созерцателя.

Человек оценивает мир визуально, сопоставляя его свойства: плоскостность, объемность, глубину и ее положение по отношению к части этого мира: внутреннее или внешнее.

Положение, определяемое человеком по отношению к миру, может быть только центральным, расположенным вертикально, человек – центральная ось мира с точки зрения антропного принципа, т.к. только такой способ организации мира соответствует всем визуальным ожиданиям: мир открыт, видим, равнозначно визуально освоен со всех сторон, в равной степени доступной является каждая его часть.

Оценка городского пространства, недоступного непосредственному наблюдению, основана на мнемонических свойствах памяти, способствующих пространственной ориентации по подсознательной фиксации зрительных образов. Накопление образов происходит в движении, последовательно, и только после нескольких прогонов пространственные параметры среды закрепляются в памяти в виде системы симультанных образов. При этом образ в памяти конструируется как ряд впечатлений.

Средовые лакуны позволяют заполнять их только позитивными впечатлениями, желаемыми объектами, представляемыми как идеальные.

Альтернативными способами освоения реальности являются заполнение пространственных лакун художественно значимыми объектами.

Пространство современного города представляется, таким образом, пространством идеальным. Человек конструирует пространство своего окружения как идеальное государство, утопию: пространство дома и города зонировается, отграничивается, выделяются сакральные области фланерства, передвижения человека в пространстве города.

В процессе визуальной семиотизации происходит формирование представления о типе системы, сопоставление полученного впечатления с уже накопленным семиотическим опытом, и, таким образом, осваивается новая семиотическая информация, формируется когнитивный опыт, определяется доминирующий тип социокультурной реальности, семиотической игровой среды, в которой существует современный человек. Моделируя тип семиотической структуры, мы можем формировать когнитивную реальность человека. Описывая визуальную среду, мы имеем возможность ее создавать, моделируя тип поведения, корректируя впечатление, создавая зрительные образы, фантазии, мир воображаемой реальности.

Безусловно, социальная реальность, не смотря на то, что она несубъективна, представляет несомненную ценность для позиционирующего себя в ней субъекта.

Ценность «невидимого», «незначимого» социального пространства заключается в том, что только в нем личность может быть субъективной, игроопределенной, следовательно, визуализированной.

Визуализация любого объекта есть концептуализация желания обладать объектом. Визуализированная реальность есть пространство своей игры с установленными в этом игровом мире правилами поведения. Вся история существования человека в обществе может быть рассмотрена как способ визуального освоения и завоевания мира. Пространство дома ограничивает восприятие всего мира. Визуальное расширение пространства дома ведет к визуальному освоению мира. Вижу, следовательно, владею.

Пространство видимого ограничивает восприятие, так как субъект в игровой ситуации, привыкая к правилам поведения в определенном пространстве, попадает в режим автоматизации, восприятие видимого «замыливается», освоение перестает быть ценным, социальное пространство утрачивает информативность, становится объектом, выступающим в качестве угнетающего фактора, на котором замыкается бытие человека, превращающегося в конечное, визуально определенное, объективно устранимое. Социальное пространство, с трудом визуально завоеванное, перестает обладать какой-либо ценностью, как только осваивается глазом.

Человек объективирует себя как способного к созданию вокруг семиотически наполненного пространства. Позиционирование игрока в пространстве города предполагает наличие очень важной составляющей: необходим эффект присутствия, эффект реальности, реализованности себя. Современный город полагает границы самореализации, т.к. для человека это один из немногих способов доказывания способов своего присутствия в современном мире. Игрок должен маркировать свое присутствие, определить пространство игры, в противном случае, он не способен доказать свое существование. Эффект присутствия в игре – вот цель, которую следует достичь различными средствами, создавая пространство вокруг себя.

Можно сказать, что параметры описания визуального понимания феномена «города» в синхронии и диахронии представляет собой однозначную презентацию феномена как включающего в себя понятия «пространства», «категорий пространства», «визуальной антропологии». Многоаспектность анализа и способов описания позволяет говорить об актуальности и специфике феномена «город», возможности его функционирования в

различных областях знаний, а также о влиянии особенностей формирования и восприятия «феномена» человеком, благодаря чему создается новая картина мира, тип ментальности.

Структурирование пространства современного города предполагает активацию некоторых признаков, по которым происходит это строительство, визуальное разграничение города на зоны, маркирование определенных областей пространства города, разграничение городского пространства на:

- свое/чужое,
- жилое/нежилое,
- русское/нерусское,
- столичное/провинциальное,
- федеральное/региональное,
- жилое/специализированное,
- богатое/бедное,
- общедоступное/закрытое,
- семантически значимое/семантически «пустое» и т.д.

Бинарность структуры городского пространства, его функциональная локализация достигается средствами визуальной суггестии, визуального воздействия и маркирования на жителя города. Средствами визуальной маркированности городского пространства достигается эффект «отграничения» человека от социальной среды, насильственного помещения его на специализированную территорию без права допуска на некоторые виды территорий, если у человека отсутствует необходимый для определенного участка среды набор идентификационных признаков.

Свободное распространение какого-то определенного свойства городской среды – составная часть того явления, которое мы будем именовать «прозрачностью» пространства города. Прозрачность будет пониматься одновременно в материальном и символическом аспекте. В материальном аспекте она включает в себя, помимо проницаемости пространства для некоторых людей, свойств среды, распространенности рекламных сообщений в визуальной форме, посещаемости зоны сильными мира сего или деклассированными элементами и т.д., визуальную и акустическую проницаемость. Это справедливо не только для публичного пространства. Прозрачность в значительной мере

преодолевают границу приватного и публичного. В символическом аспекте прозрачность является свойством не территории, а карты – того представления о пространстве (и приватном, и публичном), которое руководит жильцами в их поведении. Это представление включает в себя актуальную и потенциальную осведомленность живущих вместе людей о жизни друг друга.

Пространство диктует рамки символическим формам поведения, что возможно описать, пользуясь такими характеристиками, как приватность/публичность и открытость/закрытость пространства.

Миф о виртуальном, визуализированном человеке – часть современного ритуала, связанного с постижением мира, параметрами выживаемости, эволюционными законами. Тело человека современного семиотически продолжается в нетелесных проявлениях, распространяется на окружающие предметы, на пространство жилья, города. Без вариантов семиотического продолжения тела в пространстве мира образ человека нивелируется, подвергается воздействию энтропии. Взгляд, слово должно быть действием, физически ощущаемым адресатом. В противном случае исчезает тело – тело как действие, с полученным на это действие интерактивным ответом, как часть игровой среды, семиотически адаптированной к пространству современной культуры. Создание виртуальной реальности – это единственный способ преодоления функциональной ригидности, очередной этап эволюции. Виртуальная реальность человеческой психики создается посредством формирования визуальной семиотической среды. Дом в этом случае не связан с категориями домашнего, бытового, личного, закрытого. Пространство дома – это пространство мира, на который распространяется влияние человека, нетелесное, семиотическое, визуальное.

КОММУНИКАТИВНЫЙ ДИСКУРС И ПРОБЛЕМА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ЯЗЫКОВОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ

Дерябина Наталия Алексеевна

*аспирант, преподаватель кафедры иностранных языков,
Уральский Государственный Университет /УрГУ, г.Екатеринбург,
E-mail: tasha_chaser@yahoo.com*

Язык как антропологический феномен является «категорией бесконечности» [6, с. 76], поскольку именно он помогает индивиду обрести истину в его бытии-в-мире. В языке человек раскрывается как личность, поскольку в том вербальном пространстве, которое он создает вокруг себя, он отождествляет себя с окружающим миром: посредством языка он может «идентифицировать любой объект, черту характера, любое существо» [6].

В антропологическом контексте человек посредством речи создает неразрывную связь с другими, с одной стороны, обретая себя, свои уникальные характеристики, а с другой – подтверждая значимость окружающих его людей, их право сосуществовать с ним в едином социокультурном пространстве.

К. Ясперс очень точно пишет о том, что при жизни человек непременно «коммуникативно обретает второй мир – мир духа» [10, с. 104]. В культурных артефактах, посредством которого человек также «общается» с миром, заключен «языковой компонент» (К. Ясперс). Это можно интерпретировать так: культура вербальна, она является одним из воплощений языка и тем самым соразмерна коммуникативному дискурсу.

Джозеф Кэмпбелл в своей книге, посвященной культурологическому аспекту сосуществования наций [11], развивает эту мысль: для него язык – есть отражение «движения общества», путь к совершенствованию культуры, ведь «идеальное общество не статично, оно не может оставаться неизменным. Это процесс движения к реализации потенциальных возможностей. (...) И мы должны обучать молодежь не только принимать модели прошлого, но научить их стремиться создавать собственные модели». И, конечно, реализацией творчества и фантазии становится язык.

По словам И.Г. Гердера, «только через язык стала возможна история человечества», то

есть язык становится квинтэссенцией накопленной за века информации, он хранит культуру народа и препятствует обнищанию духа.

Выстраивая «единый духовный гештальт» (Э. Гуссерль), люди действуют совместно, поэтому нельзя рассматривать концепт языка вне социальной плоскости.

В первую очередь язык содержит в себе эксплицитный социальный код: в речи индивида проявляются социальные маркеры, определяя его как обладателя некоего статуса. Имманентные характеристики субъекта транслируются в окружающее пространство, и в момент говорения происходит экстерииоризация его уникальной внутренней модальности.

Язык является мощным фактором социализации личности, он становится средством объединения людей, их солидарности и сопричастности, хотя он сам немыслим без социального и культурного контекста. Язык как хранитель культурного своеобразия этноса и этносов, говорящих на одном языке, выступает связующим звеном между различными историческими эпохами и поколениями людей.

В процессе неизбежной социальной интеграции личности создается «жизненный мир» (Lebenswelt). Это понятие впервые встречается у Э. Гуссерля [3]. Он определяет его как «повседневный окружающий жизненный мир, в котором все мы обладаем Dasein как сознательные существа».

У Ю. Хабермаса понятие «жизненный мир» приобретает социальные коннотации [8]. Он упоминает о том, что при высказывании субъекта реализуются три вида контекста – повседневный, социальный, личностный. То есть язык выполняет три конкретные функции, связанные с процессом коммуникации: язык воспроизводит культуру, участвует в социальной интеграции и задает социализацию.

У Хабермаса отношение к миру акторов опосредовано и релятивировано возможностями общения с другими людьми. Автор ставит утопическую задачу создания идеального общества с идеально налаженной коммуникацией, где бы все акторы могли достичь консенсуса. Нежизнеспособность этой идеи заключается в самом концепте языка: как мы уже отмечали выше, язык действительно можно считать идеальным конструктом, но его реализация осуществляется посредством речи (М. Хайдеггер), которая принимает на себя и отражает несовершенную структуру мира и человеческой природы.

М. Хайдеггер подчеркивал, что язык, разбиваясь на «наличные слововещи» [9, с. 161], всегда существует в контексте среды. Он опосредован. В своей речи человек «проговаривается» [9, с. 127]. В словах, которые он произносит, прочитывается его мировидение и его отношение к реальности. И поскольку речь есть отражение языка в формате определенной социо-культурной эпохи, то слова, которые мы используем, принадлежат области повседневности. Люди находятся в социальном универсуме, который был создан людьми предыдущих поколений и который будет существовать в будущем для новых поколений людей. Универсум не постоянен по своей сути и нестабилен, но главной чертой его является конкретность, потому что в нем воплощается образ жизни живущих в нем людей. Эта конкретность, то есть постоянное присутствие человека в рамках социума, и приводит нас к пониманию повседневности как «непосредственного бытия-в-мире» (К.Н. Любутин, П.Н. Кондрашов).

Однако понятие «среда» противоречиво: характер ее воздействия на человека может быть не только созидательным, но и деструктивным, агрессивным, разрушительным. И как раз самым доступным инструментом, с помощью которого можно сравнительно легко определить характер среды и ее воздействия, является язык, речь. Большая часть системы образов современного человека строится на основе информационных сообщений, которые поступают извне. В силу отсутствия этической цензуры и речевых фильтров на телевидении, радио, в Интернете, сообщения, достигающие реципиента (часто против его воли и желания), оказываются необработанными, некачественными, но именно на их основе в значительной степени создаются представления и понятия человека.

Согласно Э. Тоффлеру, «Все быстрее и быстрее мы создаем и пользуемся идеями и образами. Знание, как и люди, места, предметы, формы организации, становится одноразовым» [7, с. 184]. Люди постиндустриальной цивилизации стали «свидетелями исторического процесса, который может бесповоротно изменить человеческую психику».

Мы сейчас существуем в эпоху «необузданной коммуникации» (С. Азаренко). Ж. Бодрийяр вообще использует термин «шизомасса», пытаясь отобразить хаотичность, фрагментарность, разбросанность окружающего пространства и, как следствие, человеческого сознания. Э. Левинас подобную беспорядочность связывает с отсутствием в эпохе постмодернизма «смыслонаправленности», некоего единого объединяющего всех

людей стержня.

Отсюда вытекают и особенности социальной коммуникации сегодня. Вновь возвращаясь к Ж. Бодрийяру, стоит сослаться на его работу «Пароли. От фрагмента к фрагменту», в которой он убедительно описывает особенность социального взаимодействия [1].

В частности, важнейшими характеристиками жизненного мира людей он представляет алеаторность и фрактальность. Эти черты не несут четких негативных коннотаций, поскольку используются для обозначения предрасположенности социума к хаосу как «абсолютной противоположности рациональному» [1, с. 37]. Чтобы убежать от непредсказуемости, человек готов прибегнуть даже к отказу от манифестации себя в слове: сегодня очень сложно противостоять искушению «оказаться вне языка» [1, с. 121].

Для Бодрийяра использование языка в качестве инструмента социальной коммуникации связано с аксиологической составляющей: он упоминает, что «хозяевами языка, хозяевами коммуникации мы оказываемся только в поле ценности смысла» [1, с. 15]. Однако вследствие алеаторности мира ценностные характеристики ускользают, все сложнее устанавливать «нравственный контроль» в старой бинарной системе Добра и Зла. Алеаторность приводит вовсе не к поливариативности мира, а к раздробленности и фрагментарности, что выражается в неприкрытом влечении к виртуальному, где «нет ценности – есть информативность, просчитываемость, исчислимость».

Так, человечество ускользает в мир технологической рациональности. Но даже там нельзя скрыться от дискурсивности, прекратить социальную коммуникацию. Виртуальность, став еще одной характеристикой *Lebenswelt*, усиливает деструктивность среды.

В.И. Курашов подчеркивает, что «в наше время немало радетелей за дальнейший перевод образовательного процесса на дистанционные компьютерные формы обучения», то есть молодежь буквально подталкивают к тому, чтобы отказаться от манифестации себя в реальном мире и полностью отдаться миру виртуальному.

Однако виртуальное пространство оказывается губительным в системе воспитания новых поколений, поскольку «чрезмерная наглядность убивает образное и понятийное мышление» (В.И. Курашов), то есть перенасыщенность и излишняя доступность информации, особенно поданная в раздражающе ярком и броском формате, убивает

естественную тягу подростков к получению знаний. Исчезают их стремления к самосовершенствованию, о котором упоминал Л. Толстой.

В настоящее время неисчерпаемый творческий потенциал языка активно реализуется в динамично нарастающей речевой деструктивности среды: жаргон, изобилие сленга, востребованность нецензурной лексики, эмотивная, коннотивная и денотивная (когнитивная) агрессивность актуализируют вопросы антропологической соразмерности языка как средства коммуникации и речи как его индивидуального перформанса.

Естественный процесс формирования «словооборота» вышел из-под контроля, поскольку сниженная лексика стала постоянно использоваться для передачи информационных сообщений на всех уровнях коммуникации, что приводит к усилению разрушительного влияния среды на индивида.

Сейчас очень важно сформировать у человека (особенно ребенка) способность противостоять агрессивной языковой среде. На самом деле, функция фильтрации характера получаемой информации заложена в человеке биологически. Например, Хомски, который рассматривал язык именно как биологическую категорию, заявляет, что именно он отличает человека от животного. Он высказывает интересную мысль о том, что язык есть «подсистема организма», как и иммунитет, например. Она имманентна, и без нее невозможно адекватно функционировать.

При изучении феномена языка учащиеся должны задуматься о языке как о части культуры родной страны, как о способе передачи информации от поколения к поколению. При изменении отношения к языку индивид сможет противостоять воздействию деструктивной среды, поскольку он перестанет пассивно воспринимать всю информацию, которую он получает с внешних носителей.

И одним из факторов поддержания этого языкового иммунитета выступает формирование адекватного понимания феномена языка, а этого можно добиться посредством изучения текстов о языке в оригинале.

Язык и речь могут мыслиться школьниками и студентами как аксиологическая категория, связующая ценностными основами речь и бытие. Так, М.Н. Дудина в книге «Философская пропедевтика, Или философии все возрасты покорны» , рассказывая об опыте работы с детьми с первого класса и на протяжении последующих лет обучения,

пишет о том, «основное измерение смысла и назначения образования, воспитания совпадает с этическим измерением человеческого существования» [4].

Возможно, в этом случае уместно упомянуть не только о языковом, но и о «нравственном иммунитете» [5, с. 173], под которым подразумевается способность человека противостоять негативным воздействиям духовного, ментального и эмоционального характера, исходящим из социума. Нравственный иммунитет является приобретенным, он формируется на протяжении всей жизни человека (М.Н. Дудина, Т.Б. Загоруля, книга «Андрагогика и педагогика: проблемы преемственности и взаимосвязи»)

Герменевтический анализ, таким образом, может воздействовать на изменение систему ценностей человека и помочь ему в формировании нравственно-языкового иммунитета, благодаря которому он окажется способен противостоять агрессивности среды.

Литература

1. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006
2. Витгенштейн Л. Избранные работы / Л. Витгенштейн. – М., Изд. Дом «Территория будущего», 2005. – 440 с.
3. Гуссерль Э. Кризис европейский наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль. – СПб, «Владимир Даль», 2004. – 400 с.
4. Дудина М.Н. Философская пропедевтика, или Философии все возрасты покорны. – Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2000. – 428 с.
5. Дудина М.Н., Загоруля Т.Б. Андрагогика и педагогика: проблемы преемственности и взаимосвязи / М.Н. Дудина, Т.Б. Загоруля. – Екатеринбург: Изд-во Ур. Ун-та, 2008.
6. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
7. Тоффлер, Элвин. Шок будущего / Э. Тоффлер. – М.: АСТ, 2008. – с. 557
8. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб: Наука, 2001
9. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – СПб, «Наука», 2006. – 450 с.

- 10.Ясперс К., Бодрийяр Ж. Призрак толпы / К. Ясперс, Ж. Бодрийяр. – М: Алгоритм, 2007
- 11.Campbell Joseph Myths to live by / J. Campbell. – The Viking Press, NY, 1972. - (p. 44 – 53)
- 12.Chomsky Noam New Horizons in the Study of Language and Mind / N. Chomsky. – Cambridge University Press, 2000. – 216 p.
- 13.Davidson Donald Truth, Language and History / D. Donaldson. – Claredon Press, Oxford, 2005. – 350 p.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ КАК КРИТЕРИЙ ВОСПИТАНИЯ

Дудина Маргарита Николаевна

*д.пед.н., профессор, ГОУ ВПО «Уральский
гос. ун-т им. А.М. Горького», г.Екатеринбург
E-mail: dudina@mail.ru*

Человек как «величайшая, может быть, загадка» в мире (Н.А. Бердяев), «есть загадка не как животное и не как существо социальное, не как часть природы и общества, а как личность, именно как личность... с единственным лицом человека, с единственной его судьбой» [1.С.11]. Но вся история человечества и воспитания свидетельствует о феномене «до личности нам нет дела», включая гендерный аспект проблемы. Подтверждением тому веками востребованная педагогика насилия над личностью (социократическая, авторитарная, императивная, ассимилятивная). Вековое отсутствие самого понятия прав человека, тем более прав ребенка, утверждало право силы над силой права. И только в Новое время с провозглашением Декларации прав человека и гражданина (Франция, 1789 г.) конституировалось само понятие «права человека» как смысложизненное, педагогически ценное. Однако это не означало, что педагогика и образование перешли к новой парадигме, согласно которой критерием успешного, даже просто оптимального для отдельной личности и общества в целом, должна быть антропологическая соразмерность.

Как критерий педагогики он обусловлен экзистенциальной, природной сущностью антропоса, «больного животного с ослабленными инстинктами» (Ф.Ницше). И в то же время единственного и неповторимого в Космосе – «символического животного» (Эрнст Кассирер), творящего мир, культуру и себя. В своей природной сущности человек «отпущен» на свободу, значит, «лишенный специализации», «недоделанный», незавершенный. И тогда может считаться «примитивным», потому что «неспециализирован», и в любом случае, непредсказуемым окружающим и самому себе. Похожий на животных аффективным импульсом, инстинктами, ассоциативной памятью и практическим рассудком человек отличается их качественными характеристиками.

Низшие уровни биологической структуры человека похожи на структуры растений и животных, психофизические же отличаются. И согласно Ж.-П.Сартру, «Человек - существо, которое устремлено к будущему и сознает, что оно проецирует себя в будущее. Человек – это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень, не цветная капуста. Ничто не существует до этого проекта, нет ничего на умопостигаемом небе, и человек станет таким, каков его проект бытия» [6. С.323].

Такова эта «загадка» природы (или Бога), усиленная тем, что обладает не только телом, но и духом, может «выходить за пределы себя» (трансцендировать). Не имея заданных четких ориентиров, человек в состоянии смотреть на себя «со стороны», изменять, себя в лучшую или, увы, в худшую сторону. Может объективно воспринимать свое тело, способен переживать себя субъективно, оценивать, сравнивать себя с другим и даже больше - сопоставлять свои возможности и реальные достижения. Способность объективировать себя в своем самосознании, ставить себе задачи и, преодолевая самого себя, «выходить за пределы себя» связана с духовным уровнем развития. Значит, для педагогики, воспитания и обучения важно не просто «учитывать» эти особенности человека как антропоса, а реализовать как потенциальные способности владения и управления своими потребностями на основе осуществления свободного выбора. Значит, если ребенок не детерминирован в своих реакциях, своих действиях, то ему надо помочь это осознавать и вырабатывать, понимая все меру ответственности перед самим собой и окружающими.

В таком контексте вопрос о «недостаточности» инстинктов (в целом о «недоделанности») педагогически решается в соответствии с критерием антропологической соразмерности: «недостатки» могут быть компенсированы, могут обернуться достоинством на основе обучения и воспитания. У ребенка, тем более подростка, юного и взрослого человека имеется большой потенциал воспринимать, наращивать объем впечатлений, что создает основу для поисков собственного места в мире. С самых ранних лет ребенок не просто любопытен, он любознателен, он «почемучка». Его когнитивная структура способна познавать «излишнее», впрямь, в том числе «не имеющее» пользы, ради познания, достижения истины. В этом познании он учится восторгаться красотой, развивает эстетические вкусы. Способность человека объективировать, ориентация на объективность ведет к более полноценному развитию

его метабиологических функций. Человеческие органы бифункциональны, что позволяет использовать свое тело, свои органы с различными индивидуальными творческими целями – петь, танцевать, играть на инструментах, заниматься физическими упражнениями, трудом. И эмоциональная сфера ребенка интенсивно развивается – он стыдится, винится, завидует, смеется, по-своему любит, радуется, тоскует, улыбается. Все это он делает «по-человечески», и помогает ему в этом язык, который позволяет жить не только настоящим, но иметь прошлое и будущее. Язык позволяет передавать свой творческий опыт другим поколениям через культуру, историю, литературу, науку, религию.

Вот такой многоликий, многообразный, непредсказуемый человек является причиной самого себя, его каузальность (лат. *causa sui* – причина) непреложна. И для педагогики, андрагогики и акмеологии это основополагающий тезис. В этом смысле человек – «символическое животное». О чем философ Э. Кассирер писал: «Человек живет в универсуме не столько физическом, сколько символическом. Язык, миф, искусство и религия составляют часть этого универсума, из нитей символической ткани – запутанные сети человеческого опыта. Всякий прогресс человеческой мысли стягивает все туже эти невидимые нити» [5. С. 263]. О том, насколько туго стягиваются эти нити в настоящее время, скажем ниже. Пока же напомним, что антропологический принцип был введен в отечественную педагогику нашим классиком К.Д. Ушинским в то время, когда антропология еще многого не исследовала [7]. Это, возможно, знает далеко не каждый современный учитель, и потому не может по достоинству оценить вклад Ушинского в отечественную педагогику. В то же время именно здесь лежат теоретико-методологические основы обучения и воспитания. Осознание этого приходит сейчас в связи с кризисом воспитания, как одним из самых значимых для нового века. М.С. Каган пишет: «Глубинный смысл проблемы глобализма не технологический, а педагогический» и предлагает вернуться к представлению К.Д. Ушинского «о человеке как предмете воспитания» - так назвал наш великий педагог свой главный теоретический труд, словно предвидя нынешнюю ситуацию, в которой воспитание глобалистского сознания становится центральной педагогической проблемой» [4.С.17].

Ценность «возврата» к антропологическому принципу в воспитании, исследование критерия антропологической соразмерности обусловлена пониманием загадки человека

как личности «с единственным лицом человека, с единственной судьбой». В истории педагогики и образования только отдельные авторы, начиная с Ж.-Ж. Руссо, а в России, это Л.Н. Толстой, К.Н. Вентцель актуализировали понятие свободы, относя ее к главному критерию истинного воспитания. Безоговорочно считая, что человек рождается свободным, уже наделенным «неотчуждаемыми», «основными правами», поэтому трудную, но необходимую цель воспитания видели не в отчуждении человека от свободы, а воспитании в ней. Признавая в каждом личность, надо признать, что ребенок «ни в каком случае не может считаться ни собственностью своих родителей, ни собственностью общества, ни собственностью государства». Это было сформулировано К.Н. Вентцелем в его «Декларации прав ребенка» в 1917 г. для предъявления Учредительному собранию. Каждый из 18 пунктов Декларации пронизан большой любовью к детям, заботой о них и желанием поддержать их как равноправных, свободных, открытых к творческой жизни [2]. Подчеркнем великую заслугу отечественного педагога, опередившего человечество, в том числе, Женевскую декларацию 1924 г. и Декларацию прав ребенка 1959 г. Но только спустя почти столетие, педагогика, психология, социология, юриспруденция, приняв эту идею, начали ее разрабатывать теоретически и практически, включая ювенальную службу.

В данном контексте встает вопрос о теоретической разработке критерия антропологической соразмерности для осуществления прав, свободы и достоинства ребенка, подростка, девушки, юноши, взрослого человека. Иначе, антропологическая соразмерность в педагогике, андрагогике и акмеологии требует выявления и обоснования того, что человеку любого возраста и пола «соразмерно» для его полноценного физического, психического и социального развития и что «несоразмерно». Разумеется, поиск сущности антропологической соразмерности требует непосредственного участия человека как субъекта, а не объекта этого процесса, значит, в ситуации свободного и ответственного выбора себя как «открытой возможности». Добавим, что в настоящее время этот поиск осложнен динамично протекающими социокультурными трансформациями, деформирующими личность человека с самого раннего возраста. Это факторы, связанные с биологической природой человека и непосредственно влияющие на него (гиподинамия; необходимость искусственного закаливания, особенно в суровом климате России; переедание; высокий ритм жизни,

повсеместно стрессогенные ситуации). И опосредованно влияющие (наследственная патология; экология; последствия медикаментозного лечения, «самолечения»). Биологическое содержание психических и социальных по своей сущности процессов – табакокурение (средний возраст приобщения – 8 лет; 17% беременных курят, алкоголизация (средний возраст приобщения к алкоголю – 10-11 лет); самые разнообразные зависимости - токсикомания, наркомания, мобиломания, игромания, Интернет-зависимость, речевая агрессия, широкое использование нецензурной лексики.

Другая группа факторов связана с социокультурной динамикой: техно и социогенные катастрофы; новые критерии качества бытия, качества общественного интеллекта. Демократизация и гуманизация общества привели к политическому, идеологическому, культурологическому, религиозному, педагогическому плюрализму, в котором надо уметь ориентироваться и ответственно выбирать. Наконец, факторы, непосредственно связанные с психологией человека: стремительное увеличение количества индивидуальных вариаций жизненного пути, отсюда осознаваемая или неосознаваемая ответственность за свой выбор, собственную Я-концепцию; быстрая смена ценностей и стереотипов, дезориентирующая в системе ценностей, ценностных ориентациях и установках, сознании и поведении; стихийный поиск взрослыми и детьми компенсаторных средств, релаксации как защиты от растущей деструктивности среды, дегуманизированного искусства, литературы. Свидетельством тому является стремительное нарастание показателей нейротизации - пассивная позиция по отношению к миру; всевозможные защиты – вытеснения, сублимации, проекции, замещения, искажение истинного положения вещей; ограниченность мышления, деградация личности.

Соотнося эти факторы с потенциалом человека как антропоса, необходимо признать ценность дальнейшей разработки критерия антропологической соразмерности в методологии, теории и практике педагогики, андрагогики и акмеологии, образования [3]. Тогда обучение и воспитание осуществят свой истинный смысл и назначение - помогать каждому человеку с очень раннего возраста познавать себя, переживание своих чувств, учить умениям владеть собой, управлять, регулировать усилиями собственного самоконтроля, саморегуляции, чтобы предвидеть, предсказывать, просчитывать свое будущее, профилактировать саморазрушение через рефлекссию

собственного экзистенциального пространства и достойной жизни в свободе и ответственности. Значит, воспитание несет смысл «надстраивания» человеком своей антропологической сущности через развитую рефлексия, и тогда его экзистенциальная драма сливается с нравственной, этической.

Литература

1. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии/Царство духа и царство Кесаря. Сост. и послесловие П.В. Алексеева. М. Республика, 1995.
2. Дудина М.Н. История педагогики: диалог парадигм. - Екатеринбург, 2008.
3. Дудина М. Н., Загоруля Т.Б. Андрагогика и педагогика: проблемы преемственности и взаимосвязи. – Екатеринбург, 2008.
4. Каган М.С. Глобализация как закономерность процесса развития человечества. /Проблемы теории и истории культуры: исследования и материалы. Вып.1. Оренбург, изд-во ОГПУ, 2005.
5. Реале Д, Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 4. От романтизма до наших дней.- ТОО ТК «Петрополис, Санкт-Петербург, 1997.
6. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989.
7. Ушинский К.Д. Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии // Педагогические сочинения в 6-ти т. М: Педагогика. 1990. – Т. 5.

МНОЖЕСТВЕННОСТЬ ИДЕНТИЧНОСТИ В ВИРТУАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Елхова Оксана Игоревна

*к.ф.н., доцент Стерлитамакского филиала
ГОУ ВПО «Московский государственный
университет им.М.А.Шолохова»
E-mail: elhova@pochta.ru*

На современном этапе требует научного осмысления целый ряд проблем, связанных с формированием информационного общества. Поскольку новое общество переживает стадию становления, то и процессы, формирующие его, обладают содержательной неопределенностью, а их изучение представляет значительный интерес для науки. Развитие информационно-коммуникационных технологий радикально изменяет дискурсивный ландшафт культуры, формируя особый тип виртуальной идентичности.

В виртуальном пространстве, где каждый может создать бесконечное число образов, присутствует множественность, изменчивость идентичности. И эту возможную множественность можно определить как виртуальную идентичность. Исследованиям специфики виртуальной коммуникации, посвящен ряд работ, однако данная тема далеко не исчерпана. Безусловно, виртуальное общение обладает особенностями, отличающими его от реального коммуникативного взаимодействия. Так, традиционно выделяют специфические свойства виртуальной коммуникации: анонимность, ограниченность невербальной информации о собеседнике, возможность обретения бесконечного числа контактов за короткий промежуток времени и их прерывания в любой момент. Среди специфических свойств виртуальной коммуникации можно выделить и множественную идентичность. Новейшие коммуникационные технологии существенно обогащают возможности самопрезентации человека, позволяя ему быть тем, кем он хотел быть в реальности, конструируя свою идентичность и произвольно меняя ее со временем. Они не просто предоставляют новые возможности для коммуникации, но порождают особое виртуальное пространство, в котором субъект формирует образ своего «Я». Дискурсивное пространство виртуальной реальности дает возможность для реализации

множественной идентичности, провоцирующей в ряде случаев потерю человеком самотождественности, т.е. осознания того факта, что «Я»– это «Я», а не кто-нибудь «Другой».

Мотивы, побуждающие человека реализовывать множественную идентичность в виртуальной коммуникации, можно условно разделить на две группы. Первая группа мотивов связана с желанием индивида приобрести новый опыт, создавая новый виртуальный образ. Действительно, человек в виртуальном мире может познать нечто, ранее не испытанное, поскольку виртуальная и реальная идентичность значительно различаются. Так, А.Е.Жичкина и Е.П.Белинская объясняют множественность виртуальной идентичности тем, что люди не имеют возможности выразить все стороны своего многогранного «Я» в реальной коммуникации, в то время как сетевая коммуникация им такую возможность предоставляет [2].

Однако количество пользователей в виртуальной коммуникации с данной мотивацией значительно превышает другая категория жителей виртуального пространства. Как совершенно верно замечает Н.В.Чудова, в группе жителей виртуального пространства преобладают люди с нереалистическими требованиями к себе. Они дискриминируют собственную телесность, ощущают дистанцию с «Другими», компенсируют преувеличенными представлениями о собственной независимости отсутствие чувства близости и взаимопонимания [8]. Так как коммуникативные интенции данных индивидов часто не совпадают с имеющимися в обществе границами поведения, то виртуальная реальность становится их неизбежной средой обитания. Здесь мы имеем дело уже со второй группой мотивов, которая связана с сознательным уходом от реального общения, по причине неудовлетворенности реальной идентичностью, а именно теми ее аспектами, которые в виртуальном пространстве нивелируются: возраст, пол, социальный статус, внешняя привлекательность и т.д. В виртуальной реальности коммуникации данная категория пользователей стремится реализовать свое идеальное «Я», не совпадающее с реальным «Я».

По всей видимости, порождение и развитие новой идентичности может иметь для личности как регрессивный, так и прогрессивный характер. С одной стороны стремление пробовать себя в новых ролях может быть поиском личности дальнейших альтернатив своего развития. С другой стороны бесконечное изменение собственной идентичности в

соответствии с желаниями своего «Я» не дает человеку ровным счетом ничего, кроме пустой потери времени и себя за чередой примеряемых образов.

Стоит отметить высокую динамичность развития информационно-коммуникационных технологий за последние годы. Действительно, если еще три-четыре года назад сеть глобальная сеть Интернет воспринималась преимущественно как огромная библиотека, главными задачами при этом были: помощь в быстром поиске нужной информации и организация доступа к ней. Можно констатировать, что в настоящее время глобальная сеть переживает «коммуникационный» этап своего развития, главными задачами при этом считаются: помощь в поиске желательных партнеров для всевозможного общения и организация такого вида общения в сети. Интернет предлагает различные виды виртуальной коммуникации, в последнее время необычайную популярность приобретают различные социальные сайты. Главные их принципы: открытость, универсальность, всеобщность. Зарегистрироваться и войти в них просто и это может сделать каждый, вне зависимости от места проживания, социального статуса и материального положения, тем самым, обеспечивая глобальное Интернет - единство. Количество пользователей социальных сайтов поражает воображение, все больше и больше людей оказывается захваченными коммуникационными сетями. Такая популярность объяснима тем, что виртуальная коммуникация дает человеку удобную иллюзию бытия-в-мире совместно с «Другими». Если отношения, которые человек выстраивает в реальной жизни, требуют значительных душевных энергозатрат по их созданию и поддержанию, то общение в сети сохраняет комфортное психологическое расстояние от партнера, легкость создания новых контактов нивелирует необходимость поддержания старых связей.

Человеком движет желание заглушить чувство одиночества новыми и новыми виртуальными контактами. Однако их легко начать, а еще легче закончить, большинство социальных сайтов дает возможность диалога, позволяющего в любой момент уйти от общения. Создается иллюзия, что вы принимаете в своем доме гостей, но только до тех пор, пока они устраивают вас. Если что-то пошло не так, то можно удалить контакт из списка, заблокировать возможность получать нежелательные сообщения, изменить адрес, имя и начать все сначала. Многие исследователи отмечают игровой карнавальный характер виртуальной коммуникации, полагая под понятием «карнавал» игру

условностей, где нет разграничения на исполнителей и зрителей. Действительно, виртуальная коммуникация, где человек может примерить различные маски, во многом напоминает карнавал, где каждый независимо от социального статуса, пола, возраста, физических данных, выбрав понравившуюся роль, начинает игру. При этом виртуальное общение создает иллюзию отсутствия ответственности за свое поведение и, как следствие, позволяет быть более откровенным, чем в реальности [3, 6, 1]. Развертывание коммуникации в виртуальном пространстве, возможность множественной идентичности, безграничная свобода моделирования ситуаций, безусловно, стимулируют ее карнавальный характер. Виртуальное общение сродни действию пьесы, разыгрываемой без особого сценария с импровизацией актеров и постоянной сменой действующих лиц, которая базируется на различных мистификациях и театральности. Виртуальная идентичность – та же маска, которую надевают, когда хотят быть кем-то другим. Но не стоит забывать, что маски иногда намертво прирастают к лицу и начинают управлять человеком, важно не пропустить тот момент, когда ее еще возможно снять, надеть любую другую или представить собеседнику неприкрытое лицо.

Было бы ошибкой полагать что, виртуальное общение способствует оптимизации отношений между «Я» и «Другим», приводит к такой гармонии, где нет места одиночеству, дает полноценное эмоциональное общение, лишённое недостатков и сложностей, которые сопровождают реальную жизнь. Чувства одиночества, потерянности, безнадежности часто появляются из-за болезненного восприятия человеком своей незначительности в социуме, такое состояние Ж.-П.Сартр обозначает как «невротическое восприятие». Оно усугубляется из-за психологической напряженности, которая может быть обозначена как «экзистенциальный страх», данный термин находит широкое применение в философии экзистенциализма [5].

Однако средства новейших коммуникационных технологий несколько меняют структуру извечной философской проблемы «Я» и «Другие», вместе с ними в мир человека врывается поток новых возможностей почувствовать себя более значимым, заявить о своем существовании пусть даже в этом иллюзорном мире. И этот новый мир вселяет надежду на взаимность, в то время как реальный мир остается безразличным к призывам. И человек, захваченный виртуальными коммуникациями, начинает творить, чувствуя себя Демиургом, множественные виртуальные образы, примеряет на себя

различные социальные роли, которые в мире реальном для него практически недостижимы. Благодаря этому человек чувствует себя в им же созданном мире комфортно и стремится пребывать в нем постоянно, а проблемы реального мира так и остаются нерешенными. Экзистенциальная философия приходит к парадоксальному выводу – с развитием новейших коммуникационных технологий чувство одиночества, потерянности еще больше усугубляется. На самом же деле, кажущиеся на первый взгляд привлекательными новые возможности в конечном результате оборачиваются бытием среди обезличенных «Других». В итоге, углубляясь в общение с «Das Man», человек оказывается окруженным многочисленными короткими, пустыми и взаимозаменяемыми виртуальными отношениями. При этом процессы растворения в совместном бытии с «Другими», затерянность в людях, на которые указывал М.Хайдеггер, проявляются еще более отчетливо, чем в реальности. Наблюдается неподлинный способ бытия человека, не имеющего четко установленной личностной идентичности, индивидуальность растворяется в усредненности. Человек теряет ориентацию уже и в реальном мире и оказывается уже неспособным увидеть грань, разделяющую реальную жизнь и ее электронный фантом.

Казалось бы, в виртуальном пространстве решается проблема взаимоотношения личности и общества. Виртуальная реальность активно симулирует «наполненность бытия», присутствие «Другого» в жизни человека. Но это лишь кажется на первый взгляд, контакты, общение, наполненная эмоциональная жизнь в Сети являются по всего лишь иллюзией. Многие исследователи замечают, что к виртуальной коммуникации применять понятие «человек в социуме» не совсем корректно, поскольку в виртуальном мире человек общается по большей части с самим собой [9, 10]. В сетевых коммуникациях отсутствие визуального восприятия собеседника, приводит к тому, что происходит предубежденное восприятие информации. В результате человек «слышит то, что хочет услышать» и оказывается окруженным фантомами виртуальных образов, являющихся, по сути, проекцией собственных чувств и мыслей. Как совершенно справедливо замечает В.В.Миронов, происходит общение ради общения: «Общение без насыщения смыслами. Гипотетично, в будущем – это общение со своим зеркальным отображением, причем по заданным стереотипам коммуникации. Царство мертвой тождественности при огромной внешней активности»[4, С. 37]. Расширяется

псевдокультурное поле коммуникаций, где господствуют упрощенные заранее заданные стереотипы поведения, которые делают общение общедоступным, удобным, но одновременно лишают диалог всякого значения, участие само по себе становится формой коммуникации без необходимости передачи какого-либо смысла. Виртуальная реальность коммуникации оказывается не чем иным, как замаскированным под диалог монологом, в котором два или несколько, участников говорят сами с собой, полагая, что они избавлены таким образом от мучительного одиночества. Но, как совершенно верно высказывался М.Хайдеггер, одиночество вот-бытия не исчезает от того, что поблизости есть еще один экземпляр вида «человек», или все десять...» [7, С.251]. Между тем, человек нуждается в уединении как основании для подлинной встречи с «Другим», в результате которой возможно обретение истинного существования.

В данной ситуации совершенно явно проглядывается феномен отчуждения и потерянности человека в бесконечном виртуальном пространстве коммуникации. В процессе данного отчуждения человек возводит фантомные миры виртуальной коммуникации, наполненные множеством безликих «das Man», и добровольно пребывает в них. Результатом такого существования являются отрыв человека от реальной действительности, «рассеянность» в «Других», патологический характер социальных отношений, забвение человеческого предназначения и потеря себя.

Литература

1. Нестеров, В.Ю. Карнавальная составляющая как один из факторов коммуникативного феномена чатов [Электронный ресурс] / В.Ю. Нестеров, Е.А. Нестерова // Режим доступа: <http://flogiston.ru/articles/netpsy/nesterov>, свободный. – Загл. с экрана.
2. Жичкина, А.Е. Стратегии самопрезентации в Интернет и их связь с реальной идентичностью [Электронный ресурс] / А.Е. Жичкина, Е.П. Белинская // Режим доступа: <http://flogiston.ru/articles/netpsy/strategy>, свободный. – Загл. с экрана.
3. Минаков, А.В. Некоторые психологические свойства и особенности Интернет как нового слоя реальности [Электронный ресурс] / А.В. Минаков // Режим доступа: <http://flogiston.ru/articles/netpsy/minakov>, свободный. – Загл. с экрана.
4. Миронов В.В. Современное коммуникационное пространство как фактор

трансформации культуры и философии / В.В.Миронов //Вестник Московского университета. – Серия 7.Философия. – №4. 2006. – С. 34-48.

5. Сартр Ж.-П. Слова. Затворники Альтоны [Пер. с фр.] / Ж.-П.Сартр. – М., 2002.
6. Сулер, Дж. Люди превращаются в Электроников: Основные психологические характеристики виртуального пространства [Электронный ресурс] / Дж.Сулер // Режим доступа: <http://flogiston.ru/articles/netpsy>, свободный. – Загл. с экрана.
7. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени [Пер. с нем.] / М.Хайдеггер. – Томск: Водолей, 1998. – 384с.
8. Чудова, Н. В. Особенности образа «Я» жителя интернета / Н.В. Чудова // Психологический журнал. – 2002. – № 1. – С. 113-117.
9. Reid, E. Communication and Community on Internet Relay Chat [Electronic resource] / E. Reid // URL: <http://eserver.org/cyber/reid.txt>.
- 10.Suler, J. Cyberspace as Dream World [Electronic resource] / J.Suler / URL: <http://www.rider.edu/users/suler/psycyber/cybdream.html>.

«ТЕАТР СИТУАЦИЙ»
В АТМОСФЕРЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ВАКУУМА

Журавлева Татьяны Михайловна

*ст. преподаватель кафедры философии КГТУ(КАИ),
преп. Казанского театрального училища*

«Цивилизация больна шизофренией,
то есть отрывом рассудка от чувства,
души от тела»

Е.Гротовский

Послевоенный театральный авангард был вызван кризисом традиционного психологического театра. Жан-Поль Сартр в статье «Миф и реальность театра» отмечает «три существенных отказа» в современном театре: «отказ от психологии, отказ от интриги и отказ от... реализма» [1].

Классический театр, превратившийся, по мнению Сартра, в театр буржуазии, содержит в себе множество противоречий. Поэтому отказ от психологии мотивируется отказом от идеологии. Отрицается «психологический детерминизм и некая устойчивая человеческая природа, которая повсюду одна и та же». Отказ от удобств интриги вызван нежеланием развлекать, доставлять удовольствие, что уводит зрителя от самого главного, существенного, фундаментального, «будь то язык, или «бытие-в-мире», или социальное, понимаемое в глубинном смысле». Отказ от философии реализма вызван тем, что речь о реальном сводится к рассуждениям о чем-то незначительном. Но на уровне комического, трагического, «скрежещущего», уровне «подспудных сил» термины «человеческого приключения» не являются реалистичными. Человек не может постичь смерть и даже ее помыслить, как и свое рождение; в стремлении рассуждать о жизни мы говорим о ней не реалистически. [2]

Источник новой театральности Сартр обнаруживает в экзистенциализме, глядящем на человека сквозь призму конкретной «ситуации» его существования. «Реальность ситуационна и ситуативна» (Н.Солодухо) [3]. История представляется как многообразие

ситуаций выбора. Человеческое бытие есть бытие в ситуациях.

Человек обнаруживает, что не он основание того, что встречается в мире: «Я ЗАБРОШЕН в мире – не в том смысле, что я остаюсь покинутым и пассивным во враждебной Вселенной, как доска, плывущая по воде, но... в смысле, когда я нахожу себя внезапно одиноким без помощи, включенным в мир, за который я несу полную ответственность...» [4].

Сартр отвергает всякую трансценденцию, и прежде всего Бога: «Не существует больше ДРУГОЙ СТОРОНЫ жизни, а смерть является... конечным феноменом жизни... жизнь ограничивается жизнью...» [5]. Существование человека абсурдно, и ситуация выбора является тем уникальным шансом, в котором личность бросает вызов абсурду, разделяя ответственность за то, чтобы, по словам С.Исаева, «у Истории было истинное человеческое лицо» [6]. Одна из самых сильных пьес Сартра – «Нет выхода», по мнению П.Тиллиха, стала «классической формулой для ситуации отчаяния» [7]. Однако у автора есть выход: в принятии на себя ситуации отсутствия смысла.

В своей театральной концепции Сартр испытывал влияние Ш.Дюллена, призывающего актеров играть не слова, а ситуацию. Но театр Сартра – это не театр бытовых ситуаций, нравственная высота личности измеряется глобальностью, «пограничностью» ситуации. Опираясь на гуссерлевскую феноменологию, Сартр приходит к идее феномена, который утверждается в качестве носителя смыслов жизненного опыта человека как «бытия – в – мире». Сознание открывает себя в «ситуации», оно есть обнаружение и раскрытие мира. Среда может оказывать воздействие на человека только в той мере, в какой он трансформирует ее в ситуацию, которая является «сплавом» субъективного и объективного. Ситуация становится стержнем пьесы Сартра, считавшего свой театр «театром ситуаций», подобного тому, как, по выражению С.Великовского, «феноменология, давшая метод его экзистенциализму, – это философия ситуаций, предстающих нашему сознанию» [8].

Театральное призвание проявилось у Сартра в тридцать пять лет в лагере для военнопленных (1940г). В бараке им был поставлен самодеятельный рождественский спектакль. Эта жизненная ситуация определила «пограничную» ситуацию трагедии «Мухи» (1942г). В пьесе, сюжетом которой послужил древнегреческий миф об Оресте, автор повествует об униженной, но не сдавшейся Франции. Герой освобождает граждан

от правителя-тирана и стремится пробудить в них человеческое достоинство. Но жители Аргоса «благодарят» Ореста камнями, вилами и дубинками. Оставаясь одиноким, герой-экзистенциалист совершает поступок ради себя самого, принимая вызов чрезвычайной ситуации.

Сартр в статье «К театру ситуаций», рассуждая о законах построения драматического произведения, утверждает, что «источником, питающим пьесу является уже не характер... но ситуация. <...> Характер приходит позже, когда занавес уже опущен» [9]. Верно заметил П.Пави: «Со времен Аристотеля не прекращается спор относительно первенства одного из двух терминов пары «действие/характеры» [10]. Как подчеркивает Аристотель, «действия и фабула составляют цель трагедии, а цель важнее всего... без действия не могла бы существовать трагедия, а без характеров могла бы» [11].

Сартр, отмечая большое влияние А.Арто на театральные деятели эпохи, видит специфичность его концепции в действенности, что близко и самому драматургу: «Ошибки психологического театра, идущего от Расина, отучили нас от непосредственного и яростного действия, которым должен быть наделен театр» [12]. Мысль Арто о том, что театр «должен равняться ... не на тот индивидуальный аспект жизни, в котором царствует ХАРАКТЕР, но на нечто вроде освобожденной жизни, выметающей человеческую индивидуальность, так что она становится простым отражением» [13], подтверждается рассуждениями Сартра: «Я есть ... не что иное, как проект самого себя за пределы определенной ситуации, и этот проект предначертывает мне исходя из конкретной ситуации, так же как он освещает ситуацию исходя из моего выбора» [14].

Таким образом, личность пребывает в процессе, «который ведет ее то ли к распаду ее прежнего исторического тела и его «души», то ли к ... ее полной ... «физической» гибели (А.Вебер) [15]. Сартр подходит к постановке главной задачи драматурга: «выбрать из всех ... пограничных ситуаций ту, что наилучшим образом выражает его тревоги, и представить ее публике в виде вопроса» [16]. На наш взгляд, это вопрос «глубинного чувства утраты смысла, которое соединено с ощущением пустоты», «экзистенциального вакуума» (В Франкл) [17].

Экзистенциализм, ставший завершением и подведением итога модернистского пути развития мировой культуры, во многом определил тенденции развития театрального

постмодернизма. Недоступная для постижения реальность, «симулированная» подобиями, приводит к распаду логических связей, композиционно децентрирует структуру спектакля, превращая действие в генератор метафор, набор ситуаций. Структурализм, идеями которого вдохновляется театр постмодерна, аннигилировал автора, а затем и ликвидировал персонаж с его поиском смысла бытия. Мераб Мамардашвили, анализируя ситуацию постмодернизма 90-х годов, назвал ее «антропологической катастрофой», выражаясь жестко и прямолинейно: «человек потерян... Или потерялся» [18].

Умберто Эко, внесший существенный вклад в осмысление проблем постмодернизма, изложил свою позицию устами героя романа «Имя розы» Вильгельма Баскервильского: «Исходный порядок – это как сеть, или как лестница, которую используют, чтоб куда-нибудь подняться. Однако после этого лестницу необходимо отбрасывать, потому что ... в ней самой не было никакого смысла» [19]. Таким образом, опыт экзистенциального постижения бытия, в том числе средствами театра, отложил задачу нахождения смысла, проблему личности на более поздние сроки.

По мнению А.Кацуры, «ныне эти сроки подошли ... экзистенциальная проблематика может оказаться по-настоящему востребованной» [20]. Покрытые «пылью времени», вечные вопросы бытия по сути не изменили своего антропологического вектора, подтверждая аксиому: «Homo sum, et humani nihil a me alienum puto».

Литература

1. Сартр, Ж-П. Миф и реальность театра // Театральная жизнь. – 1990. - №14. – С.23.
2. Там же.
3. Солодухо Н.М. Характеристика ситуации и сущность ситуационного подхода как средства познания // Ситуационные исследования. Выпуск I: Ситуационный подход. По материалам всероссийского семинара / Под общ.ред.проф. Н.М.Солодухо. – Казань: Изд-во Казан. гос. техн. ун-та, 2005. – С.12.
4. Сартр, Ж-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – М.: АСТ: АСТ Москва, 2009. – С.822.
5. Там же. – С.789.
6. Исаев С. Жан-Поль Сартр // Театральная жизнь. – 1990. – №14. – С.22.

7. Тиллих П. Искусство отчаяния // Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса». – М.:Алгоритм, 2009. – С.187.
8. Великовский С. Путь Сартра-драматурга // Жан-Поль Сартр. Пьесы.- М: Издательство «Гудьял-Пресс», 1999. – С.8.
9. Сартр, Ж-П. К театру ситуаций // Театральная жизнь. – 1990. – №14. – С.23.
10. Пави П. Словарь театра. – М.:Прогресс, 1991. – С.64.
11. Аристотель. Поэтика. Риторика. – Спб.: Издательский Дом «Азбука – классика», 2008. – С.32.
- 12.Арто А. Театр и жестокость // Театральная жизнь. – 1990. – №8. – С.25.
- 13.Цит.по: Деррида Ж. Театр жестокости и закрытие представления // Деррида Ж. Письмо и различие. – М.: Академический Проект, 2007. – С.375.
- 14.Сартр, Ж-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – С.818.
- 15.Вебер А. «Мы находимся в мире, непоправимо искаженном самим человеком» // Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса» – М.:Алгоритм, 2009. – С.257.
- 16.Сартр, Ж-П. К театру ситуаций. – С.23.
- 17.Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.:Прогресс, 1990. – С.24.
- 18.Цит.по: Кацура А.В. Проблема личности и новый экзистенциализм // Вестник РФО. – 2001. – №1. – С.79.
- 19.Эко У. Имя розы. – Воронеж: Издательство «Фолиант», 1993. – С.505.
- 20.Кацура А.В. Указ. соч. – С.80.

ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО ЛИДЕРА В УСЛОВИЯХ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ (НА ПРИМЕРЕ ПРОСВЕТИТЕЛЕЙ ПОВОЛЖЬЯ)

Зеткина Ирина Александровна

*д. культурологии, профессор кафедры педагогики,
Мордовский государственный педагогический институт им. М.Е.Евсевьева
E-mail: irzet@mail.ru*

Вторая половина XIX - начало XX века в истории народов Поволжья определяется господством кофигуративной культуры (М. Мид (M. Mid)), в которой эталонной моделью поведения для людей оказывается поведение их авторитетных современников. Подлинными этническими лидерами периода сделались люди способные охватить всю социокультурную ситуацию своей эпохи и своего общества, отрефлексировать реалии этой ситуации, сформировать и выразить потребности своего народа, и предпринимающих конкретные действия для их реализации – национальные просветители: И.Я. Яковлев и Н.В. Никольский у чувашей, И.С. Михеев у удмуртов, Ш. Марджани, К. Насыйри, Г. Тукай у татар, А.Ф. Юртов, М.Е. Евсевьев у мордовского народа, С.Г. Чавайна у мари.

Пережив духовно-интеллектуальный переворот относительно соплеменников, просветители поднялись над общим уровнем нации, сохраняя с ней прочные этнические и языковые связи. Овладев высотами общероссийской культуры, они оставались яркими носителями культуры этнической, хотя и были маргиналами в лучшем значении этого понятия. Модернистское, реформаторское по сути, просветительство было сильно опорой на традиционные архетипические структуры национальной культуры. Семья являлась определяющей по степени влияния на становление личности национальных мыслителей. Она существовала не как «мир в себе», а как социальный микрокосм, в котором отражаются общественные отношения. Семья как микрокосм представляла в себе целостный образ жизни этноса: его праздники, трудовые будни, особенности хозяйства, культурную жизнь. Семейное воспитание, своеобразие домашнего пантеона, стабильный уклад деревенского социума обеспечивали не только здоровое взросление и естественную социализацию внутри общины, но и прочную национальную

идентификацию будущих этнических лидеров, обогащали их достижениями национальной культуры, закладывали прочные этнические культурные коды. В детстве просветители впитали национальный особенный тип мышления и мироощущения, чувствования, проявлявшийся в верованиях, языке, художественных формах, образе жизни.

Формирование национальных просветителей проходило в условиях традиционных этнических сельских социумов. Модернизация с трудом проникала в хозяйственные и общественные отношения России XIX века. Устойчивость доиндустриальной системы стратификации общества и олицетворяющих ее социально-институциональных связей детерминировала преобладание патриархально-коллективистской ориентации общественного сознания и мотивации социальной активности¹. Это было справедливо не только для финно-угорских и чувашского народов, но и для экономически мобильных татар, чья сельская община в XIX веке берегла прочные воспоминания о джиенно-общинных порядках предшествующих веков.

Закономерно, что крестьянская семья сохраняла глубинные, архетипические стороны национальной культуры, которые отличались устойчивостью и не подверглись значительной трансформации. Традиционализм обуславливался не только постоянством экономических связей и характером хозяйствования. Во второй половине XIX века он опирался в большой мере на семейное воспитание.

Типичная для крестьянской общины патриархальная семья объединяла под одной крышей представителей нескольких поколений, что обеспечивало перманентность воспитания, его эффективность. Важно и то, что воспитание детей в такой семье в отсутствие родителей, условия труда которых заставляли почти весь день находиться вне дома, осуществлялось в основном бабушкой и дедушкой. Это обеспечивало, по выражению М. Блока, «традиционализм, присущий столь многим крестьянским обществам», когда «умы наиболее податливые объединяются с наиболее отвердевшими».² Иван Яковлевич Яковлев вспоминал, что наибольшее влияние на него в детстве имел дедушка Пахом - энергичный, бодрый, рассудительный, развитой крестьянин, Шигабутдин Багаутдинов (Марджани) всю жизнь вспоминал уроки деда Субхана Абд аль-Карима и т. д. Семейное воспитание сохраняло ментальность и представления о традиционных ценностях на следующем поколенческом уровне.

Историки характеризуют патриархальное крестьянское хозяйство как единство производства, потребления и семейной жизни. «Муж, жена и дети крестьянской супружеской пары жили и работали в хозяйстве. Едва ли какая-либо другая форма производства требовала в такой степени «семейственной», т.е. основанной на взаимодополняющих и соответствующих полу ролях мужа, жены и детей организации труда»³. Воспитание, как «сознательно управляемая часть социализации» (Г.Б. Корнетов) последовательно готовило детей к эффективному выполнению социальных ролей.

Патриархальный семейный традиционализм предполагал обучение младших детей и у старших. «Четырехлетний крестьянский малыш сопровождал десятилетнего пастушка, девочка училась у старшей работницы»⁴. И.Я. Яковлев вспоминал: «Меня приучали ко всякой работе. Часто по ночам я пас лошадей с другими мальчиками деревни Кошки, ездил со старшими в город Тетюши летом и осенью, когда туда возили для продажи огурцы, картофель. Бороновал поле, сидя верхом на лошади, жал рожь, косил. Водил лошадей на водопой»⁵. Габдулла Тукай писал о своих ежедневных домашних делах в детстве: «...в мои обязанности входило: утром открывать трубу, а потом закрывать её; вязать снопы из соломы, которой топили печь; выгонять корову в стадо, вечером встречать её и т.д.»⁶. Под лаконичным «т.д.» подразумевалась работа в огороде и в поле, помощь отцу на ярмарке, нянченье младенца. По воспоминаниям младшего брата М.Е. Евсевьева, Осипа, Макар, как и другие дети, выполнял всю «ребячью» работу⁷. «Ребячья» работа, в которую ребенок вращал постепенно, была многообразной, она менялась в соответствии с дневным и годовым циклами, а поручавшиеся ребенку дела были посильными и естественными для него, а со стороны старших не требовали репрессивной стимуляции.

Тесное переплетение детской жизни с ежедневной работой в хозяйстве, постоянный контакт с окружающим ландшафтом и животными создавали ситуацию естественного его вхождения в социум. Это было детерминировано и самим общинным характером жизни аграрной России, когда не только работа, но и праздники были коллективными.

Современная социальная история, характеризуя трудовую мораль российского крестьянства XIX - начала XX в., вводит понятие «этика праздности» (Б.Н. Миронов) как определяющее отношение к труду в традиционных обществах. Праздники были значительной частью жизни сельского социума не только с точки зрения личного

эмоционального или физического отдыха, восстановления сил после тяжелой страды или голодной зимы. Это был важнейший механизм социального утверждения семьи в деревне, демонстрация её благосостояния и значимости для общины.

Личные воспоминания и этнографические исследования национальных просветителей свидетельствуют, что дети были обязательными участниками всех деревенских торжеств и достаточно рано получали ответственные роли в сложных сценариях праздников. С взрослением роли менялись: от зрителей и статистов-зазывал дети, подростки переходили к ролям активных действующих лиц, естественно перенимая все ступени сценариев деревенских праздников и усваивая ценности и философию родного народа.

Национальная философия, образ мышления постигались ребенком и через приобщение в семье к таким сторонам культуры, как традиционные художественные ремесла, народные песни, сказки, легенды, мифы.

Национальные ремесла представляли образное отражение реального и мифологического мира в утилитарных, постоянно окружающих ребенка вещах. Стилизованная форма, определенная законами декоративного жанра, передавала в орудиях труда, одежде, домашней утвари закодированные национальные представления о традиционной модели мира.

Историческая память и духовные ценности переходили к детям через важнейшую часть духовной культуры народа – устное народное творчество, которое ненавязчиво, но эффективно пропагандировало эстетические и этические идеалы этноса. Г. Тукай писал о песне как о «никогда не тускнеющем, чистом и прозрачном зеркале народной души». Обрядовые, жанровые, бытовые, исторические песни (баиты у татар) были постоянными спутниками крестьянина. Во всех воспоминаниях детства у национальных просветителей присутствуют яркие страницы, связанные с народной песней. М.Е. Евсевьев называл великой песенницей свою мать Ирину Петровну. Из семьи принесли тонкое знание и понимание национальной песни И.С. Михеев, И.Я. Яковлев, Н.В. Никольский. Габдулла Тукай, с детства обладавший незаурядной памятью, славился как певец среди товарищей и преподавателей. Он не имел сильного голоса, но хорошо освоил приемы народного пения и удивлял всех знанием великого множества народных татарских песен.

Важнейшим элементом социально-психологического становления ребенка была

мифология. Еще Л. Леви-Брюль отмечал, что мифология содержит информацию о разных аспектах жизни этноса, типологию жизненных ситуаций, сформировавшуюся у народа, представляет обобщенное синтетичное сознание⁸. Через мифы подрастающее поколение получало социальную информацию, первоначальные сведения о мире, соседях и далеких землях, своем роде, его достижениях и поражениях, идеалах.

Только в татарских семьях существовали прочные монотеистические религиозные воззрения. Но и у них доисламский этнический пласт в общественном сознании татар был развит весьма значительно и заметно влиял на этнический менталитет. Пример тому татарский фольклор, изобиловавший образами языческой мифологии, которые, в частности, плодотворно питали творчество Габдуллы Тукая.

В сознании мари, мордвы, чувашей и удмуртов языческое мифологизированное сознание преобладало над зачатками православной ментальности. Официально крещенные семьи усердно поддерживали древние верования, совершали индивидуальные и коллективные языческие обряды, чтили имена древних богов, сохраняя мифы об их делах. В то время как отношение к православию и его атрибутике чаще всего было индифферентным. В этом отношении воспоминания М.Е. Евсевьева и И.Я. Яковлева могли принадлежать большинству православных инородцев Поволжья XIX века.

И.Я. Яковлев писал, что в 1854-1855 годах он с сельскими ребятами играл домашними иконами на улице: на глазах у взрослых бросали деревянные доски с ликами на дальность. Одновременно, в семью Пахомовых, где воспитывался Яковлев, приглашали муллу заговором лечить глаза слепого деда. Ситуация в деревне Кошки мало переменилась и в середине 1880-х годов.

М.Е. Евсевьев признавался в экспедиционном отчете: «До 10-ти-летнего возраста - я и сам присутствовал при исполнении подобных /т.е. языческих – И.З./ обрядов в семье своих родителей»⁹. Он рассказывал, что мордва неурожайные годы, эпидемии среди скота и людей связывала с забвением старых богов.

Прочная языческая обрядность и универсальность для всего сообщества мифологической картины мира создавала условия для формирования национальных культурных кодов, через мифы подрастающее поколение получало социальную информацию, первоначальные сведения о мире, соседях и далеких землях, своем роде, его достижениях и поражениях, идеалах.

В этническом сознании народов, через интерпретацию элементов мифологической модели мира, сложился ряд прочных стереотипов, наиболее значимым и характерным среди которых стал образец восприятия родителей как бесспорных авторитетов, дарующих жизнь и готовящих детей достойно её прожить.

Култ отца и матери выполнял мировоззренческую, социальную, педагогическую и психологическую функции. Как педагогическая функция он способствовал разностороннему воспитанию и социализации и был одним из критериев нравственности личности. Отталкиваясь от нравственных норм, сформированных у личности по отношению к родителям, выстраивалась четкая иерархия нравственного отношения ко всему остальному окружающему миру. Формирование идеальных образов отца и матери осуществлялось целенаправленно, систематически и было составной частью общественного сознания и образа жизни ребенка. Это способствовало формированию культа отца и матери и устойчивости нравственных взглядов и убеждений. Вместе они обеспечивали экономическое, нравственное и психологическое благополучие семьи. При этом признавалось как специфическое назначение каждого из них, так и общее. Требование беспрекословного подчинения родителям ставило перед ними и сверхзадачу: оправдать ожидания, принятые к ним в данном социуме, быть достойными идеала отца и матери, созданного народной моралью.

У народов существовал култ умерших предков. Считалось, что живые находятся под покровительством умерших, и прежде всего, родителей. В трудные минуты жизни детей учили обращаться к ним за помощью. Это явление отражено в национальном фольклоре. Таким образом, народная мораль предписывала мысленно советоваться с родителями и после их смерти, иначе, как говорилось в мордовской пословице, «отец и в гробе найдет».

Образ матери, дарующей жизнь, символ зарождения всего живого, с периода первобытного общества к XIX веку обрстал нравственным смыслом, становился конкретным нравственным ориентиром. Действенность этого ориентира была тем выше, что опиралась на эмоциональную близость детей и матери. На наш взгляд, весьма показательна в этом отношении история матери М.Е. Евсевьева Ирины Петровны Кобаевой.

Ирина Петровна родила четырнадцать детей, но в живых осталось только пятеро:

Иосиф (Осип), Макар, Офимия, Прасковья, Федор. Хозяйка большой семьи, которую сын помнил всегда за работой, она сумела сохранить в себе и передать сыну тонкий поэтический дар, музыкальность, талант рассказчицы, помнившей множество мордовских легенд и сказок. Ирина Петровна умерла на пятидесятом году жизни в 1889 году. Один из самых ярких трудов в области мордовской этнографии и филологии, «Мордовскую свадьбу», М.Е. Евсевьев посвящает ее памяти. Об авторитете этой женщины в семье говорит то, что именно слово матери оказалось решающим в судьбе будущего просветителя. Макар Евсевьевич вспоминал: «Мать моя сама была неграмотная, но грамоту любила. Она, между прочим, первая в селе согласилась на такое дело, которое до того времени у нас было неслыханным, а именно - несмотря на протесты и уговоры своих родных, согласилась отпустить своего 14-летнего сына учиться в далекий неизвестный город Казань, что, по мнению тогдашней мордвы, было делом гибельным»¹⁰.

Култ отца требовал уважения и беспрекословного подчинения. Но отношения отцов и детей стремились строить не только на авторитаризме, но и на взаимопонимании. Это было необходимо для обеспечения духовной, экономической и профессиональной преемственности в семье. «Родственные отношения, - по замечанию немецкого социального историка Р. Зидера, - только тогда становились существенными, когда они были наполнены социальным и функциональным содержанием. При этом социальная и функциональная роль определенного человека в доме крестьянина часто доминировала над его родственным статусом»¹¹. Сын традиционно наследовал дело отца. Рано осиротевший Габдулла Тукай вспоминал, как община постоянно уважительно подчеркивала, что он сын муллы. Семья не была полной, если не имела сына-наследника. Те же представления были свойственны, по свидетельству М.Е. Евсевьева, мордве¹². И.Я. Яковлев, усыновленный двухдневным младенцем семьей тетки по матери, писал: «У чуваш существует обычай, в силу которого в доме должен быть сын. Когда его нет, то за сына берут ребенка по родству или из чужой семьи»¹³. Такой же обычай был свойственен и другим народам. Г. Тукай дважды менял семьи приемных родителей – бездетных казанских ремесленников Мухаметвали и Газизы и имеющего только дочерей крестьянина Сагди. Образ отца, его заповеди закладывали основы будущего жизненного сценария мальчиков. Отец Николая Никольского Василий Никитич был нетипичной

фигурой для чувашских крестьян второй половины XIX века: он закончил Корпус межевщиков (землеустроителей) и по специальности служил в Вятской и Курляндской губерниях. Познакомившись с культурой прибалтийского сельского хозяйства, он первым в деревне разбил сад и завел пасеку, первым из односельчан осознанно стремился дать образование трем своим сыновьям и двум дочерям. Отец Сергея Чавайна Григорий Стрелков был неграмотным крестьянином-бедняком, воспитывавшим сына в убеждении значимости образования. «Я неграмотный человек, какими путями надо жить, не знаю. Но я знаю одно: неграмотному человеку жить трудно»¹⁴.

Трудовые традиции, семейный уклад, мифология, фольклор традиционно составляли механизм народной педагогики, под влиянием которого формировались национальные просветители Поволжья. Народная педагогика являлась органической частью народной культуры, инструментом социализации и транслятором поколенческого опыта социума. Индивидуальное сознание будущих национальных лидеров через народную педагогику приходило в соответствие с нормами общества.

Являясь органической стороной общественной жизни людей, народная педагогика менялась с изменением характера их жизнедеятельности. К концу XIX века под влиянием новых экономических отношений массовая педагогика теряла прежние функции: не срабатывал социальный контроль, утрачивались традиции, разрывались внутриэтнические связи. К заслугам М.Е. Евсевьева, К. Насыри, Ш. Марджани, И.С. Михеева, Н.В. Никольского и других просветителей края следует, безусловно, отнести то, что, воспитанные в условиях эффективного функционирования традиционного механизма народной педагогики, они сумели сохранить его в описании обрядов народа, песен, игр, детского фольклора. Действенность традиционного воспитания, безболезненность социализации внутри этноса, трудовые традиции и этнические представления народа будут целенаправленно изучаться и использоваться ими в педагогической практике.

Национальные просветители традиционно рано, подростками, покидали семью для обучения в медресе, школах, семинариях. Однако к этому времени они обладали позитивной этнической самоидентификацией. По классической периодизации Жана Пиаже фрагментарные представления об этнической принадлежности ребенок приобретает к шести - семи годам. В восемь - девять лет ребенок четко отождествляет

себя со своей этнической группой, осознает признаки идентификации – национальность родителей, место проживания, родной язык. В этом возрасте просыпается национальное чувство. К десяти – одиннадцати годам этническая идентичность формируется в полном объеме, в качестве особенностей разных народов ребенок отличает уникальность истории и специфику традиционной бытовой культуры. Наиболее значимыми при осознании этнических признаков, по Пиаже, являются семья и ближайшее социальное окружение. Роль семей национальных просветителей может служить яркой иллюстрацией выводов психолога, сделанных в 1951 году: семьи обеспечивали первый уровень социализации, эффективную инкультурацию и безболезненность вхождения в новый, часто иноэтнический социум, прочную положительную этническую идентификацию.

К. Насыри в шестнадцать лет оставил родную деревню Верхние Ширданы Свияжского уезда Казанской губернии, но сохранил привязанность к ней на всю жизнь. На средства просветителя в последней четверти XIX века в Верхних Ширданах была построена и укомплектована школа. В течение всей жизни сохранял связь с семьей и родным селом Малые Кармалы Буинского уезда М.Е. Евсевьев. Н. А. Бобровников, педагог и наставник М.Е. Евсевьева, отмечал, что на протяжении учебы в семинарии и позднее, будучи преподавателем, Евсевьев «не прерывал своих связей с деревней и каждую вакацию уезжал в свою деревню и там работал наравне со своими родными не только по необходимости, но и по сердечной любви к сельской жизни: задолго до вакации Евсевьев начинает мечтать, как он будет косить траву, возить снопы и пр.»¹⁵. Односельчане вспоминали, что Макар Евсевьевич М. Кармалах «бывал до 6-7 раз в году и жил по 3-6 дней»¹⁶. Добавим, что М.Е. Евсевьев в зрелые годы оказывал семье постоянную материальную помощь, содействовал учебе многочисленных племянников, способствовал культурному развитию родного села.

И.Я. Яковлев построил в родной деревне школу и церковь, помогал получать образование односельчанам, охотно бывал в Кошках. Он писал: «Мои сношения с деревней Кошки никогда не прерывались. Когда я стал, как говорится, на ноги, и мог уже что-либо делать для моих односельчан, они постоянно обращались ко мне с просьбами, приезжали в Симбирск за советами, указаниями, справками по их делам»¹⁷.

С.Г. Чавайн в годы учебы на вакациях помогал родителям пахать, боронить, жать. Он нанимался вместе с сестрами на сезонные работы к богатым односельчанам¹⁸. В зрелые

годы он помогал семье родителей «летом личным трудом, а зимой денежной поддержкой». Чавайн пропагандировал среди односельчан Малых Каромасов Себеусадской волости Царевококшайского уезда многополье вместо трехполья с введением посевов кормовых трав и корнеплодов, занимался землеустройством, внедрял передовые способы земледелия, пропагандировал разведение пчел.

В свою очередь, семья оказывала посильную помощь ученым в научных начинаниях: родные деревни обеспечивали базу этнографических и лингвистических экспедиций, становились экспериментальной площадкой для апробирования аутентичности переводов на национальные языки.

По выражению М. Мид, «личность ребенка в самых существенных чертах всегда отражает культуру, в которой он был воспитан»¹⁹. Нравственное и духовное формирование личности национальных мыслителей происходило под влиянием четко зафиксированных в семейном укладе, народных традициях и религиозной культуре норм. Опыт детства заложил строгую систему координат для ориентации в многозначном культурном мире, сформировал устойчивый интерес к этнографии, истории, языку, этнопедагогическим традициям родных народов, то есть тем вопросам, которым будет посвящена вся жизнь просветителей. Авторское присутствие, позиция естественной внутринаходимости позволила ученым-просветителям в зрелые годы ярко и полно описать национальные традиции и мировоззрение родных народов. Семья и община обеспечивали богатый духовный фонд, систему непререкаемых нравственных ценностей и стихийное формирование национального чувства в процессе социализации. Именно семейное воспитание заложило в просветителях основную категорию, присущую всякому истинному лидеру – заинтересованное отношение к судьбе своего народа и родины²⁰.

Литература

- ¹ Володин А.Г. Гражданское общество и модернизация в России. Истоки и современная проблематика // Полис. 2000. № 3. - С. 105.
- ² Блок М. Апология истории. М., 1986.- С.26.
- ³ Зидер Р. Социальная история семьи в Западной и Центральной Европе (конец XVIII–XX вв.). М., 1997. – С. 15 -16.
- ⁴ Там же. – С.43.
- ⁵ Яковлев И.Я. Моя жизнь: Воспоминания. М., 1997. – С. 63.
- ⁶ Чавайн С.Г. Автобиография // Собр. соч: В 5 т.Т.2. Йошкар-Ола, 1967. - С.277.
- ⁷ Рукописный фонд НИИГН при правительстве РМ.. И. 504. Л. 99-99 об.
- ⁸ Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.
- ⁹ Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, учрежденной Братством св. Гурия в г. Казани. - Казань, 1892. .- С. 30.
- ¹⁰ Евсевьев М.Е. Мордовская свадьба // Избр. тр.: В 5 т. Т. 5. Саранск, 1966. - С.317.
- ¹¹ Зидер Р. Социальная история семьи в Западной и Центральной Европе. - С.16.
- ¹² ГАРТ. Ф. 93. О. 1. Д. 1345.
- ¹³ Яковлев И.Я. Моя жизнь: Воспоминания. – С.48.
- ¹⁴ Чавайн С.Г. Автобиография. - С.277.
- ¹⁵ Живая старина. СП б., 1892. Вып. II., год второй. - С. 117.
- ¹⁶Рукописный фонд НИИГН при правительстве РМ. И. 504. Л. 99 - 99 об.
- ¹⁷Яковлев И.Я. Моя жизнь: Воспоминания. – С. 58.
- ¹⁸ Чавайн Г. Автобиография. – С. 280.
- ¹⁹ Мид М. Культура и мир детства. М., 1998.- С. 215.
- ²⁰ Кравченко А.И. Классики социологии менеджмента: Ф.Тайлор и А.Гастев. СПб., 1998.

ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ ДУХА, ДУХОВНОГО И ДУХОВНОСТИ В ЭКОЛОГИИ ЧЕЛОВЕКА

Исхаков Равиль Лутфуллович

президент Татарстанского отделения

Международной академии энергоинформационных наук

E-mail: TRKfenomen@mail.ru

В современной экологии человека к числу базовых проблем можно отнести вопросы понимания духа (экологии духа), духовности человека, духовной культуры, которую противопоставляют материальной культуре. До сих пор о духе спорят, его сводят либо к ненаучным объектам (мистическим сущностям), либо научным понятиям (памяти, информации, интеллекту), или философским категориям (сознанию, мышлению, мировоззрению) и к религиозным темам (церковности, морали, божественным святыням) и др.

Известный российский эколог Н.Ф. Реймерс отмечает трудности в этой области так: «Информационные потребности составляют мир, изучаемый экологией культуры и экологией духа как ее составной части. Наиболее сложен вопрос о соотношении исторически сложившейся материальной и духовной артеприродной среды с вводимыми понятиями» [1, с. 301]. Другой отечественный эколог Б.Б. Прохоров кратко поясняет: «Нередко учитывается степень религиозности, однако сам по себе атеизм не обедняет духовной жизни общества, равно как и религиозность автоматически не обогащает ее» [2, с. 140].

Конечно, при такой ситуации неопределенности и взаимонепонимания говорить о скором решении глобальных проблем современности, в том числе экологических проблем, преждевременно.

С глубокой древности до наших дней снова и снова поднимается вопрос понимания и изучения философской категории Духа. Хотя выделены три составляющие человеческого существа: тело, душа, дух, – однако до сих пор идут споры о первичности и вторичности каждой из этих составляющих. Казанский мыслитель В.И. Несмелов более века назад в своей книге «Наука о человеке» [3] серьезно касался вопросов изучения понятий духовного, психического и физического в человеке, но как справедливо отметил

профессор В.А. Киносьян [4], противоречивые высказывания не дают нам четкого разграничения между душевным, психическим и духовным. Известный казанский философ Г.П. Меньчиков в своей монографии «Духовная реальность человека» [5] привел обширный историко-философский анализ понимания телесного, духовного и психического и пришел к неожиданному выводу о некорректной постановке основного вопроса философии в форме дуальной оппозиции «Материя – Дух (Сознание)», которая, как отмечает Меньчиков, представляет собой гносеологическую проблему. По его мнению, необходимо выбрать в качестве исходной философской проблемы другую онтологическую связку: «Бытие – Небытие», выдвинутую в качестве актуальной философской концепции профессором Н.М. Солодухо [6, с. 17-18]. В 2000-м году в Казани был проведен Круглый стол «Феномен человека: дух, душа, духовность» [7], на котором разносторонне обсуждалась проблема понимания духа, души, духовности. Такое одноразовое обсуждение этой живой темы не получило какого-либо серьезного продолжения. Лишь через десять лет мы снова обратились к данному вопросу.

Приходится думать, что категория духа в настоящее время лишь поверхностно изучена, так как в словарях можно обнаружить противоречия в смыслах таких родственных понятий как дух, духовность и духовный. Например, в словаре русского языка читаем, что дух – это сознание, мышление, внутреннее состояние, моральная сила человека, коллектива; духовность – это духовная, интеллектуальная природа, сущность человека, противопоставляемая его физической сущности; духовный – это сознательный, мыслящий, моральный, связанный с внутренним миром человека. В другом значении термин духовный означает – связанный с религией, с церковью, относящийся к ним, противопоставляется понятию светский.

И еще, покажем на примере как можно прийти к парадоксальной ситуации в понимании духовной культуры, если выбрать в качестве исходного дуального начала отношение «Материя – Дух». Откроем учебное пособие для учащихся 11 класса [8, с. 44 - 45], прочитаем следующее, обратив внимание на феномен исчезновения философии из духовной культуры: «Различают материальную и духовную культуру. Материальная культура создается в процессе материального производства... Духовная культура включает в себя процесс духовного творчества и созданные при этом духовные ценности в виде музыки, картин, научных открытий, религиозных учений и т.п. ... Духовная

культура – своеобразная целостность искусства, науки, нравственности, религии». Однако куда подевалась у авторов этого обязательного учебного руководства для старшеклассников философия, которая фактически является сердцевиной духовного творчества? Оказывается, философия признается не как одна из самых общих фундаментальных сфер деятельности (наряду с такими как наука, практика, искусство), а лишь как частная гуманитарная наука среди многих других: «Среди гуманитарных особо важную роль играют при этом экономическая теория, философия, социология, психология, политология и другие общественные науки» [там же]. Эта книжка, выпущенная тиражом в 3,5 миллиона экземпляров, вольно или невольно дает ложные знания, а преподаватели воспитывают неграмотных людей. Кого винить в данной просвещенческой ситуации? Известная справочная литература по философии едва ли нам поможет найти ответ на этот вопрос.

Выправить нелепую ситуацию с искривленным пониманием духовной культуры и неадекватным статусом философии можно, на наш взгляд, лишь разобравшись в проблеме Начала. А это значит – необходимо построить современную иерархически-неиерархическую категориальную модель мироздания, включающую, в частности, человека и общество, и на такой «конструкции» апробировать известные общие и конкретные знания [9].

Если за предельный исходный философский тезис выбрать «Движение Материи», то Жизнь Человека необходимо рассматривать в иерархической связке с Жизнью Общества. Покажем место Духа в модели «Жизнь Человека – Жизнь Общества». Представим общую структуру Человека (личности) так:

Тело (Организм) + Душа (Психика) + Дух (личный).

Тогда получается, что Жизнь Человека это взаимосвязанная жизнь Тела с жизнью Души и жизнью личного Духа. Здесь Жизнь, относящуюся к Человеку, разложим в виде трех этапов: Рождение, Саморазвитие, Умирание.

В Жизни Общества выделим самые общие (необходимые, но недостаточные) следующие сферы деятельности: Науку, Искусство, Философию, Практику. Причем, сущность Науки заключается в Познавательной деятельности, сущность Искусства в Художественной деятельности, сущность Философии – в Духовной (общей) деятельности, сущность Практики – в Прикладной деятельности. Тут Жизнь, связанную с

Обществом, представим в виде циклического процесса, содержащего три стадии: Возрождение, Самодеятельность, Кризис.

Общая культура представляет собой деятельность (и результаты) как всех основных сфер деятельности общества, так и суммы достижений всех смежных (производных) областей. Обратим внимание, что личный Дух отличается от общего Духа, но оба развиваются благодаря Философскому Творчеству; влияние последнего через Человека (Личность) распространяется на Науку, Искусство, Практику и все смежные конкретные области деятельности. Исходя из вышесказанного, Культуру в общем случае можно разделить на научную (познавательную) культуру, культуру искусства (художественную), философскую (духовную) культуру, практическую (прикладную) культуру и т.д. Как видим, в таком случае исключаются непростительно грубые ошибки, связанные с отождествлением философской (духовной) культуры либо с научной культурой, или с художественной культурой, религиозной культурой и любой другой культурой или даже суммой нескольких культур.

Приведем некоторые соображения и сведения о понятиях личного духа и общего духа. Личный (или индивидуальный) дух – это мировоззрение отдельного человека (личности), его философия (для верующих: мифы, религия); как мировоззренческий комплекс включает всевозможные взгляды, убеждения, понимание, знания, интеллект, логику и др. Общий (коллективный) дух – это мировоззрение общества (коллектива), его философия (для общин верующих: мифы, религия).

Вот отдельные свойства личного духа и общего духа [10, с. 146 -147]:

- 1) «личный дух наследуется лишь как возможность, как способность стать таковым»;
- 2) личный дух «сам себя создает посредством духовной работы, которая не может прекратиться до конца жизни. Поэтому духовные различия между людьми гораздо больше, чем биологические»;
- 3) личный дух «имеет свои закономерности для себя, его вообще нельзя понять, исходя из психологии»;
- 4) личный дух «автономен, и для него нет познаваемых границ»;
- 5) «Личный дух становится самим собой благодаря вращению индивида в область общего духа, в духовную сферу, культуру, которую он находит и которую он может (частично) усвоить с помощью воспитания и образования. Это вращение есть его

становление человеком, поскольку под человеком понимается живое существо, отличающееся своей духовностью...»;

6) «Личный дух живет благодаря своим связям с духовной общностью («бездуховным» людям недостает такой связи), которая со своей стороны создает жизнь общего духа»;

7) «носителем общего духа является какая-либо общность (группа, народ, группа народов)»;

8) «Общий дух связан с личным духом посредством истории духовной жизни человека, с объективированным духом (совокупностью завершенных творений духа) – посредством истории духа»;

9) «Общий дух можно понять только как единый организм вместе с личным и объективированным духом»;

10) «То, что является продуктом единичного духа и что составляет ценность последнего, является результатом его отношения к общему духу, благодаря которому и ради которого он возник. Носителя общего духа мы называем личностью»;

11) «в наиболее чистом и ясном виде общий дух проявляется там, где его содержание наименее наглядно: в нормах мышления, в понятии и суждении, следовательно, в сфере логического»;

12) «В объективированном духе – в произведениях науки и искусства – мы снова познаем живой дух», который принимал участие в их создании; «он говорит с нами через эти произведения, поскольку и пока мы (как личности) можем принимать в них участие».

Согласимся со словами Фихте: «То, что схватил наш дух, создал вокруг себя и внес в высший порядок вещей, и есть имеющаяся в нас философия; в нас должен существовать философ, наша целостная сущность; все наше духовное образование и образование сердца должно само быть философией» [10, с. 482].

Литература

1. Реймерс Н.Ф. Надежды на выживание человечества: Концептуальная экология. – М.: ИЦ «Россия Молодая» – Экология, 1992. – 367 с.
2. Прохоров Б.Б. Экология человека. Терминологический словарь / Б.Б. Прохоров. – Ростов н/Д: Феникс, 2005. – 476 с.

3. Несмелов В.И. Наука о человеке. Том 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Том 2. Метафизика жизни и христианское откровение. Репринтное воспроизведение изданий 1905 и 1906 годов с добавлением биографической статьи (М.Н. Белгородский), отзывов на книгу еп. Антония (Храповицкого) и Н.А. Бердяева; Послесловие и комментарии протоиерея Игоря Цветкова. – Казань: «Заря – Тан», 1994. – 440 с.
4. Киносьян В.А. Загадка человека. (О философско-религиозном учении В.И. Несмелова). – Казань: КГАСУ, 2005. – 162 с.
5. Меньчиков Г.П. Духовная реальность человека (анализ философско-онтологических основ). – Казань: Грандан, 1999. – 408 с.
6. Солодухо Н.М. Небытие как первоначало и основа сущего.// Феномены природы и экология человека. Тезисы докладов Второго международного симпозиума. – Казань, 1994. – С. 17 -18. –160 с.
7. Феномен человека: дух, душа, духовность. Сборник научных материалов Круглого стола. – Казань: «По городам и весям», 2001. – 114 с.
8. Жильцова Е.И., Егорова Э.Н., Сухолет И.Н. Политическое и духовное развитие современного общества. Материалы к курсу «Человек и общество: Основы современной цивилизации» для учащихся 11 класса средней школы. – М.: Просвещение, 1993. – 96 с.
9. Исхаков Р.Л. Теория человека: Психобиокомпьютер. – Казань: Отечество, 2005. – 244 с.
10. Краткая философская энциклопедия. – М.: Издательская группа «Прогресс» - «Энциклопедия», 1994. – 576 с.

ПРОБЛЕМА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ “КОНКРЕТНОСТИ БОГА И ЧЕЛОВЕКА” У И.А.ИЛЬИНА

Коломейцева Татьяна Сергеевна

Тюменский государственный университет (филиал в г. Шадринске)

Тема отношения человека к Богу – вечная на все времена. Верить в Бога или не верить – вот вопрос, который всегда неотделим и от проблемы антропологической соразмерности, и от экзистенциального “быть или не быть”. Как известное библейское животное не могло осуществить выбор между двумя снопами, так и человек замирает душою перед страшной задачей, которую предлагает ему разум. Верить или не верить? Стать Богом самому – вот какой ответ зачастую слышится ему. Не исключено, что уже легендарный Буриданов осел нашел выход аналогичным способом - замер на месте, потому что захотел сам стать снопом сена.

В этой связи хочется отметить, что у примет антропологической несоразмерности прошедшего XX и нарождающегося XXI веков (поисков в области трансперсональной психологии, экспериментов расширения сознания середины XX века, различных практик социального конструктивизма) можно найти истоки еще в алхимических практиках Средневековья, когда человек пытался найти такое знание, которое возвысило бы его до величины, кажущееся недостижимой.

И.А. Ильин в своем труде “Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека” уже в самом названии ставит проблему соотношения божественного и человеческого. Что такое конкретность? Ильин отвечает: “Crescere” означает “расти”, “concrecere” — срастаться, возникать через сращение. Согласно этому “конкретный” означает у Гегеля прежде всего “сращенный” [2, с.24-25]. Конкретное – это слитное. Ильин всей своей книгой показывает, как возможна та область, где возникнет соприкосновение божественного и человеческого. Может ли при таком подходе идти речь об антропологической соразмерности?

Для начала необходимо уяснить, что Ильин понимает у Гегеля под “божественным”. Бог в данном случае – это саморазвертывающийся в истории смысл, сам себя постигающий и совершенствующий. Такой взгляд на бога приводит нас к новому пониманию человека, ибо возникает коренное различие между прежним восприятием

времени и таким, которое констатирует Гегель. На смену традиционному обществу приходит общество индустриальное. Новая эпоха освобождается от довлеющей власти традиций во имя набирающего обороты само-строительства согласно собственным канонам развития. Утверждается стремление рационально объяснять любые, в том числе иррациональные проявления социальной жизни. Такая установка “самопознания и самоосмысления европейского Нового времени” [3, с.389] Ю.Хабермасом называется “модерном”.

Надо отметить, что Г.В.Ф. Гегель понимается Юргеном Хабермасом как первый философ, подошедший к модерну как к проблеме. Отметим основные положения теории Хабермаса, касающиеся характеристики Гегеля как философа модерна.

Модерн для Гегеля – это эпоха, порвавшая с властью религии Средневековья, и нацеленная на саморазвитие исходя не из старых идеалов, а из тех оснований, которые присущи непосредственно только ей. Свое время Гегель характеризует как один из этапов всемирной истории, которая становится линейным процессом развития, в отличие от статичного Средневековья. Гегель не принимает религиозную концепцию Страшного суда, задававшую в Средние века координаты будущего человечества. Новый этап призван стать совершеннейшим и заключительным: “Современность, которая понимает себя из горизонта нового времени как актуализацию новейшего времени, должна реализовать, осуществить в виде непрерывного обновления разрыв нового времени с прошлым” [3, с.12].

Саморазвитие - ключевая установка по Ильину. Гегель и по Хабермасу ставит развитие во главу угла. Ключевыми словами в его философии становятся “процесс”, “прогресс”, “революция”, “кризис”, “дух времени” [3, с.12]. Это свидетельствует о важнейшей черте эпохи модерна, отрефлексированной Гегелем, - об установке черпать свой источник не в прошлом, а в настоящем, развиваться, исходя из себя. Возникает потребность в формировании новых идеалов, также исходя только из себя, потребность в самоподтверждении, “которую Гегель трактует как потребность в философии”: “Гегель убежден, что вне философского понятия модерна он не сможет прийти к понятию, которое философия строит как понятие о себе самой” [3, с.17].

Запускается механизм безостановочного поиска требуемого решения, постоянной рефлексии, непримиримого бодрствования мысли. Весь спектр рассуждений пульсирует

вокруг вопроса: “Как на основе духа модерна сконструировать некую внутреннюю идеальную форму, которая не была бы простым подражанием многообразным историческим проявлениям модерна и не привносилась бы извне, как нечто внешнее?” [3, с.20]

Строгость замкнутости модерна на себя есть для Гегеля источник постулирования принципа субъективности, который обуславливает утверждение собственно идеалистической философии (“философия постигает знающую себя идею” [3, с.20]). Более того, философия - постигающий сам себя разум - получает пальму первенства среди всех прочих отраслей знания, становится судьей для естественных и гуманитарных наук (в том числе теологии) и основой конструирования сферы социального.

Но эмансипация разума от власти религии оставляет глубочайший мировоззренческий разлом: разум не может выполнять для общества ту объединяющую функцию, которую ранее выполняла религия. Если скрепление и происходит, то оно не естественно, а насильственно. Здесь корни общественно-политического и мировоззренческого кризиса, который с развитием логики эпохи модерна только развивается. Это противоречие Гегель вскрыл, но не смог его преодолеть. Даже “раздувая разум до размеров абсолютного духа” [3, с.49], Гегель, по Хабермасу, не дает решения проблемы самоподтверждения модерна.

Учитывая исследование Ю.Хабермаса и основные последующие тенденции освещения проблемы модерна выделим основные характеристики данной эпохи:

- логика дискурса о модерне и постмодерне коррелирует с выделением классического, неклассического и постнеклассического этапов развития науки и философии, причем модерн в этом ракурсе соотносится с переходом “от рационализма классического к пост-классическому” [2];
- экономической основой века модерна стало развитие капитализма, социальной основой – индустриальное общество, с присущими ему особенностями развития социума, культуры, искусства, философии;
- понимание человеческой истории ориентируется на парадигму линейного развития, прогресса (производственного, научного, социального, морального) на основе быстрых изменений, темп которых только увеличивается;
- все сферы общественной жизни подвергаются секуляризации, радиус

действия религии существенно уменьшается;

- место религии занимают метанарративные повествования как способы легитимации социальных связей (Ж.-Ф. Лиотар);
- Ж.-Ф. Лиотар выделяет две “великие наррации”: нарратив о жизни Свободного духа (что обуславливает высочайший статус Знания, Науки и Разума) и нарратив об Освобождении (инструментом которого должно стать Знание, детерминистское понимание законов развития);
- Высшей ценностью становится Свобода, а также гуманизм, стремление к всеобщему процветанию и счастью;
- установка универсальной прагматики вызывает к жизни социальный конструктивизм, стремление к формулированию и реализации утопий, институциональным преобразованиям на основе универсалистских представлений о законах истории;

Очевидно, что век модерна с гегелевским приматом субъективности должен привести к изменению понимания человека в сложившихся условиях. В неклассической парадигме науки и философии человек становится объектом философской рефлексии, но и своеобразной “точкой отсчета” для формирования наиболее общих концепций мира и человека. Появляется потребность в философской антропологии. Помимо этого, антропологическое знание структурируется в отдельных отраслях естественных наук.

Каждый человек, как пишет Ильин, становится участником воплощения некоего конструктивистского проекта, актором грандиозного космосопреобразующего действия. Проект при этом, естественно, оказывается не соразмерен человеку.

Изменяется человеческая идентичность, и зачастую этот процесс не является естественным. Неоплаченная (по Эриксону) идентичность приводит к сильнейшей невротизации как отдельных индивидов, так и социума в целом.

Ильин пишет о том, что у Гегеля при этом высшей ценностью становится свобода: “Освободить” себя – значит обновить условия своего бытия так, чтобы из них исчезло всякое инобытие”, “субъект предоставляет объекту вступить в свою сферу; он ставит себя как бы в пассивное положение, ... терпит воздействие. Этим он вводит в себя содержание объекта, вработывает его, вбирает его в себя и усваивает его. Субъект переводит данное ему предметное содержание на гибкий и могучий язык своей „идеальной природы“; он

„идеализирует" его, т. е. отрицает его самобытную реальность, с тем, чтобы сохранить его мощь и его богатство на высшей ступени. Благодаря этому он овладевает им и подчиняет его себе в качестве „момента" [2, с. 261]. Человек стремится освободиться от любых типов зависимости. Свобода также является обратной стороной жажды власти над всеми сторонами человеческой жизни, вплоть до преодоления человека в качественно ином состоянии – Сверхчеловеке, Богочеловеке.

Инструментом всех трансформаций для человека становится индивидуальное самосознание, развитое, рефлексированное и рациональное.

В дальнейшем идея контроля разума над всеми остальными сферами жизни приводит к тому, что человек дискредитирует традиционные способы снятия социальной напряженности (религия и культура), а техника, несмотря на свое динамичное развитие, не может составить адекватную им замену.

Человеку приходится брать на себя персональную ответственность за сохранность ценностей. Риттер отмечает: “Субъективность взяла на себя задачу в религиозном аспекте оберегать религиозное знание о Боге, в эстетическом – прекрасное; как моральность она взялась оберегать нравственное, но в социальном конкретизированного мира всё это становится просто субъективным” [3, с. 78].

Человек испытывает потребность эмоционально окрасить жесткие смысловые конструкции разума, что, с одной стороны, ведет к намеренному распространению иллюзий, которые рефлексировались как таковые, а, с другой стороны, фиксирует разрыв между иллюзией и реальностью в произведениях культуры и искусства. В обществе накапливается усталость, сформулированная в конце XIX века как *fin de siècle*.

Таким образом, все противоречия, зафиксированные еще Г.В.Ф. Гегелем, получили свое усиление в ходе развития социума. Духовный кризис, в котором ясно прослушиваются гегелевские обертоны, с одной стороны, и скрытый, но заметный антропологизм – с другой, стали общим результатом эпохи модерна к началу XX века. Антропологизм модерна сочетался с концепцией “конца истории”, что приводило к тому, что человек оставался один на один, без посредничества религии, со своим будущим, с которым, тем не менее, связывались большие надежды. Чем больше укреплялась вера в будущее, тем сильнее отрицалось прошлое, а настоящее становилось заложником странной ситуации: еще не определившись до конца с проектом здания, строители начали

воздвигать стены, одновременно взрывая фундамент.

Рубеж XIX – XX веков стал тем временем активной рефлексии над истоками заострившихся противоречий. В этом смысле вполне закономерно, что И.А. Ильин на переломе двух столетий обращается именно к философии Гегеля. Ильин в своем труде “Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека” описывает человека не только в социальном плане, но, в первую очередь, как человека познающего. Как у Платона, Ильину предносится человек - философ, который феноменологически постигает суть разворачивающегося хода истории, являя свое божественное начало. Ильин делает знание и познание антропологическим у Гегеля.

Самое важное, что Ильин показывает предел человека – человек не соразмерен истории, Ильин развенчивает гегелевскую теодицею. Сама история явила примеры Мировых войн столь страшные, что сама проблема антропологической соразмерности должна быть осмыслена во всей полноте.

Ильин рисует предел человеческих возможностей, но тут же показывает и путь к выходу из этой ситуации. Выход – именно в философском подходе к жизни, к повседневности, в философском осмыслении истории и действительности, Необходимо феноменологически, разумом и сердцем, восходить до проблемы антропологической соразмерности, для того, чтобы глубже понимать, чувствовать жизнь и не повторять тех ошибок, пример которых нам явил ушедший XX век.

Литература

1. Быкова М. Гегелевский феномен современности, или насколько Гегель близок к модерну // http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001_5_6/11.htm
2. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994.
3. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. – М.: “Весь Мир”, 2003.

СОВРЕМЕННЫЕ СТУДЕНТЫ
В ПОИСКАХ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ
(ИЗ СТУДЕНЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЙ)

Краснова Инесса Георгиевна

ст. преподаватель кафедры философии КГТУ (КХТИ)

Принцип антропологической соразмерности – это проблема соотношения человека и среды, а среда – это природа общество и человек. Приспосабливать или приспособляться? – Видимо и то и другое. В поисках совершенства человек изменяет мир, и чувство гордости за содеянное переполняет его, но, всегда выигрывая в чём-то, он несёт потери, порой, невосполнимые. Так что же, в конечном счёте, лучше? Быть активным преобразователем или прожить жизнь незаметно? На этот вопрос отвечают студенты. Предмет для философского осмысления выбран студентом самостоятельно.

Из представленных студенческих сочинений мною выбраны лучшие. Надо признать, что не каждый студент озабочен глобальными проблемами.

Итак, проблема взаимоотношения природы и общества.

Картина Чюрлёниса «Стрелец»

Огромная птица, раскинув свои мощные крылья, закрывая всё небо, кружит над головой стрельца. Она изображена на фоне голубого неба, и это несколько снижает угрозу, исходящую от неё. Птица велика, но беззащитна перед вооружённым человеком. Художник не выделяет ни когтей, ни острого клюва, перед нами не хищник, а, скорее всего, птица-камикадзе. Она парит над человеком не для того, чтобы его наказать, а для того, чтобы образумить.

Внизу мы не замечаем никаких признаков жизни, перед нами парящая в небе птица и человек на вершине горы, вооружённый луком и стрелой. Человек значительно меньше птицы по размерам, и выглядел бы ничтожным и слабым, если бы ни фон полыхающего заката, который придаёт силуэту воинственность и внушительность. Эта неоднозначность в изображении порождает вопрос: «Каков будет исход этого поединка?», ответ на который не предопределён, и поэтому картина заставляет задуматься.

Мне кажется, что здесь показано противостояние природы и человечества, которого

не должно быть хотя бы потому, что оно не в интересах последнего: победителя не будет. Победа человека уничтожит всё, и если возможно появление жизни вновь, то всё начнётся с нуля. Для человека такая победа сродни поражению. Когда он был беспомощен, природа по-матерински вынянчила его, закалила своим суровым отношением, но не научила бережно относиться к себе, решение этого вопроса она доверила самому человеку.

Но заметим, что на картине стрелец ещё только натягивает тетиву, стрела не достигла цели. Мне кажется, художник оставляет нам надежду на то, что человек одумается и изменит своё отношение к природе и окружающему миру, почувствует себя наконец её неотъемлемой частью. И стрелец опустит свой лук, не поразив цели.

Студентка Булкина Ирина

Данное мышление можно назвать планетарным или даже космическим, так как автора волнует судьба планеты в целом. Антропологическая несоразмерность выражена через единство личных и общественных интересов. На обсуждение выносятся проблема, с которой в одиночку не справиться. Для полноты бытия человеку необходимо прислушиваться на уровне чувств и рацио так, чтобы ощущать себя не просто частичкой Космоса, а именно микрокосмом (как говорил Н. Кузанский) на уровне онтологическом и гносеологическом, чтобы чувствовать не только боль за разрушения, но и радость за существующую красоту и совершенство.

Надеждой на то, что всё разрешится само собой, проникнуто следующее сочинение студентки Маши Лукиной.

Смысл сказки А.С. Пушкина «О рыбаке и рыбке» я вижу в том, - пишет она, - что ответственность за зло, которое творится в мире, лежит на каждом. Виновата не только жадная старуха, но и безропотный старик. Старуха повелевает, а старик превратился в её раба. На мой взгляд, вина раба ничуть не меньше, чем вина властелина. Рабство лишь обратная сторона тирании, и существовать они могут только вместе. До тех пор, пока будут рабы, будут и властелины, и именно рабство души, внутренняя несвобода в первую очередь порождает зло.

Природа (рыбка) в сказке мудра, именно она помогает противостоять жадности, не давая ей разрастись беспредельно, создавая свои преграды. На глобальные преобразования природа отвечает катаклизмами, ставя на место зазнавшееся

человечество. Мы должны понять, что жадность только губит, и человек возьмёт от природы столько, сколько она ему позволит.

Выводы оптимистичные; выражается надежда, что человечество поймёт, каковы возможные последствия его неразумных действий и вовремя остановится, а если уж этого не случится, то конфликт разрешит мудрая Природа.

Мы живём в лживом мире. Мы устали от всего этого, но продолжаем лгать самим себе. «Во имя чего?» - задаётся нелёгким вопросом студент *Алексей Штыри*.

О, с какой тоской

Птица наблюдает

За полётом мотылька.

Исса Кабаяси

Прочитав это трёхстишие, я представляю себе красивую редкую птицу, сидящую в клетке. Эта птица лишена возможности свободно летать, её поймали как наиболее редкую и ценную. А мотылька же никто не собирается ловить, он обычный – таких множество вокруг. Несчастливая птица тоскует по воле, не ведая того, сможет ли она когда-нибудь расправить крылья снова.

Я считаю, что птица в клетке – это истина мироздания, гармоничная и совершенная. Эта истина для всех единственна (птица редкого вида). Многие заблуждаются, говоря: «У каждого своя истина». Просто не каждый (далеко не каждый) способен понять истину единственную и принимает за истину те заблуждения, к которым он пришёл. Именно обычный мотылёк и является этой лжеистиной, которая как раз у каждого своя. Единственную же истину пытаются искать не все, потому что люди или не знают о её существовании, или просто не желают усложнять свою жизнь этим поиском (Я хочу подчеркнуть, что говорю об истине мироздания, а не об истине вообще).

Птица сидит в клетке, в которую её поместил некий хозяин, не желающий выпускать пленницу на волю. Под этим хозяином я понимаю высший разум – Бога. Птица с тоской наблюдает за странным полётом мотылька и тоскует о том, что на воле летает именно мотылёк, а не она.

Всё что ни делается – делается с необходимостью. Раз птица сидит в клетке, значит, так было задумано хозяином первоначально. А мотылёк выпущен на волю возможно для

того, чтобы проверить умственные способности человека – проверить, сможет ли он отличить истину от заблуждения, но пока птица всё ещё сидит в своей клетке, а мотылёк всё так же летает вокруг.

Несмотря на то, что существующая действительность явно не устраивает автора, он воспринимает её как неизбежность. Утешает то, что истина всё-таки есть, и кому-то она известна.

Стоит ли суетиться? Что есть истинные ценности в этом мире? Понятие «суетиться» в наше время воспринимается большинством в позитивном плане и означает делового человека, заботящегося о личном достатке, не обременённого высокими моральными принципами. Студентке *Хоснуллиной Эльвире* ближе всё-таки оказалась идея древнекитайского философа:

*Тот, кто не хлопочет о жизни,
Мудрее того, кто ценит жизнь.*

Лао Цзы

Этими строками Лао Цзы выразил своё видение жизни, которое, по его мнению, не было очевидным, а скрывалось в глубине внешних форм. То есть, оно имело истинное, первоначальное значение. Ведь тот, кто не хлопочет о жизни, соответственно, не обременён её проблемами, не суетится. Он спокоен, уверен в себе, уравновешен и, самое главное, знает: его действия являются выражением его воли. В этой жизни для него основной ценностью является качество его личности. То есть процесс, в его понимании, преобладает над результатом, содержание над формой. Тот же, кто ценит жизнь, находится в зависимости от её внешних форм, условий. Такая рабская подчинённость не только подавляет личность, но и делает само существование такого человека не свободным. Естественно, что подобное положение не может соответствовать мудрости, которой чужда слабость, безволие.

Идеи Лао-Цзы перекликаются с идеями стоиков, которые также призывали к подчинению естественному процессу, к гармонии с окружающим миром.

Наибольшие страдания нам причиняют всё-таки люди. Хочется совершенства, но в идеале оно возможно, если ты один, не к кому предъявлять претензии, кроме как к самому себе. И Д. Мережковский, и Бальмонт, и Ф.И. Тютчев откровенно признавались в своей нелюбви к человечеству:

Д. Мережковский

*Я хочу, но не в силах любить я людей:
Я чужой среди них, сердцу ближе друзей –
Звёзды, небо, холодная синяя даль
И лесов, и пустыни немая печаль...*

Бальмонт

*Мне ненавистен гул гигантских городов,
Противно мне толпы движенье,
Мой дух живёт среди лесов,
Где в тишине уединенья
Внемлю я музыке незримых голосов...*

Он же:

*Я ненавижу человечество,
Я от него бегу спеша.
Моё единое отечество –
Моя пустынная душа.*

Ф.И. Тютчев

*Какое дикое ущелье!
Ко мне навстречу ключ бежит –
Он в дол спешит на новоселье...
Я лезу вверх, где ель стоит.*

*Вот взобрался я на вершину,
Сижу здесь, радостен и тих...
Ты к людям, ключ. Спешешь в долину –
Попробуй, каково у них!*

Талантливому человеку нескучно наедине с собой, но о чём и, самое главное, для кого он будет писать, если будет жить вдали от «ненавистного» человечества? Если не будет выбора в общении, надолго ли сохранится интерес и к самому себе? «Но как полюбить братьев? Как полюбить людей? Душа хочет любить прекрасное, а бедные люди так несовершенны, и так мало в них прекрасного», - искренне сокрушается Н.В. Гоголь. Для писателя это стало настоящей трагедией.

В романе швейцарского писателя **Г. Хессе** «Игра в бисер» главный герой Кнехт живёт на «острове», где царят возвышенный дух и мудрость, а вокруг плещется житейский океан жестокости и бездуховности. Обстановка стерильности угнетает его, жизнь становится бессмысленной. Совершенство, которого достиг главный герой, занимаясь музыкой, поэзией, философией, без соприкосновения с действительностью – становится бессмысленным. Совершенство, лишённое активности, не встречающее противодействия перестаёт быть таковым. В заключение Кнехт, преодолевая значительные препятствия, уходит в мир материальный, становится воспитателем юноши Тито, циничного и себялюбивого. Свои знания он хочет передать воспитаннику, но соприкосновение с действительностью заканчивается гибелью учителя. Тито предлагает своему наставнику переплыть озеро «наперегонки с солнцем». Кнехт принимает вызов и тонет. Так, может быть, лучше оставаться на своём «острове»? Студентка **Амирова Алсу** отвечает на этот вопрос.

Для философского анализа в данном случае выбраны два анимационных фильма, объединённых общей идеей: «Зачем мы живём, если постоянно страдаем?» Это: **«Евангелион»** и **«Пожалуйста, Учитель!»**.

Людям свойственно друг друга обманывать, предавать, причинять боль. Если ты слаб, нерешителен и труслив, ты можешь не жить в этом жестоком, эгоистическом мире. Герои этих двух анимэ оказались перед выбором. Один навсегда мог остаться в созданном его

подсознанием мире, в котором никого нет, а значит нет больше слёз, страданий, есть только он сам и полная свобода, мир без границ. Другому пришлось выбирать между концом света и возрождением человечества. Когда на Земле наступил хаос и души миллионов людей стали единым целым, перед ним встал вопрос: «Хочешь ли ты, чтобы так и осталось? Больше нет людей. Некому будет тебя обидеть, причинить боль, ударить. Или всё может вернуться в прежнее состояние, и ты снова будешь жить в мире людей, которые могут тебя предать, обмануть и причинить ещё больше страданий?»

Сходство ситуаций в этих разных по стилю анимэ в том, что оба героя не любили жизнь и людей. Оба они предпочитали жить в своём собственном мире. Оба не хотели страдать. Но, тем не менее, оба сказали: «Я не хочу жить в мире без границ. Мне он не нужен. Я хочу вновь увидеть лица тех, с кем я общался. Пусть мне будет больно и одиноко иногда. Пусть я буду плакать и страдать. Всё равно я хочу жить в этом мире». К ним пришло понимание смысла жизни. Они поняли, что нет жизни без страдания. Счастье можно познать лишь, пройдя через страдание. Боль укрепляет нашу душу. Преодолев её, мы сможем выдержать и все испытания, что выпадут на нашу долю.

Во всех студенческих сочинениях присутствует философия мудрого недеяния, вера в высшие силы и разум, понимание нераздельности существования добра и зла, осмысление того, что, приобретая блага, мы непременно что-то теряем.

Поиск антропологической соразмерности – это стремление к совершенству и гармонии, это постоянное «вписывание» себя в окружающий мир путем преобразования себя и/или окружающего мира. Так или иначе, это приводит к пониманию того, что абсолютного тождества (не одинаковости, а соответствия) не было, нет и не будет, что жизнь это и есть постоянный поиск соразмерности.

О ПОНЯТИИ «АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ»

Краснова Инесса Георгиевна

ст. преподаватель кафедры философии КГТУ (КХТИ)

С понятием «антропологическая соразмерность» (АС) мы впервые встречаемся в докладе организатора одноименной конференции

В.И. Курашова (1, с.3-12). Попробуем разобраться, насколько оправдано это словосочетание и что оно обозначает?

Е.В. Левашева и Н.К. Мустафин разбирают понятие АС, утверждают противоречивость и даже несовместимость входящих в него терминов. Так ли это? Оба автора предлагают вместо термина «антропологический» – термин «антропный» как наиболее адекватно отражающий концепцию автора понятия АС В.И. Курашова. Так как термин «антропологический» в современной философии включает в себя как природные, так и социальные характеристики человека, в дальнейшем я использую именно этот общепринятый в философии термин.

Вместо понятия «соразмерность» Н.К. Мустафин рассматривает понятия: «размерность», «мера», определяет их как статичные (1. с. 151). В итоге автор заключает, что «понятие соразмерности не позволяет выразить временных и духовных устремлений человека». В логике такой прием классифицируется как подмена понятия.

«Соразмерность» в нескольких статьях трактуется как «сходство» или «подобие». Е.В. Левашева в своей статье «Антропологическая соразмерность» как категория: противоречие между традиционным и современными обществами» (1. с. 117-120) не столько находит противоречивость термина «соразмерность» применительно к разным ступеням развития общества, сколько искусственно создает его. «В традиционном обществе, – замечает автор, ... человек как бы “вписывает” себя в природу», ... «эталоном не является, ... поэтому, ни о какой соразмерности не может идти речи» (1. с. 118-119). Только начиная с эпохи Возрождения, когда человек стал рассматриваться как микрокосм и в дальнейшем – преобразователь природы, по мнению автора, «возникает антропосоразмерность» (1. с. 119). На мой взгляд, в любые периоды антропологическая соразмерность (об этом говорит само существование человека) присутствовала

независимо от того, соизмерял ли он себя с миром в те традиционные времена. Поэтому обозначенное в названии статьи противоречие снимается само собой. Можно ли термин «соответствие» заменять термином «подобие»? – Сомневаюсь. Можно быть подобным, но при этом не соответствовать, и наоборот. В контексте предложенной В.И.Курашовым концепции, синонимом «соразмерности» оправданно является термин «совместимость».

Н.М. Курашова в статье «Человекосоразмерность и антиантропоцентризм» (1. С. 113-115) вкладывает иное содержание в понятие «антропологическая соразмерность», по сути подменяя его понятием «антропоморфизм». В указанной работе речь идет о соотношении пропорций архитектурных сооружений и тела человека. Вывод делается такой: «Соразмерно то, что человекоподобно». Нарушение принципа золотого сечения, по мнению автора, приводит к «культурной и психологической дезинтеграции». Смею предположить, что в данном случае автор имеет в виду, что все нечеловекоподобные объекты культуры разрушительно действуют на психологию человека. Только соблюдая принцип «золотого сечения», можно создать гармоничное архитектурное сооружение и другие «прекраснейшие (по общепринятому мнению!) произведения искусства» (1.С. 113-115). Отход от идеи антропоморфизма, по мнению автора, является причиной дегуманизации искусства. Антропоморфизм действительно присутствует в мифах, в первых произведениях искусства, технических изобретениях. В эпоху Возрождения ученые и художники в своем творчестве отходят от традиции подобия человеку и природе, и мы имеем некий прорыв в творении элементов второй природы (например, попытка создания летательного аппарата Леонардо да Винчи).

В использованной автором цитате: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют и несуществующих, что они не существуют» в оригинале у Протагора речь идет не о пропорциях идеального человеческого тела, а о невозможности общезначимой истины, то есть проблема чисто гносеологического плана. У Н.М. Курашовой же речь идет о «восприятии, сообразном внутреннему человеческому “устройству”» (1.С. 115). Кавычки не спасают, так как весь текст выдержан в духе антропоморфизма и стержневой является идея гармоничности «золотого сечения».

В формальной логике «соразмерность» означает равенство объемов понятий. В нашем случае – это: «человек» и «среда». Их соразмерность – это абсолютное тождество, что в принципе невозможно. Следовательно, вероятность воплощения в жизнь

соразмерности не подлежит обсуждению, она заведомо недостижима, потому что состояние относительного тождества – это все равно несоразмерность. Но всю свою жизнь человек посвящает ее достижению как в духовном так и в материальном плане. Ощущение/осознание несоразмерности – стимул к деятельности любого рода: как позитивной, так и негативной. Это может быть деятельность во имя общего блага или – во имя собственных прихотей. Человек порой уничтожает красоту, совершает теракты, потому что ощущает свою несоразмерность. Среду можно выбирать, преобразовывать, создавать, а можно уничтожать, то есть не просто изменять, а делать ее не пригодной для выживания. Как ни странно, но на такое человек тоже способен.

Что значит соответствовать среде? Это не означает только приспособливаться или «прогибаться». Кроме негатива в этом понятии «соответствия» есть и позитив. Например, – жить в гармонии с природой и окружающими людьми. Самый главный принцип: «Проживи незаметно», то есть не навреди людям, которые тебя окружают, природе. Задача человека так вписаться в окружающий его мир, чтобы почувствовать себя счастливым, соразмерным этому миру. Но в одиночку это невозможно. Что же делать? Строить резервации для единомышленников или окружать свой дом высоким забором? Ведь соразмерная окружающая среда – это не только жилище, но и люди, с которыми тебе приятно общаться. У каждого свое понимание соразмерности. Возможно ли переубеждать или принуждать кого-то менять сложившийся образ жизни? Знаменитая Агафья живет в своем «таежном тупике», отвергла все предлагаемые варианты и осталось только принять ее образ жизни и помогать выживать в этих суровых условиях.

Насколько среда соответствует человеку или насколько человек соответствует среде? Вся жизнь – это поиск собственной соразмерности. «Если б молодость знала, если б старость могла!» Проживешь жизнь, а потом начинаешь понимать, где ты не вписался в соразмерную для тебя стезю, упустил время и изменил таким образом качество соразмерности, не использовал имеющийся потенциал.

Можно ли однозначно ответить на вопрос: «Какой должна быть оптимальная среда для человека на сегодняшний день с учетом современных материалов и технологий», если речь идет о жилище? Кто-то руководствуется дорогими сердцу воспоминаниями детства и хочет жить в деревянном, одноэтажном, пусть даже без удобств, доме, утопающем в зелени и свободном от постоянных звуков перфоратора, перебранки, дикой

музыки, доносящихся из соседней квартиры. Другого ничуть не раздражает человеческий муравейник, неудобства которого окупаются малыми усилиями на содержание, обустройство имеющегося жилища. Среда должна быть здоровой материально и духовно, но не каждый следует этой максиме, даже осознавая это и имея возможность хотя бы частично ее реализовывать.

Итак, понятие «соразмерность» субъективно и неопределенно. Возникает интересный вопрос: «Соразмерность – это когда человек жив или мертв?» Ответы: 1. «Когда жив, потому что, несмотря ни на что, он все-таки жив». 2. «Когда мертв, потому что ему уже ничего не нужно». Второй ответ, на мой взгляд, ближе к истине. А может быть состояние антропологической соразмерности – это мгновения счастья, ведь в ощущении соразмерности больше субъективного, чем объективного?

Литература

Антропологическая соразмерность: материалы Всероссийской научной конференции.— Казань: Изд-во Казан. гос. технол. ун-та, 2009.—300с.

ДИАЛОГ КАК СОБЫТИЕ

Курбатова Людмила Викторовна

*к.ф.н., доцент кафедры философии и права
Пермского государственного технического университета
E-mail: LUKUR@LIST.RU*

Готовых ответов на вопрос о том, как вступить в отношения с миром и быть счастливым остается вечным всегда. Каждый человек то в ладах с этим миром, то переживает разлад между собой и миром. Вступать в отношения всегда трудно. Быть открытым - нужна сила и подготовленность. Вдруг не поймут? Не примут? Сделают больно? Задача наведения мостов, т.е. выстраивания отношений – вопрос, веками занимающий человечество. Где встречаются желающие встретиться? Как встретиться так, чтобы тебя поняли, приняли? Чтобы можно было существовать и действовать так, как считаешь нужным. Вести за собой людей.

Встречаются прежде всего в голове. Только в голове и возможно совпадение субъекта и объекта. Благодаря мышлению отдельный человек способен воспринять сам процесс встречи с другим. Но человек редко дает себе отчет в том, что необходимо бы и помыслить, поработать с тем, что попадает в голову. Способность мыслить чаще всего заменяется пользованием готовых схем. Схемы закладываются в нас с детства. Как только мы приходим в этот мир, он сразу же предлагает нам свои схемы видения. Ребенок представляется как материал, который обрабатывается в необходимом направлении. Развивается способность воспринимающего принимать информацию и использовать ее в готовом, чужом виде. В работе сознания используются готовые схемы для отражения действительности. И воспринимаются они как свои. Акт присвоения как таковой отсутствует. Способность человека размышлять, анализировать, сопоставлять, сомневаться, отвергать, т.е. способность мыслить сводится к минимальным проявлениям в деятельности человека. И тогда мыслящий человек это тот, кто «гоняет» готовые схемы в голове. И использует их в повседневной жизни. А в минуты особого напряжения место мыслительной деятельности занимают эмоции. И не понимание. И «тупое» отстаивание своих позиций. Оно приводит к тому, что участники диалога не слышат

друг друга. Каждый говорит на своем, ему только понятном языке. У каждого своя логика и свернуть с нее нет никакой возможности. Разговор глухих. Полное непонимание и неприятие друг друга. Общего пространства для разговора не возникает. Диалог не возможен. В нем нет необходимости. Но доказать свое необходимо. На помощь приходят эмоции, привлекаются силовые методы. Вступает в действие физическая, материальная сила. Это и кулаки, и родительское воспитание, и государственные мероприятия. И это действует - предлагаемое человеком принимается как ложное свое. И человек живет с таким видением мира, с такими представлениями. Он находит это комфортным, само собой разумеющимся, таким как должно быть. И мир предстает таким, какой он в моей голове. И когда он совпадает, это счастье, удачно прожитая жизнь. А когда совпадения нет, или оно рушится? Как это случилось совсем недавно у нас, во времена перестройки. У каждого в голове было несогласие с существующей действительностью, но оно было свое, а жизнь преподносит совсем другое! И новый мир явился совсем не таким, каким мы его себе представляли, даже если и очень ждали. А если не ждали? Катастрофа! Полное непонимание и неприятие. И становится страшно.

Мы принимаем, заглатывая по принципу «Не знаю, но согласен». Согласие заменяет и веру, и знание. Это очень удобно. Схемы проверены, картинка чужого мира узнаваема. И вполне устраивает. Можно пользоваться, получая удовольствие от легкости бытия. Способность рефлексировать затухает или не развивается вовсе. Человек постепенно возвращается к первобытному своему состоянию. К сожалению, «многим, бесспорно, любезней скотство» сегодня.

В процессе деятельности трудно еще и осознавать то, что делаешь. Когда в мир выходишь с готовыми чужими схемами этого мира, можно тоже жить. Со схемами, которые не стали твоими в самом прямом этом смысле, т.е. не отрефлексированными, не присвоенными жить с одной стороны проще, но с другой - сложнее. Сложнее, когда наступает необходимость самому выстраивать отношения, поскольку вложенные в голову схемы по каким-то причинам не соответствуют ситуации. Или не выдерживают напора, исходящего от мира.

В то время, когда человек действует, он использует все свои способности, все средства, находящиеся у него в данный момент. Действует в соответствии с

собственными действующими представлениями. Здесь же и представление о том, как будет действовать тот, с кем ты вступаешь в отношения. Контраст между действительностью и желаемым доставляет нам немало проблем. Все это играет немаловажную роль при социальном общении. И определяет качество нашего бытия. Быть услышанным, услышать другого, увидеть его со всем тем, что не характерно тебе самому и принять это.

В межчеловеческом общении одновременно происходят множество процессов внутри каждого участника процесса. При развитой способности рефлексии восприятие мира перерабатывается в высказывания, в поступки. Появляется возможность влиять на собеседника. Достигаются определенные цели.

Общение между людьми можно представить как технический процесс: отправил вопрос, получил ответ. Как коммуникация при помощи технических средств. Интернет, TV, видеофильмы. Человек «проглатывает» информацию, «наполняется» ею, остается наедине с ней. Переживания субъекта не находят выхода, накапливаются внутри, что приводит к различного рода последствиям. В частности, к потере интереса живого общения с Миром. Угасает и способность общения. Перестает быть ценностью субъектно-субъектное общение. Общение с миром с помощью технических средств приводит к тому, что живое слово замирает. Изменяются отношения Я и Мир. Они сводятся к минимуму как ненужные, непонятные, пугающие. Появляется страх перед общением в реальном мире. Человек чувствует себя одиноким, непонятым, ущербным. Не развитая способность говорить, выражать и отстаивать свои мнения, ценности становится насущной проблемой сегодняшнего дня. Человеческие коммуникации, происходящие при непосредственном живом контакте, не могут и не должны быть втиснуты в рамки такого схематичного представления.

В межчеловеческом общении происходят между общающимися людьми одновременно несколько процессов. Получение и накопление фактов, мгновенная их оценка, формирование мнения, Возникающими при этом эмоциями необходимо управлять, перерабатывать информацию и тут же ее выдавать. В одно и то же время и в одном пространстве происходит и «прием» и «отправление». Собеседники совершенно индивидуальным образом это интерпретируют и пытаются понять.

Рассматривая диалог как важнейший момент в менеджменте коммуникаций,

необходимо особое внимание уделять всем компонентам диалога. Их может быть несколько. Сведем количество участвующих в диалоге к двум сторонам. Третьим будет событие, возникающее в процессе диалога. Это место и пространство, где осуществляется сам диалог. Его возникновение и развитие.

Каждая из сторон диалога имеет в своей голове: а) картинку мира, места, ситуации, в которую она хочет попасть в процессе диалога; б) представление о том, что такая же картинка есть и у оппонента; т.е. обе стороны имеют некий комплекс представлений о том, что должно произойти и каким образом. Они имеют набор средств для осуществления диалога. Кроме мыслей имеются моральные ресурсы. Не маловажную роль играют и эмоции участников.

При организации диалога необходимо учитывать все составляющие участников. Диалог это встреча. Каждая сторона выкладывает на «середину», на «стол» свое видение проблемы, представленной как предмет диалога. Завязывается отношение по поводу предмета. Его можно назвать напряжением, возникшим тут и теперь. Что является причиной возникновения этого напряжения и какую роль оно играет? Чтобы возникло пространство диалога, необходима заинтересованность не только в решении проблемы, но и заинтересованность друг в друге. Собеседники должны «встретиться», «увидеть» друг друга. Что это значит, и что должно произойти, чтобы встреча состоялась? Нужны и способность, и умение допустить, что «я» могу мыслить как оппонент. Взаимная попытка прочесть друг друга, «заговорить» на его языке дает возможность возникнуть напряжению, т.е. тому, что и есть диалог. На месте встречи возникает пространство, которого прежде не было. На этом пространстве и в этом месте разворачивается действие. Возникает совместное существование, совместное бытие, событие.

Напряжение может носить различный характер. Может быть открытость обеих сторон. Может быть агрессивность. Может быть принятие разговора с различной степенью интенсивности высказывания. Это может быть резкое столкновение мнений. Это может быть вялотекущий разговор. Это может быть эмоциональный всплеск, который, возможно, приведет к обострению или разрядке обстановки. Но это всегда напряжение, создающее поле деятельности, которого до диалога не было и которое, возможно, исчезнет сразу после встречи или останется как шлейф в головах и эмоциях участников диалога.

Цель диалога – услышать друг друга, создать нечто среднее, что доставит удовлетворение от разговора и удовольствие от сотворенного действия. В любом случае это будет культурный диалог цивилизованных сторон. При организации диалога необходимо учитывать образовательный и культурный уровень собеседников. Должный уровень диалога зависит от способностей участников вести беседу.

Потребность в диалоге является сегодня реальностью. Только диалог способен решить современные проблемы. Решение проблемы силой, т.е. принуждением одной из сторон с помощью силы принимать для оппонента невыгодные решения не дает положительного результата. Это может быть временный результат. Неудовлетворенность одной из сторон таит в себе достаточно реальные опасности.

Понимание силы должно стать иным. Необходима внутренняя, не физическая и нематериальная сила для участия в диалоге. В диалог вступают уверенные в себе стороны. Уверенность и сила состоит в том, чтобы

- а) Услышать доводы и аргументы противоположной стороны, принять их как гипотезы;
- б) Отнестись с уважением к собеседнику, когда его хочется разорвать на части;
- в) Необходимо иметь силу для отстаивания и аргументирования своих позиций;
- г) Необходима сила и для принятия решения проблемы, которое родилось в процессе совместного бытия.

Речь идет о духовной силе. Той силе, которая помогает выстраивать отношения с миром. Таковую силу дает человеку способность рефлексии. Этот процесс происходит наедине с собой. Человек встречается сам с собой и с миром, в который ему приходится постоянно выходить из себя любимого. В тот мир, в котором необходимо жить и действовать. Философствуя, мы испытываем напряжение, позволяющее приподнять себя над обыденностью. Это особенный диалог – диалог с собой. Основание для собственного развития, собственного образования. Образование – где я творец, а не образование, которое дают в обществе. Способный к диалогу это самообразованный человек.

Образовать себя во всех аспектах и ипостасях это истинное отношение к миру, который предлагает себя как средство для раскрытия твоих способностей, реализаций своих желаний, целей, потребностей. Мир это и условие твоего образования. Мир и провокатор, испытывающий твою силу на прочность.

Тренированное мышление способно увидеть и невидимую действительность. Это может быть предполагаемый диалог. Тогда его можно планировать и осуществляя его в действительности, направлять в желаемое русло, не ущемляя и обижая оппонентов. Силой своей мысли и способностью убеждать достигается удовлетворение диалогом. Во время осмысления проходит все действие предполагаемого или уже состоявшегося диалога.

Диалог как состоявшееся совместное существование, как событие, как возникновение и существование времени и пространства предполагает подготовленных собеседников. Они друг друга видят, слышат, принимают. И наступает момент рождения нового в мире, где есть место всем.

Курлович Павел Николаевич

*к.ф.н. ст. преподаватель кафедры ФПСП,
Казанский юридический институт МВД России
E-mail: kurlovitsch@gmail.com*

Инголд рассматривает ландшафт как пространство практических ориентиров (taskspace). Практические ориентиры являются конституитивными для всего процесса жизнедеятельности действиями. Каждый практический ориентир наделен значением исходя из определенной позиции в целостности совокупности ориентиров всех взаимодействующих индивидов. (Ingold, T. 1993. The temporality of the landscape. World Archaeology 25, 158)

В изучении взаимоотношения человека и окружающей среды один из важнейших вопросов, какое влияние оказывает среда на его организм и личность. Как воздействие среды на организм человека сказывается на его личности и наоборот, связан ли результат воздействия среды на личностную сторону человека с процессами в его организме.

В первом случае ученого интересует связи биологического организма со средой и их влияние на культурную и духовную составляющую. Употребляемые в пищу продукты, способы перемещения определенные природными условиями (например большее распространение водного транспорта или автомобильного или гужевого в зависимости от удобства использования в данных условиях), перцептивные характеристик (ограниченность видимого пространства, пестрота и загроможденность воспринимаемого пространства) все это, через посредство влияния на организм, имеет и культурные последствия.

В свою очередь понимание ландшафта, культурная интерпретация физических и средовых факторов также определяет каким образом личность будет относиться к ним, оперировать ими. Так сакрализация каких либо мест изменяет то каким образом организм ощущает себя в этом пространстве.

Для философии и антропологии проблема дихотомии духовного и природного носит и практический характер. В прикладных антропологических исследованиях постоянно предпринимаются попытки преодолеть разделение на биологическое и культурное

(культурологическое). Существуют структура организма, материальные потребности нашего тела, действия осуществляемые органами нашего тела и т.п., с другой стороны, наше отношение к миру, личностная позиция в бытии формирует наделенный символами, смыслами цивилизационный, культурологический мир. Какова природа связи между этими сторонами существования человека? Эта проблема включает целый комплекс вопросов. Носит ли соответствие природного и культурного необходимый характер? Какова эта связь? Можно ли вести речь об обусловленности, и если так то что первично в этой дихотомии?

Прогулка по городскому парку с биологической точки зрения (как и, в общем, с естественнонаучной) является перемещением организма (разумеется сюда следует отнести и другие подобные коннотации этого действия - тренировка тела, психическая разрядка). Но одновременно, если мы встанем на культурологическую позицию это действие может рассматриваться как духовно-личностный и социальный процесс включенный в культурологическое, определенное ландшафтное окружение. Человек в этой прогулке ощущает эстетическое удовольствие, сопричастность такому социальному институту как рекреационно-парковая зона, а следовательно ощущает и по крайней мере постоянно учитывает, социальный контекст и социальное пространство. Прогулка по лесу за городом и прогулка по парку очевидно в культурном смысле и социальных аспектах различается.

Связь двух аспектов существования человека, биологического (физического) и культурного это вопрос о взаимодействии организма и окружающей среды. Разрешение дихотомического деления предполагает две концепции. Инголд противопоставляет решение предложенное Грегори Бэйтсоном и Клодом Леви-Стросом. Леви-Стросс считает, что мышление получает информацию из окружающего мира в процессе декодирования, тогда как Бэйтсон предполагает что окружающий мир открыт для постижения, никаких усилий (как то расшифровки, поиска тайного, сокрытого смысла) для получения информации от мышления не требуется.

Бэйтсон подверг критике фундаментальную противоположность формы и сущности. Недостатком естественных наук Бэйтсон считал сведение подлинной действительности к чистой субстанции, и отнесение формы, соответственно, к явлению как эпифеномену. Эта противоположность является неочевидным следствием ложного противопоставления

разума и природы. Разум имманентен системе взаимодействия организм-среда, в которой невозможно провести четкую грань между индивидом и внешней природной средой, "психический мир - разум - мир информационных процессов - не ограничен кожей" (Bateson, G. Steps to an ecology of mind. London, 1973: Fontana, P. 429). Отношение между разумом и средой Бэйтсон иллюстрирует связью креатуры (живое) и плеромы (неживое), как ее описал в своих гностических размышлениях Карл Юнг (Семь проповедей мертвым, *Septem Sermones ad Mortuos*). Плерома описывается как мир сил и столкновений, но в нем отсутствуют различия - экология этого мира это экология материалов и энергии. Мир креатуры это разницы и различия, которые и оказывают воздействия. Экология мира креатуры это экология идей.

Разум концентрируется не в мозге человека но в отношениях между мозгом и средой. Невозможно провести четкую грань между средой с ее объектами и разумом. Такую размытость границы Бейтсон поясняет примером со слепым человеком и тростью. Что является границей между внутренним и внешним, рука человека держащего трость, кончик трости или дорожка по которой он движется. Разум предпочтительнее рассматривать как систему простирающуюся во внешнюю среду (точнее просто среду) по каналам органов восприятия.

Для восприятия среды важное значение имеет перемещение наблюдателя. Неизменяющиеся качества, предметы остающиеся стабильными не воспринимаются и остаются неизменными в представлении. Неизменяющиеся сами по себе качества могут восприниматься только в случае движения самого наблюдателя или его органов восприятия. Слепой человек способен воспринимать окружающую обстановку постукивая палочкой по предметам, для здорового человека такую функцию выполняет движение глаз, их перемещение с одного предмета на другой. В отличие от Леви-Стросса, утверждавшего, что созерцающий разум, даже в состоянии покоя сенсорных способностей человека способен постигать информацию о предметах, и его деятельность заключается лишь в декодировании информации поступающей от среды, Бейтсон важное значение придавал активности перцептивных органов для получения различительной информации. В состоянии активности, движения органов восприятия мир раскрывает себя в процессе познания разуму. Разум является участником процессов происходящих в реальности и только таким образом способен получать информацию о мире.

Как признает сам Инголд связь между биологическим (естественным), с одной стороны и культурным, с другой стороны невозможно установить без преобразования психологии перцептивных процессах человека. Когда личность наблюдает пространственные образования как в этом восприятии связаны культурный феномен, который интерпретируется человеком как социальным и духовным существом, и физическое явление, которые отражаются в сознании человека поскольку у него имеется биологический механизм восприятия. В этих изысканиях английский антрополог опирался на психологию восприятия Джеймса Гибсона.

Американский психолог Джеймс Гибсон различает два вида зрения - обычное создающее образ "видимого мира" и картинное результатом которого становится "видимое поле". Видимое поле возникающее поскольку существует способность осознавать процесс восприятия требует определенного развития перцептивных способностей. Обычное зрение это продукт естественных биологических задатков личности. Обусловленность картинного зрения определенным социально-культурным развитием отражается в его корреляции со способностью воспринимать художественное отображение объектов реального мира. Отделенность дистального стимула от самого объекта отражается в способности воспринимающего лица погружаться в рисунок, воспринимать его как полноценную реальность со всем объективизмом стимулов перцепции.

Гибсон в поздних работах отказывается от понятия стимула, заменяя его термином информация. Признавая значимость зрительного отражения реальности, американский психолог указывает на то, что физической реальности или если пользоваться его терминологией экологической реальности соответствует оптическая реальность (нечто подобное проксимальному стимулу возникающему в ответ на дистальный стимул). Физическая реальность на взгляд Гибсона не совсем адекватный термин поскольку физические объекты и примитивы в том виде как их мыслит наука в восприятии не существуют. Эти объекты в большинстве своем продукты рационального осмысления опыта. Так пространство не воспринимается а может только мыслиться.

Гибсон исследуя психологические аспекты восприятия указывал на абстрактность геометрического пространства (С.28). Являясь интегральной составляющей

мировоззрения и научной парадигмы категория пространства влияет на исследования перцептивных процессов, что создает помехи для чистого опыта восприятия незамутненного мировоззренческими и парадигмальными влияниями. Понятие пространство неотступно сопровождает исследовательскую практику при анализе процессов восприятия окружающей среды. Невозможность восприятия открытого пространства (обычно восприятие пространства осуществляется наблюдением предметов наполняющих пространство и связей между ними) показывает абстрактность пространства как понятия. концептуальность других атрибутов пространства также показывает отсутствие связи понятия пространства и перцептивных процессов. Так глубина пространства эстетический конструкт пришедший из живописи, третье визуальное измерение перенесение идей Декарта о координатных осях на процессы восприятия.

Гибсон сознательно отказывается от физических понятий пространства, времени, материи, движения мотивируя это слишком большим естественнонаучным грузом, который сопровождает всякое использование их. Вместо них психолог предлагает использовать терминологию которая в большей мере отражает специфику восприятия со всеми ее субъективно-психологическими коррелятами и субъективностями, такие как среда, вещества, поверхности, компоновка, изменение и т.д. Наука изучающая человеческое восприятие должна быть ближе к естественному тому как он осуществляется в повседневной жизни процессу взаимодействия человека с окружающим его миром. В данном случае более значимы то что Гибсон называет неявные знания и не опыт отчужденных от субъективности наук.

Гибсон различает сенсорные процессы и процессы восприятия.

Исходное понятие стимула дано в физиологии и означает воздействие энергии на нервную клетку или рецептор вызывающее рефлекторную реакцию. В психологии и философии бихевиоризма заимствовали это понятие, стремясь на этой основе построить строгое, подобное естественнонаучному учение о поведении человека. Поведение человека мыслилось как реакция на стимулы.

Однако стимул есть превышение энергией воздействия некоторого порога чувствительности. Если этот порог не превышен воздействующей энергией то соответственно она не становится стимулом. При длительности воздействия энергии на

рецепторы, то есть при длительности стимуляции реакция рецептора на воздействие ослабевает, происходит сенсорная адаптация. Поэтому стимулом может быть только изменение предмета но не он сам в своем длительном существовании.

Стимульное воздействие не структурировано, то есть воздействие энергии на рецепторы никакой иной реакции помимо того что это воздействие осуществляется не несет. Стимульное воздействие не несет информации о своем источнике и других свойствах среды. Гибсон указывает что только та стимуляция которая приходит "в виде структурированного строя и изменяется во времени" (с 96) задает свой источник то есть информативна.

Процесс восприятие инициируется не стимулом или каким либо изменением в среде превышающем порог чувствительности, восприятие не есть реакция но является активным процессом извлечения информации из внешней среды.

Актуальными проблемами исследования связи социума и организации пространства является выявление морфологических качеств второй природы (созданного человеком материально-пространственного окружения) которые определяют и в свою очередь определены социальными процессами и структурами. А также определении тех морфологических свойств социума которые могут воплотиться только в заданном пространственно-материальном образовании

АНАЛИЗ ЛЕКСИКИ СОВРЕМЕННЫХ АНИМАЦИОННЫХ ФИЛЬМОВ

Лалетина Анна Федоровна

*аспирант кафедры естествознания и
методики его преподавания в начальных классах
Уральского Государственного Педагогического Университета.
E-mail: annet208@rambler.ru*

Одним из важнейших аспектов развития личности ребенка является развитие его речи, которое неразрывно связано с процессом мышления. У ребенка активно нарастает словарный запас, поэтому важно, чтобы уровень культуры речи, окружающей ребенка, соответствовал уровню развития личности ребенка. А поскольку современный ребенок живет в информационно насыщенном пространстве, не всегда уровень культуры речи соответствует необходимому для развития ребенка.

Многие дети, начиная с дошкольного возраста, смотрят эти анимационные фильмы и учатся у героев манере общения, узнают новые слова, перенимая и используя в жизни их лексику. Анимационные фильмы становятся одним из факторов развития языковой личности детей дошкольного возраста. Но для того, чтобы оценить соразмерность экранной речи героев задачам воспитания подрастающего поколения, необходимо провести анализ этой речи и оценить ее. Рассмотрим примеры речи из некоторых современных зарубежных и отечественных анимационных фильмов.

Во многих фильмах присутствует грубая лексика. В фильмах «Шрек» («Shrek», © DreamWorks Animation, 2001), «Шрек2» («Shrek 2», © DreamWorks Animation, 2004), «Шрек третий» («Shrek the Third», © DreamWorks Animation, 2007) часто встречаются такие обращения героев друг к другу: «сопляк», «тупой», «тупоголовый», «дурак». Также есть примеры грубых сравнений: «Этот куст похож на толстую бабу», «Не тыкай в меня своей грязной, зеленой сосиской!» (имеется в виду палец Шрека). Бурные негативные эмоции грубой лексикой выражают герои фильма «Тачки» («Cars», © Walt Disney Pictures, 2006): «Эй, уберите камеру! Валите отсюда!», «Я ненавижу этот город, ненавижу этот город! Будь он проклят!». Полон грубой лексики и фильм «Сезон охоты 2» («Open Season 2», © Sony Animation Pictures, 2006): «заткнись», «девка», «идиот», «Ну

что припухли, сборище трусливых вонючек? «Два килограмма утятины поднимут в воздух полтонны идиотины!». В фильме «Ледниковый период 3: Эра динозавров» («Ice Age: Dawn of the Dinosaurs», © 20th Century Fox, 2009) можно услышать такие фразы: «идиот», «заткнись», «уроды», «Воняет так, будто тут подход кабан и на него пописала куча скунсов», «Я однажды проснулся, а у меня жена – ананас, уродливый такой». Примеры из фильма «Планета сокровищ» («Treasure Planet», © Walt Disney Pictures, 2002): «При всем своем уважении, прошу тебя – заткнись!», «Повторяю для тупых как можно проще», «Вобью в твою дурацкую голову пару полезных в жизни умений». Слово «заткнись» звучит также в фильме «Подводная братва» («Shark Tale», © DreamWorks Animation, 2004). В «Черепашках нинзя» («TMNT», © IMAGE, 2007) встречаются следующие грубые слова: «тупица», «башка», «придурок», «по барабану». В фильме «Приключения Алёнушки и Ерёмы» (© Парадиз, 2008) герои характеризуют людей словом «тупые». Таким образом, во многих современных анимационных фильмах часто можно встретить такие обращения героев друг к другу: «идиот», «дурак», «тупой». Чаще всего встречается – просьба «заткнись».

Сленговая и жаргонная молодежная лексика также представлена во многих фильмах. Для выражения положительных эмоций герои фильма «Мадагаскар» («Madagascar», © DreamWorks Animation, 2005) используют такие слова и выражения: «козырно», «прикольно», «шизовое местечко», «свежак», «зависать». Из уст героев фильма «Ледниковый период 3» можно услышать следующие выражения: «Чувак, ты супер!», «клево», «прикольно», «супер», «лузеры». В «Подводной братве» герои говорят: «чувак», «клево», «просто отпад», в «Сезоне охоты 2»: «лузеры», «мне хана», «офигительность». Также обращение «чувак» встречается в фильмах «Черепашки нинзя» и «Тачки». Самые популярными в фильмах являются следующие слова их сленговой молодежной речи: «прикольно», «клево», «лузеры», чаще всего встречается обращение «чувак».

Тема экскрементов также довольно популярна в лексике героев современных анимационных фильмов. Так, обезьяны из «Мадагаскара» предлагают "закидать лектора какашками". А герои фильма «Ледниковый период 3» выдают следующие фразы: «Кто пукает, тот топает сзади», «Иногда я писаю в свою постель». В «Шреке» звучит выражение: «тренинг по целованию задниц». Причем зачастую эти лексические изыски в фильмах совершенно не уместны и не играют никакой сюжетообразующей роли, а,

скорее всего, введены в фильм для создания юмористических ситуаций.

В некоторых анимационных фильмах в лексике героев приподнята тема душевнобольных. В «Ледниковом периоде3» можно встретить такие слова: «свихнулся», «спятил», «псих-отшельник», в «Планете сокровищ»: «Вы что головой ударились?», «Вы оба психи!». В фильме «Делай ноги» («Happy Feet», © Warner Brothers, 2006) звучит фраза: «Через три дня он потерял голос, через три месяца он почти потерял рассудок», в одной из серий мультсериала «Смешарики» (© Студия компьютерной анимации "Петербург", 2005) встречается выражение: «может крыша поехать».

Во многих фильмах присутствует половая и сексуальная тематика, выраженная в том числе и в лексике. В «Шреке» герои с радостью бросаются такими фразами: «Будем рассказывать друг другу о любовных похождениях», «Хочешь обладать ею?», «высокая упругая попка», «Мы сексуальны!», «Я ношу женские трусики» (говорит Пиноккио), «Любвеобильная ты машина, дай ей отдохнуть!». Также можно встретить следующие фразы: «Любовнички развлекаются» («Подводная братва»); «брачный ритуал», «самцовая копытность», «У вас интим?» («Сезон охоты 2»); «Это хорошо, это сексуально», «Расскажу, как я ракушкой тираннозавру отрезал это... ну вы поняли» («Ледниковый период 3»), «Прибереги свою болтовню для космопортовых шлюх» («Планета сокровищ»). А в фильме «Делай ноги» мудрец пингвиньей колонии по имени Ловелас заявляет, что «вынужден удалиться на свое ложе для любовных утех». Все эти недетские темы недопустимы для слуха детей.

В анимационных фильмах можно встретить и другие недопустимые для жанра детского фильма выражения: например, в сериале «Смешарики» герой эмоционально восклицает «O, my God!», в «Подводной братве» звучит фраза: «Его вонючий труп будет гореть в котлах преисподней».

Все эти примеры говорят о том, что лексическое содержание многих современных детских анимационных фильмов не соразмерно воспитательным и образовательным задачам детей дошкольного возраста. Современные анимационные фильмы часто имеют низкий уровень речевой культуры: грубые, жаргонные слова часто не соответствуют возрасту детей и уровню их развития, обсуждаются «запретные» для маленьких детей и непонятные им темы. Это не способствует развитию речи ребенка, а наоборот обедняет ее. Ситуация усугубляется тем, что часто такие слова и выражения используются

главными, положительными героями, с которых дети стремятся брать пример. А поскольку дошкольники еще не обладают критическим мышлением, есть вероятность, что они будут использовать эту лексику своих любимых героев, считая ее настоящей, живой, «прикольной». Именно эта лексика может лечь в основу культуры речи детей. Ситуация с детскими анимационными фильмами усугубляется еще тем, что сами взрослые (в первую очередь, родители) перестают замечать и выделять в общем потоке экранной речи слова и выражения, недопустимые для детского слуха. Не говоря уж об анализе соразмерности этой речи потребностям развития ребенка.

Малкова Ольга Петровна

*Канд. искусствоведения, ст. научный сотрудник
Музей изобразительных искусств, г. Волгоград
e-mail: andre_mak@mail.ru*

Илья Иванович Машков (1881-1944) – художник, творчество которого носит глубоко личностный характер. Его происхождение, события биографии, особенности характера и психофизиологического склада оказались теснейшим образом вплетены в его искусство. Он был одним из самых ярких художников первой половины 20 в., получил известность как лидер русского авангарда, организатор модернистской группировки «Бубновый валет».

Однако Машков был не только живописцем, но и педагогом, активным общественным деятелем, выступал как литератор, что, безусловно, накладывало отпечаток и на его творчество. Мы попытаемся одновременно рассмотреть различные формы проявления его творческой активности, связанные с его родиной, станицей Михайловской, Сталинградским краем[2]. Рассмотрение его художественного творчества (в основном на материале Волгоградского музея изобразительных искусств[3]), автобиографической повести «В своих краях»[4], документов архива художника 1930-х гг.[5], организационно-культурной работы, проделанной им у себя на родине, направленной на преобразование ее в образцовый городок социалистической культуры, позволяет приблизиться к целостному осмыслению феномена Ильи Машкова.

Илья Машков дает пример художника, творчество которого не выделено в особую сферу, но представляет единое целое с иными сторонами жизни. Несмотря на значительное количество литературы, посвященной его творчеству[6], совокупность его проявлений комплексно еще не рассматривалась.

Машков представляется элитарной творческой личностью, сохраняющей связи с этническим типом, обладающей повышенной энергетикой проявлений, отразившей общекультурные трансформации. Он сохраняет художественную индивидуальность, неповторимую авторскую интонацию, свое видение мира в унифицирующей среде. В

художественном творчестве, как и в иных формах активности он проявляет себя сходным образом, демонстрируя решительность, максимализм, щедрость, энтузиазм, практичность, открытость, настойчивость. Его текстам, как и живописи, присущи повышенная эмоциональность, обилие просторечий, избыточность описаний, частое обращение к эпитетам величественности, колоссальности[7]. Его художественная версия реальности прославляет природную роскошь мироздания. В своих картинах он созидает мир, исполненный здоровья, мощи, сил плодородия, энергии, населенный титаническими героями, плодами и цветами («Колхозница с тыквами», 1930г., ВМИИ). Он строит его по-крестьянски крепко, основательно, оживляя своим горячим энтузиазмом. Его пантеистический гимн полнокровной жизни во всех ее проявлениях сродни ренессансному, раблезианскому чувствованию. Необходимо отметить, что сам характер степного края оказал влияние на формирование величественного строя его произведений. Его авторская модель мироздания в большой мере была определена его связью с народными истоками.

Машков большую часть жизни прожил в Москве, неоднократно бывал за границей. Он входил в круг столичной художественной элиты, общался с представителями советских правительственных, партийных кругов. Однако, многие особенности его личности, мировосприятия и художественного мышления оказались обусловлены ранним социо-культурным опытом, воздействием казачьей культуры, внутри которой он провел детство и юность, жизненными обстоятельствами, описанными им в повести. В то же время, причастность к различным культурным слоям сообщала его искусству богатство смыслов, «отдельность» в контексте соцреализма, а самому Машкову- мобильность, дополнительные адаптивные возможности в меняющейся среде.

Художник пишет, что потерял связи с родиной, уехав в 1900 г. в возрасте 19 лет в Москву. Видимо, крепких связей с семьей, братьями и сестрами, матерью он не имел. Это вполне объяснимо, так как, будучи старшим из 9 детей, с 12 лет он жил один вдали от дома, отданный «в люди», зарабатывая на жизнь и помогая семье. Этим во многом объясняются его самостоятельность, решительность, независимость, проявляемые и в искусстве.

Несмотря на то, что Машков не был казаком, многие яркие особенности его личности, мировосприятия и художественного мышления находят параллели с особенностями

казачьей культуры. Торжественный, зрелищный, яркий быт казачьей станицы во многом определил образный строй его искусства: гимновый, эпический. Идея порядка, основополагающая в традиционной культуре сказалась в преобладании тяготеющих к симметрии, упрощенных композиций («Советские хлебы», 1936 г., ВМИИ). Представления о добротном хозяйстве объединили в его восприятии понятие богатства и красоты. Красивое в его понимании, как и в народном искусстве,- это здоровое, сильное, крепкое, плодоносящее.

Патриархальность, почтение к традиции и старшему у казаков определили его жажду авторитета, будь то Джотто или Сезанн, что резко выделяло его в среде авангардистов. В определенной мере этим обстоятельством можно объяснить и его доверчивость по отношению к господствующим идеям и лозунгам времени. Критический подход вообще ему не был присущ.

Пребывание в ремесленной среде (его дед по материнской линии был столяром), определило его влечение к технике, ремесленной стороне искусства, впоследствии ставшей одной из важнейших составляющих его творчества. Картина им понимается, прежде всего, как превосходно сделанная вещь. Ко всем фазам создания картины- от изготовления подрамника, красок он относится серьезно и основательно. Сама техника живописи, нанесение красочного слоя находится в центре его интересов, затмевая сюжет.

Важное основание творчества Машкова- его глубинный материализм, мощная установка на физическое. Сюжет, рационально спланированная концепция входят в конфликт с единственной горячо переживаемой им темой- прославления природной роскоши бытия. Сосредоточенность на физической природе приводит к особому физическому статусу его работ- крепких и бодрых. Исследование природы предмета во всем многообразии свойств в период зрелого творчества обратит его к ценностям искусства старых мастеров, сделает его истинным поэтом предметного мира. Самодостаточная вещность его плодов, цветов, предметов, чуждая всякому символизму, является проявлением привязанности художника к жизни. В его художественном сознании преобладало не умозрительно- отвлеченное, но тактильно-осознательное начало. Он познает жизнь через практическую деятельность и видит мир глазами крестьянина. Большинство его героев наделены внутренним равновесием, жизнелюбием, целостностью, особой безмятежностью духа.

Из станичного детства он вынес практичность и бережливость. С детства «стоявший на своих ногах», он привык рассчитывать на свои силы, побеждать, добиваться. Настойчивость, уверенность в своих силах, в верности собственного видения позволяли ему сохранять своеобразие художественного мышления в крайне сложном общекультурном контексте и преодолевать бюрократические препятствия. На протяжении всей жизни Машков проявляет качества зрелой личности: ответственность, самостоятельность решений, благородство. Думается, Машкову в высокой степени была свойственна ответственность перед своим временем и перед своим пространством.

Отвечая запросам времени, в 1930 г. он едет к себе на родину, чтобы запечатлеть эту «новую, неизведанную реальность»[8]. Там, столкнувшись с ужасающей картиной разорения, нищеты, культурной деградации ранее процветавшей станицы, он по собственной инициативе разворачивает грандиозную деятельность по культурному строительству. Искусство, культуру он воспринимает как способ преодоления несовершенств бытия. Реализации этого проекта, призванного вывести из бедственного положения его родину, он посвятил около семи лет своей жизни. Сначала им была создана изостудия, потом организован Дом социалистической культуры с великим множеством кружков, несколькими театрами и оркестрами, потом была начата работа по преобразованию бывшей станицы в образцовый городок социалистической культуры[9]. В 1935 г. он добивается придания хутору Михайловскому статуса районного центра Хоперского района. Организуя сбор пожертвований, отправляя тонны посылок в Михайловскую, заручившись поддержкой многих московских организаций и партийных и государственных лидеров, вовлекая все отпущенные ему личные ресурсы, он работает над созданием на родине мира изобилия, родственного образному строю его натюрмортов. Т.е. здесь мы становимся свидетелями распространения методов, господствующих в мастерской за ее пределы. Дом Социалистической культуры имени заслуженного деятеля искусств профессора И.И.Машкова был торжественно открыт в здании Сретенской церкви.

Однако планы Машкова были лишь частично реализованы. Голод, тяжелейшая экономическая ситуация, культурная деградация – множество проблем того времени практически не оставляли шанса для достойной поддержки начинаний Машкова. Отрыв его глобальных и тщательно разрабатываемых планов от реальных возможностей

колхоза является свидетельством утопического мышления эпохи, но, в то же время, отражает максимализм, безапелляционность суждений, свойственные художнику во всех начинаниях. В целом соответствуя практике строительства соцгородков в СССР, проект Машков отличается большей масштабностью.

Художник в этой ситуации идентифицировал себя как подателя культурных благ; но его дар не был востребован, что означало для него крушение фундаментальных основ мироустройства. Машков тяжело пережил кризис идентичности, в искусстве нашедший выражение в мрачной живописи 1933-1934 гг. («Привет 17 съезду ВКП(б)», ВМИИ).

Такая же максималистская установка господствовала и в его преподавании. Машков видел художника венцом человеческой природы. Для него искусство живописи – не просто профессия. В юности именно искусство, счастливое поступление в 1900 г. в Московское Училище живописи, ваяния и зодчества стало способом избавления от ненавистного положения «мальчика» в лавке, атмосферы бесправия. Обретение профессии стало способом обретения себя, что объясняет его особый романтический подход к искусству.

Опыт Машкова обращает нас к рассмотрению соотношения природного и культурного. Ему от природы был дан особый дар радоваться жизни, предопределивший небудничный, приподнятый характер искусства. Многие в его поведении и искусстве объясняются повышенным уровнем энергетики. Силовой, приподнятый характер образов, гипертрофия средств, повышенная эмоциональность свойственны как его полотнам, так и его текстам[10]. Он видит мир в особом титаническом аспекте, обыденное, интимное его мало интересует. Максимализм проявлялся и в высокой планке, которую он ставил в отношении своего искусства, своей жизни в целом. Резкость его художественных средств, скачков от одной манеры к другой способны ошарашить зрителя. В своих начинаниях он не знает меры. Его искусство, как и его речь – причудливый сплав столичного и провинциального, остросовременного и глубоко архаического. Это отражает двойственность его собственного положения. Возможно говорить о гетерогенном характере личности Машкова.

Крепкое и парадоксальное здание его личности держится на фундаменте антропологического пессимизма, и в то же время доверия к миру в целом. С детства знал он множество трудностей, одиночество, оскорбления, отупляющий и озлобленный мир,

кажется, узнал людей с худшей стороны. Все это придало ему энергию вырваться из этого мира, преодолеть его любыми средствами и неустанно работать над собой, чтобы не попасть обратно. Осознав несовершенство самой человеческой природы, он прикладывает максимум усилий, чтобы преодолеть судьбу[11]. Так возник тип спортсмена, путешественника, музыканта-любителя, руководителя мастерской- который хочет освоить все сразу, реализоваться везде. Избыточность созидательной активности и творчества обусловлены восторгом от открывшихся неведомых ранее горизонтов познания, творчества, переживания.

Т.о., «почвенный» аспект играл в последующей судьбе И.И.Машкова двоякую роль, являясь базой и в то же время точкой отталкивания для броска в иные сферы. Жизнь на пределе возможностей, потребность быть нужным, востребованным, активно воздействовать на художественный процесс и жизнь в целом, поиск активной реализации в самых разных сферах, настойчивое исследование законов профессии, максимализм предъявляемых требований - все это делало его личностью, активно влияющей на историю.

1.Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда и администрации Волгоградской области. 09-04-20404 а/в «Комплексное исследование творческой личности И.И.Машкова (на основе произведений Волгоградского музея изобразительных искусств, архивных и экспедиционных материалов)»

2. Машков И.И. родился 29 июля 1881г. в станице Михайловской (сейчас в составе Урюпинского района Волгоградской области).

3. Волгоградский музей изобразительных искусств (ВМИИ) обладает одна из самых богатых и разнообразных коллекция произведений Машкова. Она включает 38 произведений живописи и 60 произведений графики, от самых ранних до самых поздних.

4. И.И.Машков. В своих краях (рукопись)-ГТГ, Ф. 112, ед.хр. 3

5. ВМИИ,Ф. «Машков И.И. Художник»

6. Корпус литературы, посвященной творчеству И.И.Машкова, довольно велик. см.: Перельман В. Илья Машков.- М.: Советский художник, 1957; Алленов М. Илья Иванович Машков.- М.,Л.: Художник РСФСР, 1973; Болотина И. Илья Машков.- М.: Советский художник, 1977; И.Непокупная. Художник Илья Машков.- Волгоград, Нижне-Волжское

книжное издательство, 1982; Пospelов Г. Бубновый валет. Примитив и городской фольклор в московской живописи 1910-х годов.- М.: Советский художник, 1990; «Бубновый валет» в русском авангарде.- СПб.: Palace Editions, 2004; Светляков К.А. Илья Машков. М., Арт-родник, 2007

7. Брысина Е.В. Интегрированный подход к изучению элитарной диалектной личности//сб. по итогам Всероссийской научной конференции «Актуальные проблемы диалектологии», М., 2009

8. А.Луначарский. Путешествие в колхозы. Комсомольская правда. 3 июля 1928 г. № 152.

9. См. О.П.Малкова. Художник И.И. Машков и его социальный эксперимент (строительство образцового города социалистической культуры в станице Михайловской в 1930-х гг.)// Историческое образование в современном мире-Волгоград,2009.-С. 213-226

10. Брысина Е.В. Особенности использования эмотивно-оценочной лексики в повести И. Машкова «В своих краях»// Рациональное и эмоциональное в литературе и фольклоре. Материалы V международной научной конференции- Волгоград, ВГПУ, Перемена, 2009г

11. А.Якимович. Титаны Возрождения// Искусствознание1-2/09-М.,2009, с.9.

ЧЕЛОВЕК И ДОМ

Марков Борис Васильевич

Д.ф.н., проф., зав каф философской антропологии СПбГУ.

E-mail: bmarkov@mail.ru

Философия – это ответ на вопрос о подлинности существования. Уже Платон понимал, что человек хочет знать не только истину. Он также хочет петь, восхищаться красотой и получать удовольствие от совместной трапезы. Существование не сводится к познанию сущности. Экзистенция – это форма жизни. Реконструируя ее на языке философии, нельзя забывать о музыке, живописи, литературе, о развлечениях. И, конечно, о классовой борьбе. Многие вздохнули с облегчением, когда заметили затухание великих классовых битв и революций. Действительно, существование людей стало более обеспеченным и комфортабельным. То, что раньше было доступно немногим, стало достоянием масс. Стало больше свободного времени. Наше время называют эпохой благоденствия: мы живем в обществе развлечений. При этом многие считают, что оно остается не человекообразным.

Способы преодоления отчуждения, описанные Марксом, может, и годятся для стран «третьего мира», но уже не соответствуют духу нашего времени. Избавление от нужды, рост свободного времени порождает другие проблемы. Развлекаться тоже надо уметь. То, что предлагает рынок, быстро приедается. Поэтому одиночество и скука стали поистине бичом нашего времени. Поиски подлинного существования сегодня во многом связаны с их преодолением.

Человек существо политическое. Это нужно понимать, как стремление жить вместе. Слово "вместе" весьма выразительно, и если последовать за его смыслами, мы откроем единство общности и места. Особенность современного существования характеризуется тем, что, может быть, мы и хотим, но уже не можем быть "вместе". Индивидуализм и одиночество сопровождаются утратой родины и дома. Причем это произошло в процессе строительства все более комфортабельного жилья. Люди не ограничиваются крышей над головой. Многие, имеющие одно жилье, инвестируют в другое, кроме городской квартиры покупают загородный дом. Но дома эти пустые и холодные. В них не

происходит ничего человеческого значительного: рождений и смертей, праздников и встреч. Поэтому их часто меняют. Гости, если их приглашают, приходят как на "прием". В наших домах отсутствует человеческое тепло и общение. Современное жилье становится убежищем одинокого человека, который живет сам с собой. Соседство и гостеприимство становятся электронными. В процессе глобализации теряется не только дом, но и родина. Уже давно говорят об отсутствии патриотизма и нарастании космополитизма.

На место народа, публики, где чувства и мысли одного, возникают в резонансе с другими, где возможны "коллективные представления" и даже родовые "архетипы", пришла толпа. Одиночество в толпе еще одна особенность нашего существования. И это на фоне большой скученности, которая имеет место в городах. Как ни странно, именно урбанизация в форме мегаполисов привела к разрушению традиционных форм единства. В наших городах, по сути, отсутствуют коллективные пространства. Будь то общественный транспорт, гипермаркеты, центры развлечений, театры, музеи, парки, бани и проч. Везде человек одинок. Где сегодня мы еще можем увидеть "общество"?

В описании классических выставок и пассажей В.Беньямином чувствуются поиски единства: в этих местах происходит встреча людей и товаров. Если сравнить это с тем, что происходит в супермаркете, то нетрудно заметить отсутствие интереса к вещам и людям. На распродажах люди покупают множество кажущихся красивыми, но оказывающихся ненужными вещей. Во-первых, вещи превратились в товары. Во-вторых, другие люди перестали восприниматься как партнеры общения. Мы перестали говорить о солидарности и надеемся только на толерантность.

Дом как основа антропогенеза.

Если тело – это не только биологическая, но и символическая оболочка человека, то и дом – это не просто стены, укрывающие от непогоды или защищающие от чужих, но особая сфера, в которой человек чувствует себя комфортно. И, чем уютнее жилье, тем увереннее в себе человек, тем меньше он боится чужого и завидует другому. Если бы каждый человек обладал домом, которым он дорожит, и если бы таким домом стали, как когда-то, не только квартира, но и город, государство, вся наша Земля и даже Вселенная, то наше существование стало бы принципиально иным. Отсюда бездомность не столько

количественное, сколько качественное понятие: оно характеризует пустоту и холод пространства, в котором мы живем.

Процесс гоминизации протекал в сфере дома, который является условием эволюции человека. Метафора дома позволяет представить место существования, как способ стабилизации внутреннего и внешнего климата, комфортабельность которого обеспечивают техническими средствами. Дом - изолированное пространство, где жители, оберегая тепло, воспроизводят интерьер внутреннего пространства, ограниченного сверху потолком, а с боков стенами. Уже древние люди ограждались от непогоды стенами, которые стали первыми средствами манипуляции климатом, в котором и протекал долгий период эволюции человека. Дома надо понимать прежде всего не архитектурно, а климатически. Очаг и пещера образовали ту искусственную нишу или сферу, внутри которой происходило выращивание человека.

Инсуляция, а не селекция является специфическим механизмом построения внутреннего пространства. Начало его зарождения относится к сообществам животных и даже растений. Он состоит в том, что всякие нормальные сообщества создают на периферии популяции нечто вроде живых заградительных защитных стен, создающих климатические преимущества для индивидов определенной группы, составляющих ее хабитуальный центр. (Кстати говоря, так называемая "децентрация", снимающая различие центра и периферии, опасна с точки зрения выживания). Например, тепловым центром уже в первобытной орде является мать и дети. Благодаря эффекту теплицы нейтрализуется внешняя селекция и важное значение приобретают внутригрупповые критерии. Уже на уровне приматов теплые отношения матери к детенышам играют решающую роль в выживании группы. Все антропоиды наделены растянутым периодом детства. Это объясняется тем, что риск биологической незавершенности снижается благодаря организации внутренней защиты. Высшие организмы начинают играть по отношению друг к другу роль "окружающей среды". Их успешное развитие вызвано не просто новой экологической нишей, а продуктивной, искусственно организованной средой, внутри которой и происходит образование все более совершенных в эстетическом отношении форм.

Последствия облагораживания человека в искусственно поддерживаемом материнском инкубаторе имеют важное эволюционное значение. Прежде всего, они

затрагивают закон селекции, которая становится более пластичной. Отбор становится не естественным, а искусственным, человек приспосабливается не столько к природе, сколько к культуре. Еще социал-дарвинисты показали, что для большинства сообществ гуманоидов решающую роль играют неадаптивные внутригрупповые изменения такие как, например, забота о сохранении и выращивании подрастающего поколения. Эволюция переходит в новую область отношений матери и ребенка (кормление грудью) и направлена на повышение стандартов сенсильности и коммуникативности. Забота о детях в человеческих сообществах становится столь тщательной как нигде в животном мире. Можно утверждать, что именно дети были существенным фактором развития культуры и одновременно ее продуктом.

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 (и об этом свидетельствуют их географические и звездные карты, на которых изображались не только объекты, но и волшебные существа) как место обитания людей и считали, например, океан или небо оболочкой, границей, панцирем, покрывающим Ойкумену. Родина и отечество – это два разных измерения окультуренного места обитания человека. 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 чужого. Конечно, человек должен чувствовать себя представителем человечества, общим домом которого является Земля, но при этом она действительно должна стать домом, а не бездушным "экономическим пространством", в котором орудуют беззастенчивые дельцы, превращающие мир в сырье. Согласно О. Шпенглеру, наша макросфера оказывается холодной и переживает своеобразный морфологический стресс. Нельзя сказать, что она полностью глобализирована, ибо впала бы в стагнацию, но противоречия между ее подсистемами нарастают и грозят разрушить ее «автопойэзис». Очевидно, что для их преодоления недостаточно одних переговоров и

необходимо приложить усилия для рекультивации традиционных форм солидарности.

Философия дома.

"Жилищный вопрос", как любовь и голод, извечно сопровождает человека. И этот вопрос не только о "метрах", а, прежде всего, о качестве. Даже у нас, где не хватает жилья, существует огромное количество брошенных домов и квартир. Так молодежь бежит из тихих деревень и маленьких городов в мегаполисы, где жизнь бьет ключом, но явно не способствует ни здоровью, ни самопознанию. И именно в больших городах происходит то, что называют утратой дома. Когда философы и поэты говорят об этом, они не имеют в виду бездомных. Конечно, следует не только помнить, но и точно знать о том, где и сколько еще людей не имеют отдельного жилья, ибо это важнейшая социальная проблема. Но и у тех, кто имеет собственное и даже комфортабельное жилье, есть немало проблем.

Хотя проблема жилища подробно изучается в науках об искусстве и архитектуре, а также в психологии и социологии, она еще не обсуждалась достаточно подробно и основательно в философской антропологии. Между тем, исследования феномена городской жизни историками, архитекторами, психологами и другими представителями специальных наук все чаще сталкиваются с общими вопросами, относящимися к человеку, и явно нуждаются в философском освещении. Жилище, так или иначе, должно быть рассчитано на человека, и отвечать его экзистенциальным потребностям. Вместе с тем, городская среда имеет значительную автономность, и ее создатели склонны, скорее, рассчитывать на необходимость приспособления к ней жителей городов, чем на удовлетворение потребности людей в комфортабельных условиях обитания. Очевидно, что приоритетным должен быть принцип гуманизации домостроительства, и находится немало авторов, которые придерживались и придерживаются этой точки зрения. Однако и такой подход не бесспорен, так как понятие «человеческого» не является чем-то заданным и вечным, а само меняется, в том числе и под воздействием архитектурных новаций. Отсюда правомерен другой подход, согласно которому искусственно созданная окружающая среда сама оказывает активное, в том числе и цивилизующее воздействие на обитающих в ней людей.

Сегодня в понимании человека присутствует нечто апокалипсическое. С одной

стороны, дикий зверь, живущий внутри нас, по-прежнему толкает к эксцессам и жестокое и сладострастное человеческое племя никак не поддается одомашниванию и гуманизации. Всплески насилия и жестокости поражают всяческое воображение и заставляют даже гуманистов отказаться от оптимистических прогнозов. С другой стороны, если человек – творение культуры, то и ее достижения не столько радуют, сколько пугают нас. Это заставляет радикально пересмотреть наш антропологический проект. Пока он определялся двумя антиподами человека: Богом и Зверем. Человек рассматривался то, как тайный агент Бога, то, как животное. Человек проявляет себя как нечто монструозное, чудовищное: самое ужасное на свете – это человек. Но греки же и нашли ответ на эту загадку. Человек становится страшным, если он лишен места, дома. Именно место продуцирует человека. Таким образом, в основе антропологии лежит дом и место. Оно задает особенности телесности, в частности, культивацию красоты, а также характер и поведение человека, его этос. Этот проект представляет собой новую перспективную программу развития философской антропологии. Она мыслится не как схоластическая философская дисциплина, конструирующая сущность человека, а как ответ на самые насущные проблемы человеческого существования.

Рано осознавший ход современного глобализма Хайдеггер говорил, что бездомность становится судьбой мира. Речь идет о деградации пространства человеческого существования не в геометрическом, физическом и даже не в философском смысле. Для характеристики места Хайдеггер пользуется метафорами «области», «округа», «четверицы», определяя его как собрание вещей в их взаимоотножности. Он "редуцирует" пространство к простору, открытости. Отсюда возникают странности, которые обнаруживают условность физико-технического пространства. Не место располагается в пространстве, а наоборот оно само разворачивается в игре мест определенной области. Определение пространства как открытости, экстаза, состоящего в пребывании вблизи бытия, дается Хайдеггером в понятиях «дом», «родина», «ближайшее», «жительство», которые являются знаками человеческой экзистенции.

Именно эти метафоры дома и жилища позволяют использовать онтологическую концепцию Хайдеггера в антропологии для решения вопроса о том, каким образом осуществился переход от постобезьяны к человеку. Дом – основа гоминизации. Используя хайдеггеровские метафоры, можно ответить, что она произошла благодаря

открытию места формирования человека, которое называют домом. Он, как известно из палеонтологии, является древнейшим культурным достижением. Домашность является первым и главным условием становления человека. П. Слотердайк использовал для ее описания понятие сферы. Сфера - место межличностного, душевного резонанса, где действует пластическая сила, вытягивающая из недоношенного животного человеческое лицо.¹ Благодаря физиологическому сосуществованию возникают эффекты резонанса, внушения, подражания, благодаря которым становится возможной культурная пластификация людей. Дом как место обитания живых существ создает климат, в котором происходит выращивание человека. Благодаря дому окружающая среда становится человеческим бытием в мире. Эта концепция сферы, полагает Слоттердайк, устраняет "белые пятна", препятствующие пониманию того, как среда становится миром. Сфера представляет собой такое место обитания, где исчезает террор среды и возникает мир, который есть ничто иное, как своеобразная мембрана между внутренним и внешним. Сфера дома – это промежуток между окружающей средой и миром. Сфера также обеспечивает обмен между формами животно-телесного и человеческого сосуществования. По Хайдеггеру, жительство протекает в измерении близости и одновременно ужасающей открытости. Это и определяет изначальную структуру отношений жительства.

Традиционный дом.

Если попытаться кратко описать суть того, что в XX в. понимали под бытием в мире, то можно сказать, что человеческая экзистенция – это расположение, пребывание в доме. Аналитическая революция затронула и архитектуру, которая выступает как грамматика производства искусственного пространства. Сначала человек осваивал поверхность земли, затем приступил к мореплаванию, потом к покорению воздуха посредством авиации. Продолжая эту метафору, сегодня можно говорить не только об освоении космоса, но и о покорении эфира электронными медиумами. Парадоксальным образом эволюция средств передвижения людей и информационных медиумов приводят к утрате чувства пространства. Оно перестает восприниматься как простор, сокращается и как бы сплющивается. Модерн выдвинул вперед ощущение времени. Наоборот, мы заговорили о

¹ См.: Слотердайк П. Сферы 1. СПб, 2005

возвращении пространства. Современная архитектура – это медиум, посредством которого артикулируется экспликация человеческого расположения в очеловеченном интерьере. Строительное искусство XX в. можно назвать осуществлением хайдеггеровской философии Dasein

Пространственная революция произошла в результате поселения человека между двумя нечеловеческими мирами – космическим и виртуальным. Жилище превратилось в машину жилья. Техника не ограничивается удовлетворением потребности человека в создании искусственной среды, которая эволюционировала от пещеры и хижины до дома. Она трансформировала само представление о "месте", как поселении, в котором прививались солидарность и прочие моральные и социальные добродетели людей. Старое место понималось как "ойкумена", имевшая четкий вид и границы жилья. Сегодня наши дома расположены не на склоне горы и не на берегу речки. На зачумленный воздух мегаполисов, отравленную химикатами воду, чудовищный шум инженеры отвечают изобретением изоляционных и реагентных материалов для фильтров и кондиционеров. Жилище превращается в антропогенный остров, апартамент изолированного индивида.

Прежде человек, подобно растению, укоренялся в доме и городе, которые и были его родиной. Дом был местом ожидания, где человек отдыхал от поля или леса и согревался от холода, а также ждал сообщений извне. Строительство дома как приюта для странствующего человека основывается на том, что в антропологии оседлость – это главный экзистенциал, порожденный аграрной культурой. Наоборот, экономически детерминированная мобильность современного индивида, потребовала постоянной смены жилья, и это привело к его стандартизации. Ранее жилище привязывало человека к месту, к деревне или городу. Люди жили ритмом, задаваемым устройством коллективной среды обитания. Их габитус определялся искусственно созданным ландшафтом и хозяйственными сооружениями, полями, дорогами, каналами и средствами передвижения. Наоборот, сегодня происходит детерриториализация человека, он превращается в номада. В условиях телемобильности нарастает скепсис относительно "почвы". Жилище превращается в своеобразный "зал ожидания", обеспечивающий минимальный комфорт для туриста

Жилье с его внутренним климатом, привычным запахом, спокойствием и тишиной,

хотя и ввергает человека в род скуки, но такой, от которой он вряд ли захочет отказаться. Вещи окружающей обстановки являются источником представления об объектах, которые отличаются от фантазий. Первичным является различие обычного и необычного. И сегодня дом там, где чувствуешь себя как дома, т.е. среди привычных вещей. Именно на это обычное и наступает современная домашняя техника. Жилье, которым живет современный человек, всего лишь одно из многих. Если раньше дом формировал человека, то современное жилье, наоборот, является выражением самого себя. Гоголь описал обстановку комнаты помещицы Коробочки по аналогии с незатейливым строением ее души. Философское удивление тем, что есть нечто, и вопрос, почему оно есть, отражает отрыв от привычного порядка повседневности. Когда проблематизируется повторение, приходит мудрость. Нельзя забывать, что образ мира как дома опирается на до интеллектуальные резервы.

Год крестьянина психологически переживается в религии. Тема созревания – главная для аграрных обществ. Центральные понятия – "семена" и "урожай" становятся основанием типологизации. Из каких семян вырастет хороший урожай, какие плоды съедобны, а какие нет – вот главные вопросы. Дом – не просто изба, ибо он спроектирован в плане взаимосвязи семян и урожая. Хижина дает кров и поддерживает теплый климат, она является местом сна, отдыха, сексуального акта. Это машина рождения, место, где рождаются и вырастают дети, где воспроизводятся домашние животные. В доме также есть подвал и клеть, где хранятся припасы, как условие выживания. Поэтому привязанный к земле крестьянский дом является машиной хранения. С одной стороны, он является частью ландшафта, а, с другой стороны, поле оказывается продолжением дома и других строений – амбаров, овинов, сараев, дворов, сеновалов, хлебов, конюшен и клетей. Жить – это значит сеять, убирать и хранить. И так за годом год. Крестьянский дом, по сути, был первой часовой машиной. Он задавал не столько время события, сколько время повторения и вечного возвращения. Условие сохранения жизни – умение делать припас, позволяющий дожить от одного урожая до другого. Поскольку неурожай и войны обрекают на голод, постольку «категорический императив» традиционного общества обусловлен аграрной онтологией..

Золотое время дома, когда люди жили от урожая до урожая. Время «хроноса» и «кайроса» определяли его модальности: кладовая для семян и продуктов на случай

нужды; кухня-столовая, символизирующая коллективную свободу от голода. Оба строения соответствовали темпоральной структуре доместицированного бытия. В клетки хранились припасы, год за годом обновляемые после уборки урожая. Здесь время предстает как длительность. Двухкамерный в темпоральном отношении дом соответствовал двум путям: от поля до амбара и от хранилища до дома. Первый путь открытый и коллективный, ибо вел к общественному припасу. Второй путь – приватный, поскольку по нему идут индивидуально потребляемые продукты.

Дом – это нечто большее, чем жилище, и тем более квартира. В русском языке, возможно, более емким понятием, охватывающим не только избу, но и хозяйственные постройки (амбары, овины, сеновалы, хлевы), дороги, скот, а также подвалы, чердаки, и даже могилы предков, является «двор» или «усадьба». Дом как изба – это название жилого пространства. Слово "двор" стало названием общества, коммуницирующего на территории царского дворца, а "усадьба" – названием барского поместья, хотя это слово сохранилось и в языке крестьян для обозначения индивидуального земельного надела. Есть еще слово «посад», весьма выразительно характеризующее особенность российских поселений, возникающих путем специфической колонизации: войско оставляло за собой поселения (называвшиеся городищами или даже погостами.) Посад – это городское поселение, или часть города, где живут посадские, а посадником является царский чиновник, наместник, управляющий областью или волостью (от слова "владение").

Понимание преимущественного значения запаса позволяет определить дом как машину ожидания следующего урожая. Символом оседлости является не изба, а хранилище. Полный амбар свидетельство достатка. Сарай и овины указывают радиус освоенной территории. Аграрное общество расслаивает людей на терпеливых, способных создавать и хранить запас, и на нетерпеливых, которые вынуждены непрерывно искать хлеб насущный. Терпение в труде, сдержанность в потреблении продуктов и способности хранить запас переходят в другие способности, связанные не только с трудом, но и управлением, а также умением создавать, подсчитывать и приумножать капитал.

Крестьянский мир не признает проектов. Медитации его обитателей направлены на произрастание и его космические аналогии. Вместе с тем, тот факт, что крестьянин должен посеять, чтобы получить урожай, означает, что он должен инвестировать. Так

формируется понятие прибыли, которая еще, конечно, не является главным мерилom оценки. Крестьянский быт формирует терпение, присущее не только индивидам, но и народам. Терпение – этос и метафизика народа: тот, кто способен ждать, пока плод созреет, предполагает неизбежность нового высокого урожая, дающего спелое зерно. Мудрость этого мира звучит так: расти и вырастешь сам. Последним пророком этого «бытия-при-растениях» является Хайдеггер, который указал на противоречие мышления старой Европы и нового мышления, в основе которого лежит проектирование.² В результате потрясений, а также в ходе индустриальной революции связь между "жить" и "хранить" нарушается, исчезает ориентирование на урожай. Квартира снабжена дверями, запорами, окнами, отопительными и осветительными приборами. Это уже не хранилище, а капсула, где отдыхают после отупляющего рабочего дня.

Вместе с тем, способность терпеливо ожидать созревания урожая оказывается воспринятой в ходе технической революции и трансформируется в способность ожидания знаков. Эта тема была поднята в поэтической теологии Гельдерлина. Она понятна и сегодня, ибо, проживая в отдельных апартаментах, мы все время ждем звонка от кого-либо. Современность проецирует ожидание на письма, телеграммы, газеты, радио и телепередачи. Дом превращается в станцию для принятия посланий из внешнего мира. На это обратили внимание Хайдеггер и его последователь О. Больнов, которые в своей феноменологии жительствоваия определили экзистенцию как постоянное ожидание послания: "Смертные живут, поскольку ожидают послание от божеств".³

В культурах, где почитаемо гостеприимство, судя по почестям, оказываемым гостю, именно он воспринимается как посланник, или знак божества. По-видимому, это не приносило удовлетворения, ибо в древности было необычайно сильно развито искусство мантики, посвященные в которое брались читать любые необычные и даже обычные явления как знамения, как знаки божества. Поскольку оседлость не дает множества новых впечатлений, то это обостряет потребность в общении с необычным чудесным миром и даже заставляет придумать трансцендентного бога, знаков которого он ищет везде и во всем.

Жилище – это приемник сообщений, который к тому же их тщательно фильтрует и

² Heidegger M. Bauen, Wohnen, Denken. // Vortrage und Fufsaeetze. Neske. 1967.

³ Ibid.S. 36

сортирует, во избежание душевной имплозии. Жилище выполняет иммунную и терапевтическую функции. Тот, кто находится в доме, чувствует себя уверенно и не боится чужого. Хайдеггер назвал главным признаком эпохи нигилизма "бездомность" современного человека. Ее корни он видел в безродности, в увеличении числа мигрантов. Однако, он также полагал, что безродность – отсутствие родины, или бегство – компенсируются, если есть дом и человек живет в определенном месте. Лишенный после войны права преподавать у себя на родине, и приглашенный во Францию Хайдеггер писал: " Вокруг моего дома обычная деревня, где есть почта и где стоит обычная погода. Поэтому вокруг все необычно: Прованс, Франция, Европа, Земля, Универсум ... Я укоренен в привычное и окружен необычным" .⁴ Робинзон стал дополнением Тотнауберга. Это место, где Хайдеггер получил признание.⁵ Отсюда не родина, дом, как место, куда приходят знаки и сигналы, сообщения и письма, посетители и ученики, вот что становится главным. Топологическая рефлексивность сменяется информационной. «Бытие-на-родине» становится функцией жилища.

Жилищная машина.

Поль Валери в 20-е годы писал о синтезе архитектуры и музыки, который он назвал включенностью в произведение. В противоположность кантовской эстетике возвышенного, охватывающего природу, Валери писал о мире произведений искусства, образующего окружающую среду человека, которая одновременно поработает его. Вопрос о тотальном искусстве был поставлен в эпоху кино, которое поработало глаз, превращало его из органа дистантного восприятия в квазитактильный орган. Одновременно основоположники баухауза оперировали понятием гештальта, которое у них обозначало домашние вещи. Не только демоническая музыка, но и архитектура, дизайн, обычная обстановка привязывали к себе и поработали человека. Так стало возможно говорить о квартире как инсталляции, которая является эстетической экспликацией дома как древнейшей антропотехники. Такая экспликация оказалась продуктивной, поскольку в XX веке внутренняя архитектура ограничивала жизненное пространство индивида и коллектива. Дизайн квартиры, обстановка, кухня, освещение,

⁴ Heidegger M. Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit. // Vorträge und Aufsätze.. S. 27

⁵ См.: Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. СПб., 2007

отопление, очистка воздуха, воды открыли широкий фронт наступления техники на мир человека. Сегодня процветает индустрия интерьера. Направленная на удовлетворение индивидуализма, она, тем не менее, возрождает ужасающий коллективизм, ибо предлагает серийный комфорт. Если раньше жилье определяло индивидуальность человека, то современный дизайн стирает ее.

Илья Кабаков произвел большой фурор своей инсталляцией "Туалет". Это сооружение, снаружи имеющее форму туалета, а изнутри обставленное как квартира. Что же хотел сказать художник. Вряд ли это намек на какие-то тайные анальные стороны жизни или иные секреты буржуазного мира. Кабаков вспоминал, что его детство прошло в такой квартире. Его мать работала уборщицей в интернате, специализированном на художественном образовании, чтобы обучать там сына. Но вместо квартиры, им предложили нефункционирующий детский туалет, где и прошло детство художника. Б. Гройс интерпретировал инсталляцию Кабакова, как протест против коммуналок и заодно русской общинной традиции. Туалет, превращенный в квартиру, это общественное стойло, хлев, где люди живут как животные.

Сам Кабаков комментировал свою инсталляцию как метафору искусства. Его «Туалет» намекает на то, что произведение искусства хранится в музее или в частном собрании, открытым для посетителей. Точно также выставленные в частном доме объекты могут стать предметом обзора, если посетитель знаком хозяину и получил от него личное приглашение. Отчуждение повседневного жилища, раскрытое в инсталляции Кабакова, состоит в том, что оно в своей нормальной форме есть антивыставка, которая функционирует как приватное собрание. Благодаря инсталляции фильтрующая привычное от непривычного машина жилья оказалась на сцене. Важно, что посетитель, уютно чувствующий себя в музее, здесь испытывает стресс, так как видит то, что должно остаться невидимым. Когда человек входит в собственное жилище, он не испытывает стресса, если все стоит на своих местах. Другое дело входить в чужое жилище. Деревенский человек, не стесняясь, заходит в дом соседа, но и в деревне не принято садиться за стол, если застаешь хозяев за едой. Для современного горожанина есть что-то тяжелое в посещении чужого жилья. Особенно неловко и стыдно чувствуешь себя в гостях у малознакомых людей, квартира которых воспринимается как объект, сравниваемый со своей квартирой. На самом деле это смешение жилья и музея

происходит уже давно, с тех пор как жилье представляет статус владельца, который демонстрирует свое величие тем, что строит великолепный дворец и открывает его для всех. Тот, кому не посчастливилось и приходится жить в туалете, довольствуется als ob жилищем. Вход посетителя в "Туалет" обернулся онтологическим выпадением. Превращение искусства в не искусство само стало искусством. Но все-таки инсталляция – нечто большее. Она раскрывает нашу принадлежность жилищу и участие в ней чем-то похоже на посещение зоопарка. Смешение жилища с музеем поднимает проблему посещения: не становится ли и жилец предметом созерцания. Во всяком случае, известные телепрограммы "Окна" и "За стеклом" наводят на эту мысль.

Отличие музея от квартиры состоит в том, что в нем выставляются неординарные, возвышенные объекты, а жилище, наоборот, – банк обыденного, банального, привычного и повседневного. Инсталляция Кабакова, который как феноменологически образованный художник ориентировался на "искусство банального", собственно, и показывает отличие посетителя и жильца. Столкновение же с банальным всегда не только тяжело, но и двойственно.

Классический тоталитаризм, по Гройсу и Кабакову, реализовался в синтезе жилища и общественного искусства. Сегодня жилищный тоталитаризм продолжается в форме массовой культуры. Вся обстановка собирается из серийных элементов. Рынок говорит одно: я дам тебе то, что ты хочешь, а делает другое: серийную мебель. Кабаков изобрел искусство инсталляции после эмиграции из СССР в знак протеста против тоталитаризма, но ирония в том, что его творчество питается от своего противника.

Превращение жилья в коллективную и индивидуальную иммунную систему впервые четко это было зафиксировано Г. Башляром в его топологической онтологии. Жилище – это, прежде всего, пространственная иммунная система. Четыре стеры образуют пространство ожидания, место формирования габитуса. Это сфера благополучия, оберегающая от воздействия всего опасного и чужеродного. Такие охранительные функции, собственно говоря, не требуют обоснования. Они оспариваются лишь в том случае, если иммунные зоны не априорны. Иммуитет следует понимать как социальный факт, как критерий социальной когерентности в процессе взаимодействия между членами коммуны. Семья, родовая община, народ, позже город, церковь, партия являются системами, наделенными высокими требованиями солидарности, оперативным

иммунитетом, заставляющим соблюдать определенные меры безопасности. Тот, кто уходит из такой иммунной системы расценивается как предатель. Скандал, вызванный современной моделью жилья, в том, что она прививает изоляционизм и индивидуализм, удовлетворяет потребности общения флексибельного индивида и его партнера. Они не ищут иммунного единства ни с космосом, ни с обществом, не ориентируются на идею народа, государства или класса. Отсюда неудачи современных политиков, которые пытаются создать коллективы из предателей коллектива.

Каковы же сегодня требования к иммунным качествам жилья, что думают об этом архитекторы? Не являются ли наши дома материальными символами борьбы между интересами изоляционизма и требованием интеграции? Цивилизационный проект, ориентированный на свободу индивида, манифестировал новый тип взаимодействия иммунитета и коммунитета. Европейская культура характеризуется диалектикой права и силы. Целостность общества обеспечивалась и гарантировалась властью. Можно сказать, что сфера дома и была основой представлений о праве. Недаром неприкосновенность жилища считается одним из главных прав человека. Институт главы дома всегда был опорой всех прочих иммунитетов, регулирующих меру вторжения чужого в границы своего. Иммунитет – это защитная власть в отличие от принудительной. Сердце частного права составляет пространственное право. Яхве, Христос, Аллах – это трансцендентные боги, имеющие в распоряжении собственное пространство. Как в доме отца, в их жилище имеется много комнат, но они стоят пустыми, так за них требуется заплатить слишком высокую цену. Современный человек хочет, но не может жить в коммуне, даже в райской. Иммунитет – это инклюзивность, и никакая универсалистская пропаганда не может это отменить. Это интуитивно понимал Ницше, предпринявший восстание против религии. Он сформулировал императив, которому приходится следовать после «смерти Бога»: полагайся на свои собственные силы! Теологию Ницше развернул как иммунологию, в плане окончательного эгоизма. Сказать "да" жизни – это означает, судить обо всем исключительно с собственной точки зрения, признавая ее не универсальной. Мое "да" лишь частица в пене всеобщей самоаффирмации.

В свете семио-онтологического анализа жилье выглядит как машина габитуса, функция которой состоит в выделении из множества поступающих из мира сигналов наиболее достоверных. Отсюда, нет необходимости в мебели и даже в стенах и крыше

над головой. Тайну современного жилища с информационной точки зрения раскрыл М. Макклуюн, обнаруживший радикальное изменение его иммунной функции.⁶ Современный человек не расценивает больше свой дом как расширение своего тела. Для него и универсум уже не является творением Бога. Тем более, он не отождествляет свой дом с космосом. Мировой порядок и стиль жизни распались. Дом стал местом сна и средством удовлетворения акосмических потребностей своих жильцов. Он стал анклавом безмирности в мире. Совершенствуются стены, двери, запоры как средство интеграции и защиты покоя. Дом перестает быть машиной ожидания и приема гостей, он уже не опосредует желание внутренней защищенности и стремление к покорению внешнего пространства. Квартира воплощает единство геометрии и жизни, становится топически осуществленной утопией – вневременной проекцией интерьера как бытия-внутри. Жилище проектируется для обеспечения ночного покоя, а не для реализации дневных планов. Недаром наши квартиры располагаются в "спальных районах".

Архитекторы проектируют и строят жилище как место отдыха, покоя и сна. Главным помещением в современном жилище становится спальня. Когда дом превращается в ширму для моего тела, шлем для моей головы и затычку для моих ушей, он перестает быть медиумом внешнего. Именно так, обретая изолированное жилье, человек становится бездомным. Пребывание в четырех стенах – это почти смертный сон, или состояние анабиоза в ходе путешествия в иной мир. Пространство, ограниченное стенами, становится маленьким. Оно не углублено в землю, как пирамиды фараонов, ни стремятся к небу как кафедральные соборы. Многочисленные маленькие домики, спроектированные безымянными архитекторами, обеспечивающие ночной сон – это ответ архитектуры историческому человеку аисторической хижинкой. В центре маленького домика расположена кровать – техническое средство, гуманизирующее ночные часы. Если пирамида – это "кристалл смерти", кафедральный собор – дерево жизни, то жилье "в последней инстанции" определяется как место сна. У некоторых оно может минимизироваться до картонной коробки. Где же может преклонить голову сын человеческий?

Жилищная машина вот новый ответ на старый вопрос о расположении человека в мире. «Машина жилья» является продуктом строительной техники. Это выражение ввел

⁶ См. Макклуюн М. Галактика Гуттенберга. М., 2003.

Корбюзье в ходе дискуссий о реформировании строительства жилья под нужды одиночек и малых семей. Несмотря на диффамацию этого термина романтиками от архитектуры, он концентрирует суть обычных форм седиментации, осуществлявшейся в 20 в. Главный долг архитектора, утверждал Корбюзье, состоит в ревизии представления о жилище. И первый шаг в этом направлении – переход к серийному строительству: дом следует рассматривать как машину, конструировать как авто или кабину корабля.⁷ Традиционалисты в своей критике архитектурного авангарда указывали на номадизм и на трудности альянса между современным домом как мобильной машиной и оседлостью. Действительно, есть что-то общее между кибитками номадов и вагончиками-трейлерами туристов, вахтовыми домиками сезонных рабочих, капсулами космонавтов.

Дом перестает быть стоянкой, где смертные дожидаются созревания семян. Он сам должен способствовать движению. Принцип мобильности становится основанием архитектуры. Машина жилья приводит в движение жильцов. Он должен задавать новые климатические опции. Здание реализует научно-техническую гипотезу, построенную на принципах искусства, стремящегося к совершенству. Если раньше названия мест обитания – «поселение», «село», «погост», «посад» – происходили из слов, означающих остановку движения, то современное мобильное жилье превращает человека из сидельца в пассажира. Дом отрывается от земли и превращается в парк на зеркальных поверхностях. Отсюда на смену декору приходит дизайн. Для постмодернистской "психодинамической" архитектуры характерно стремление оторваться от фундамента, преодолеть силу тяжести.

Иллюстрацией этого являются проекты "Облачного плеча" Лисицкого, института Ленина Леонидова, с библиотекой небоскребом на 15 миллионов книг и залом на 4000 человек. Новый человек – продукт советской власти и левитации. Советские архитекторы проектировали здания не по геометрическим фигурам, которые Платон считал самым совершенным воплощением идей, а по техническим устройствам. Например, дворец в форме трактора, кораблестроительный институт в форме корабля. Житель новых зданий мыслился как хозяин или водитель транспортного средства. Здания напоминали молы, пакгаузы, многоэтажные гаражные стоянки, которые состояли из боксов-квартир, напоминавших контейнеры. Такое жилье может быть названо социомобилем,

⁷ Корбюзье Ле. Модульор. М., 1980

"фольксвагеном". В. Хлебников предлагал строить дом в форме железной решетки, в которую встраиваются переносные стеклянные квартиры. Они построены по последнему слову техники и представляют собой автономные капсулы с герметичными дверями-лифтами. Соседи становятся невидимыми и неслышимыми. Это финал децентрации, окончательно разрушающей городской коллективизм.

Еще более масштабно мыслил архитектор Нью-Йорка Мозес, который не мелочился на здания, а спланировал целый город под владельцев автомобилей. Следующим шагом была концепция жилища как транспортного средства, которая обусловлена не только идеологически, но и прагматически. Транспортное средство не нуждается в фундаменте, квартиры многоэтажных домов используют общую основу, как автомобили дорогу. Свою материализацию летучее выражение "машина жилья" нашло у Фулера. Проект нового дома-машины был презентован им в Нью Йорке в 1929 г. Он опирался на критику: все наши беды от неправильного устройства дома, который превращает женщину в рабыню, и завершался воспеванием стандартизации, серийности и мобильности. Дом надо знать, как водитель знает автомобиль. Инженерный подход к дому опирается на принцип монтажа, а не возведение стен. Дом последовательно отрывается от почвы. В новых зданиях импровизируется новое жилое пространство для мобильного индивида, которое уже не опирается на кубическую структуру. Машина жилья нацелена, прежде всего, на освобождение женщины от домашнего хозяйства. «Дом-машина» должен разрушить традиционную массовую психологию и стать средством сообщения. Связь дома и транспортного средства не ограничивается мобильностью. Утопия Фулера намечает тренд к суб-урбанизации, которая воплощается в современных утопиях виртуального города. Начальным этапом этого процесса можно считать популярный в 30-е годы проект односемейного дома в пригороде, который получил массовое распространение благодаря автомобилизации населения. Вообще реальность массового строительства оказалась иной, чем ее мыслил Фулер. Жилище-контейнер стало трейлером автомобиля, а затем воплотилось в форме микроавтобуса.

С онтологической точки зрения дом есть искусственная середина между человеком и природой. Этот тезис отвергается переходом к мобильному жилью. Дом также мало примиряет своих жильцов с окружающей средой, как автомобиль водителя с дорогой. Где была натура, там теперь инфраструктура. Квартира-бунгало рассчитана на горизонтально

движущееся тело и поэтому не нуждается в высоком потолке, в высь устремлено само здание-небоскреб. Г. Башляр считал одноэтажные дома психологическим препятствием нового мышления. Многоэтажный дом он называл символом вертикально устремленной комплексной души. Фрейд считал душу трехэтажной. Но деятели Баухауза не учитывали, что у каждого в шкафу стоит свой скелет. Поэтому не ясно, как люди примирились с концепцией бессознательного, т.е. с трехэтажной концепцией сознания, если в их квартирах уже не было ни чердака, ни подвала.

ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ ФАСИЛИТАЦИЯ КАК ВОПЛОЩЕНИЕ ПРИНЦИПА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ В ПЕДАГОГИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ

Мельник Наталья Борисовна

*к.ф.н., доцент кафедры философской антропологии,
Уральский государственный университет им. А.М.Горького
E-mail: eco_nataly@mail.ru*

Жлудова Ирина Юрьевна

учитель МХК высшей категории МОУ 152, г.Екатеринбург

Антропологическая соразмерность в педагогическом аспекте, в сфере образования, на наш взгляд, выражается, прежде всего, в обнаружении общей меры. Мера в этом контексте определяется как критерий, на основании которого соотносятся субъекты и объекты образования – субъектные и объектные элементы образования. К субъектам образования мы относим, во-первых, педагога, преподавателя, учителя, а во-вторых, учащегося, воспитанника, студента или слушателя. Объектами образовательного процесса выступают цель и содержание образования, методы, способы и приемы образования, а также образовательная среда.

Общая мера, прежде всего, выражается в постановке цели. Педагогический процесс, направленный на создание-формирование-изменение-образование человека в соответствии с социокультурным контекстом, по определению должен быть выстроен на основе принципа антропологической соразмерности. Цель образования должна быть сформулирована в антропологических категориях – качествах, свойствах, характеристиках человека – формируемого, воспитуемого, образываемого. Педагогический процесс – его формы, методы, приемы и содержание – следует отбирать соразмерно субъектам образовательного процесса.

Однако, конкретные педагогические системы, являют пример дидактоцентризма, странным образом избегая необходимости соизмерять цель и технологию с образом не только ребенка-ученика-воспитанника, но даже и педагога.

В педагогической парадигме образования, сформировавшейся под влиянием философии Просвещения, основным критерием соразмерности стали знание, умение и

навык. Система образования, включающая все этапы образования (дошкольное, начальное, среднее, высшее, послевузовское и даже дополнительное образование), построенная на принципах «знаниевой педагогики» интерпретируется сегодня как традиционное. Эта система образования отслеживает рационально – логическую деятельность учащихся, концентрируясь на его интеллектуальной сфере. И оценка, которую получает учащийся, студент или слушатель является показателем качества его образования (образованности). В тоже время образование в этой парадигме осуществляется, главным образом, за счет предметно-профессиональных знаний, умений и навыков педагога. Именно по этим показателям – знаниям, умениям, навыкам субъектов образования – определяется успешность педагога, оценивается качество преподавания и образования.

К сожалению, в просветительской парадигме образования эмоциональная сфера человека если и учитывается, то только как второстепенный фактор. Эмоциональный комфорт рассматривается как условие для успешного постижения образовательных целей. Мерой, критерием успешности образования и преподавания эта сфера не признается. Но психология доказывает, что только согласованное функционирование интеллектуальной и эмоциональной сфер человека, их единство, может обеспечить успешное выполнение любых форм деятельности. Кроме того, воспитание человека невозможно без учета эмоциональной сферы. Зачастую целью воспитания являются характеристики, напрямую связанные с его эмоциональной сферой, например, формирование эмоциональной отзывчивости, душевной чуткости, наконец, собственной шкалы ценностей. Антропологическая соразмерность педагогического процесса в этом случае выражается в личностном смысле, системе ценностей, эмоционально переживаемом отношении.

Другим проявлением и выражением антропологической соразмерности являются механизмы со-отношения, способы со-измерения в реальном педагогическом процессе антропологических характеристик (в субъектах образования) и особенностей объектных элементов педагогического процесса. Это выражается в механизмах педагогического целеполагания, педагогической диагностики, педагогического проектирования.

Из разнообразных педагогических подходов, педагогических технологий, педагогических систем фасилитарная педагогика, технология фасилитации существенно

отличается, являясь примером и воплощением принципа антропологической соразмерности. Обычно постановка цели и оценка результата в педагогическом процессе значительно отделены. В технологии фасилитации эти феномены сближены. Поэтому эту технологию часто интерпретируют как ситуационную. Педагогический процесс в этой технологии основан на открытости, ненасилии, толерантности, безусловном принятии человека, безоценочности со стороны педагога.

Главной характерной чертой этой технологии является диалогичность и высокая степень вовлеченности субъектов (как педагога, так и учащегося-воспитанника-студента-слушателя) в педагогический процесс. Диалог создает совместное существование в определенных пространственно-временных параметрах. В диалоге происходит обмен сообщениями по поводу того или иного объекта, который в данном контексте выступает содержанием образования. Сообщение, содержащее информацию, отчужденную от объекта не может быть основой антропологической соразмерности. Иное дело – информация, наделенная личностным смыслом. В ситуации диалога в педагогическом процессе личностный смысл выступает той мерой, которая и определяет искомую соразмерность.

В Свердловской области уже 10 лет реализуется образовательный проект «Образ и мысль», построенный на принципах фасилитации. В рамках этого проекта создаются условия для развития личности через формирование личностных смыслов произведений изобразительного искусства. Задачами курса занятий по программе «Образ и мысль» являются создание доверительной атмосферы и организация коллективной дискуссии при совместном рассматривании произведений изобразительного искусства, что способствует развитию навыков визуальной грамотности, потребности всматриваться, вслушиваться и вдумываться, способности осознавать и интерпретировать зрительные образы, умений и навыков ведения коллективных дискуссий.

Программа «Образ и мысль» создана для начальной школы. За десятилетие значительная группа уральских педагогов освоила технологию фасилитации и реализует программу «Образ и мысль» в целом ряде учебных заведений. Опыт реализации доказывает универсальность этой технологии, возможность ее использования при решении самых различных педагогических задач в разных предметных областях. Но использование образцов искусства, художественных произведений в качестве объектом

для изучения и обсуждения представляется особенно продуктивным.

Опыт отношения к миру, сообщаемый искусством, расширяет жизненный опыт личности и позволяет выработать собственные ценностные отношения. Искусство позволяет «прожить» чужие жизни, «освоить» опыт предыдущих поколений, сделать его фактом собственной жизни. Произведения искусства являются неиссякаемым источником и образцом самых разных эмоций, нравственных оценок. Таким образом, общение с искусством – это выявление в художественном произведении и закреплении в духовном опыте человека эстетических эмоций, перевод их в систему эстетических отношений.

Творческое осмысление потенциала педагогики фасилитации, результатов образовательного проекта «Образ и мысль», а также проблем конкретных учащихся, связанных с эмоциональной депривацией, трудностями самоидентификации и межличностного общения привело нас к созданию образовательной программы для учащихся «Словесный язык чувств». Целью программы является создание условий для развития эмоционально – чувственной сферы учащихся, их умения словесно выразить свое эмоциональное состояние, понимать и принимать эмоциональные переживания других людей в процессе общения с произведением изобразительного искусства.

Для программы был отобран особый видеоряд. Каждое произведение искусства несет свой эмоциональный «заряд». Для программы выбраны произведения с максимальным выражением эмоциональности. Видеоряд состоит из пар произведений изобразительного искусства, образованных по принципу однотипности или полярности чувств и эмоций, изображенных или пробуждаемых у зрителя. Это позволяет размышлять о чувствах, которые художник стремится запечатлеть в произведении, соотносить испытываемые чувства с эмоциональным строем произведения. В процессе занятий создаются условия для приобретения опыта личного переживания, прочувствования своего эмоционального состояния при общении с искусством, вербального выражения этого состояния, обмена своими переживаниями с другими зрителями, узнавания или знакомства с иными переживаниями, принятия их.

В процессе такого общения с произведением искусства ребёнок не получает готовых знаний, он открывает (добывает) их и при этом создаёт себя: процесс обучения становится процессом развития чувств. Обучение лежит чрез путь личностного

понимания искусства, его проживания. Личностное развитие происходит в творческой деятельности, которую можно понимать как активное изменение (преобразования) самого себя.

Фасилитарная педагогика, которая является методологической основой программы «Словесный язык чувств», проявляется в диалоговой и полилоговой форме коммуникации, использовании открытых вопросов педагога как организационной канвы обсуждения, безоценочность речи педагога, парафразирование педагогом высказываний участников обсуждения, использование вербальных и невербальных средств для создания атмосферы доверительности и толерантности.

Высказывания учащихся при обсуждении произведений имеют характер Я – сообщением, а каждый участник обсуждения становится активным слушателем друг друга. Это помогает установлению взаимопонимания, более глубокому пониманию своего внутреннего мира, более чуткому отношению к переживаниям других. Парафраз педагога помогает сделать наблюдения детей по поводу различных оттенков эмоционального состояния более глубокими и насыщенными, точнее выразить свои эмоциональные восприятия и переживания, обнаружить сходство и различия в эмоциональном восприятии других. Безоценочное принятие всех высказываний формирует атмосферу психологического комфорта, повышает самооценку участников обсуждения, демонстрирует толерантное отношение к чужому, иному, другому мнению и чувствованию. Участвуя в совместном рассматривании и обсуждении произведения искусства, школьники приобретают опыт, окрашенный совместным переживанием, что способствует формированию умения быть чутким и внимательным к проявлениям эмоций других участников полилога. Важен сам процесс общения, организованный и поддерживаемый педагогом, искренность и полнота самовыражения, а не конечный продукт, вывод, некое более истинное и наиболее полное суждение. В такой технологии каждый из участников полилога будет услышан и принят. Это помогает становиться детям более вдумчивыми, более терпимыми, познать многомерность человеческих отношений, открыть многозначность окружающего мира, разобраться в яркой палитре своих чувств.

Описанная педагогическая практика способствует раскрытию эмоциональности человека, развитию его чувственной сферы, отдаёт приоритет личностному росту,

утверждению индивидуальности. Такая педагогическая практика, основанная на фасилитарной педагогике, на наш взгляд, в полной мере демонстрирует принцип антропологической соразмерности в образовании.

Литература

1. Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода// Вопр. философии. 1992 - № 8. С. 58-73.
2. Авто-био-графия: К вопросу о методе. Тетради по аналитической антропологии. № 1. – М.: «Логос», 2001. – 438 с.
3. Амонашвили Ш.А. Размышления о гуманистической педагогике. - М.: Изд. Дом Ш. Амонашвили, 1995. - 496 с.
4. Бестужев-Лада И.В. Нужна ли школе реформа? XXI век: ожидаемые и желаемые изменения системы народного образования России. – М.: Педагогическое общество России, 2000. – 192 с.
5. Братусь Б.С. Опыт обоснования гуманитарной психологии// Вопр. психологии. - 1990. - № 6. С. 9-16.
6. Выготский Л.С. Психология искусства. М., 1987.
7. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. - М.: Искусство, 1991. - 367 с.
8. Герчук Ю.Я. Язык и смысл изобразительного искусства. – М., 1994.
9. Гершунский Б.С. Философия образования для XXI века. – М., 1997. – 497 с.
10. Деррида Ж. Правда в живописи. Паспарту// Филос. науки – 1998 - № 2. С. 93-102.
11. Джуринский А.Н. Развитие образования в современном мире. - М.: Гуманитарный изд. центр «Владос», 1999. – 200 с.
12. Дудина М.Н. Педагогика: долгий путь к гуманистической этике. – Екатеринбург: Наука, 1998. – 312 с.
13. Кислов А.Г. Духовные ориентиры современной педагогики// Магистр: Междунар. психол.-пед. журнал. – 1996 - № 5. С. 49-59.
14. Кислов А.Г. Социокультурные смыслы детства. – Екатеринбург: Банк Культурной Информации, 1998. – 152 с.
15. Кислов А.Г., Мельник Н.Б. Образование педагогов-участников экспериментального проекта “Образ и мысль” (Уральский опыт)// Образование взрослых – кдуч к XXI веку: Материалы межрегион. науч.-практ. конф. 14-16 ноября 2001 года. – Екатеринбург: ИРРО, 2001. С. 165-168. – 98 с.

16. Кислов А.Г., Плотникова Е.В., Савельева Л.А. Образование педагога: приоритеты и условия. – Екатеринбург: Учебная книга. 2001.
17. Музей и школа: Диалог в образовательном пространстве. Вып. 6. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та пед. мастерства, 2000.
18. Музей и школа: Диалог в образовательном пространстве. Вып. 8. - СПб., 2001.

НЕОКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ПОЧЕМУ У ЧЕЛОВЕЧЕСТВА ЕСТЬ ПЕРСПЕКТИВА

Меньчиков Геннадий Павлович

д.ф.н., профессор кафедры философии, ИЭУП, г.Казань

E-mail: menchikovgp@mail.ru

Продолжится ли эволюция человека? Некоторая часть исследователей, их сегодня большинство, отвечают на этот вопрос отрицательно[1]. Почему? Ответ на этот вопрос непосредственно связан в том числе и с культурной эволюцией, а ее суть – гуманизм. Но гуманизм здесь превращается из следствия в причину. Поэтому они полагают, что культурная эволюция, а ее суть – гуманизм и миграция делают свое дело. Культурная эволюция защитила человека от биологических перегрузок, которые устраняли плохо соображающих, слабых и медлительных особей. Физически несовершенные люди, которые сто лет назад умерли бы в детстве, теперь выживают и дают потомство, передавая поколениям свои генетические дефекты. Приостановлению эволюции способствует и миграция. Сейчас ни одна из групп населения Земли не живет в условиях изоляции достаточно длительное время, необходимое для ее превращения в новый вид. Продолжительность существования большинства видов животных составляет менее 3 млн. лет. Нашему виду – самому «разумному» из всех - может *потребоваться* вся его изобретательность, чтобы продержаться хотя бы половину этого срока. Но такая точка зрения основывается на том, что человек есть в сущности все-таки животное, пусть и разумное, с чем трудно согласиться.

Другая часть исследователей, в том числе и автор данного материала, отвечают на этот вопрос положительно. Причем по этим же причинам. Потому что культурную эволюцию дополняет коэволюция. А коэволюция производит естественный отбор по культурным соображениям – более умных, образованных, культурно сильных, порядочных и расторопных особей. Такие более культурные люди теперь больше выживают, чем раньше и тоже дают потомство, передавая поколениям свое культурно-генетические приращения. Продолжению эволюции способствует и миграция, превращающаяся неминуемо в глобализацию. Глобализация, превращая мир в

открытую систему, в отличие от прошлой изоляции заставляет жить *человеческий вид по мерке лучших групп*. (А лучшие группы - те, которые пусть даже неосознанно решают основной вопрос философии – соотношения бытия и/или небытия, а транспонируя его, вопрос соотношения жизни и смерти - в сторону укрепления жизни, а не смерти. Поскольку критерий всех критериев, в том числе добра и зла, с чем нельзя не согласиться, будучи в здравом уме и твердой памяти, состоит в том, что «добро – это все то, что служит жизни; зло – все то, что служит смерти»[2]. От такого критерия - от направленности к жизни или к смерти - так или иначе, в той или иной форме, сознательно или неосознанно, никто не сможет увернуться, *impossivle* по определению, разве только впасть в софистику).

Глобализация прекращает процесс деградации человечества, который в условиях изоляции групп заставлял жить *человеческий вид по мерке менее развитых групп*. Такая точка зрения базируется на ином понимании *сущности* человека – на неоклассическом. В соответствии с ним в своей сущности любой человек – есть никакое не животное (пусть даже так называемое разумное, политическое, общественное, интеллектуальное, делающее орудия труда и так далее), а надприродное, изначально культурное существо, субъект-объект культуры. Этот вывод, как известно, доказывается особенно тем, что любой из нас *в конечном счете* детерминирован не инстинктами и не средой, а *переживанием смысла своего существования*. Когда у животного все состоялось, у человека все только начинается. Здесь важно не смешивать «природу» (происхождение) и «сущность»(субстанциональность) человека[3].

Есть еще одна позиция, которая эксплицируется при анализе проблемы антропогенеза. Ее суть в том, что *человеческий вид в мироздании вечен*: в масштабе бесконечности мироздания, (а не относительной конечности Земли), человек как вид не имеет происхождения, поскольку был, есть и будет всегда. Главным доводом является современное синергетическое доказательство бесконечности мироздания. В бесконечности мироздания всё и вся изменяет свои виды, оставаясь в саморегулируемом вечном состоянии. Вступает в силу «антропный принцип»[4]. Правда на нашей планете для этого человечеству надо решить проблему витальности (выжить), построить *человеческий «дом бытия»*, который еще только начал строиться. Ее решение опять же связано с проблемой гуманизма, но в современном неоклассическом его понимании,

поскольку прежний исчерпал себя и стал сам одной из глобальных проблем современности. Гуманизм возможен, когда доминировать у землян будет «культура как III-й дом бытия» [5] или «духовная революция». Нам надо изменяться.

Сегодня на гуманизм усилились циничные нападки, особенно со стороны части постмодернизма, говоря даже о его «клинической смерти». Конечно, человек испытывает страдание, включающее как экзистенциальное, так и социальное переживание. Действительно, второе осевое время, которое переживает человечество, проходит болезненно, сопровождается волной некрофилии, в том числе в крайней ее форме – терроризма. Однако, гуманизм не умер и не может умереть, поскольку это не чье-то пожелание, а онтологический факт и объективный атрибут человеческого бытия. Хотя его понимание и превращение в действие зависит от человека. Без гуманизма человечество не имеет перспективы. Но гуманизм как идея и практика, имеет развитие, а потому он, не изменяя своей изначальной сущности, исторически корректирует свое содержание. Гуманизм бывает классический, неклассический и неоклассический.

Современный неоклассический гуманизм, который болезненно, но формируется у человечества, связан с коэволюцией, с переходом человечества к стадии «собственно культура» (от стадии «варварство» к стадии «цивилизация» и от стадии «цивилизация» к стадии «культура») [6]. Неспособное изменяться – погибает. Нам надо изменяться и придется неизбежно изменяться. У человечества сегодня уже не три дороги, как у богатыря на перепутье, а две - в стадию культуры или самоликвидация, топтание на месте в таком состоянии (с «финальным оружием» массового уничтожения) столетиями сегодня невозможно. Уж лучше в стадию «культуры», и дело к этому идет. Люди вновь соскучились «по-хорошему».

Исследователи отмечают, что в современном мире наблюдается «другая тенденция. Если господство масскультуры ведет к загниванию культуры и вырождению цивилизации, то другая тенденция противостоит таким процессам. Она связана с возникновением постэкономической цивилизации, которая обуславливает появление новой элиты – основанной на обладании знаниями и творческом характере труда и поэтому развивающей свой личностный, человеческий потенциал»[7]. Даже «деконструкторы бытия» сегодня заговорили о том, что «надо, наконец-то, научиться жить»[8]. Наступающая «наукоемкая экономика дает нам хороший шанс раз и навсегда

сломать хребет глобальной бедности»[9], а культурная идентичность и мораль «выдвигаются снова на передний план».

Литература

1. Порус В.Н. У края культуры (философские очерки). -М., 2008.
2. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности.. -М.,994. –С.316.
3. Меньчиков Г.П. Основы антропологии: традиции и новации. -Казань,2006.-С.228.
4. Меньчиков Г.П. «Антропный принцип»: соотношение с «антропоцентризмом» и «антропологическим подходом»//Новые методы в решении фундаментальных проблем социальной философии: синергийная антропология. -Казань,2009. – С.100-103.
5. Меньчиков Г.П. Новое мировоззрение и гуманизм: классический, неклассический и неоклассический // Мировоззренческая парадигма в философии: гуманизм – от апологетики до фальсификации. –Нижний Новгород,2007.-С.13-22.
6. Меньчиков Г.П. Логика стадий развития человечества//Философия и будущее цивилизации. IV Российский Философский Конгресс. -М., 2005. Т.3. –С.93-94.
7. Киселев Г.С. Мир человека: тупиковая ветвь эволюции?//Вопросы философии. 2007. №4.–С.20.
8. Деррида Ж. Наконец-то научиться жить//Вопросы философии.2005.№4. -С.145.
9. Тоффлер Э. Революционное богатство. -М., 2008. -С.407.

ПРОБЛЕМА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ В РЕЛИГИОЗНОЙ (ПРАВОСЛАВНОЙ) ПЕДАГОГИКЕ.

Миронов Владимир Иванович

*Директор НОУ Православной гимназии
«Во имя святых Царственных Страстотерпцев»,
ст. преподаватель кафедры теологии РГППУ,
аспирант кафедры педагогики УрГУ, г. Екатеринбург.
E-mail: ieronim@olympus.ru*

Введенный профессором В. И. Курашовым термин – «антропологическая соразмерность», то есть соразмерность человеку, или приемлемости того, что связано с жизнью его тела, души, с творческим, интеллектуальным и духовным началами, с нашей точки зрения, напрямую связан с проблемой воспитания подрастающего поколения и шире – с проблемой становления человеческого в человеке.

Р. Л. Исхаков полагает, что «антропологическая соразмерность выступает на повестку дня тогда, когда берет верх антропологическая несоразмерность (несуразность, аномалия, перекос)» [7, 82], характеризующая, с нашей точки зрения, современное состояние общественного сознания. Социальная нестабильность, вызванная радикальными изменениями, происходящими в нашей стране последние десятилетия, привела к пересмотру духовно-нравственных основ общественной жизни. Изменения затронули всех, но их последствия особенно тяжелы для детей и молодежи. В. И. Слободчиков это определяет, как «порабощение внутренней жизни, всего сознания человека материальными, телесными, плотскими потребностями...Идет активная попытка превратить потребности, прежде всего плотские потребности, часто в извращенной форме, в ведущий мотив поведения» [9, 31]. Так, можно сказать, притупляется ценность истинной жизни и в ее контексте ощущение бессмертия. В современной культуре муssiруется тема смерти. Она проявляется в наслаждении сценами насилия, наполняющими современный кинематограф и телеэкраны, даже романтизации смерти популярными молодежными субкультурами. Так происходит потеря смысла жизни, отсюда рост числа суицидов, в том числе среди подростков.

Если человека мыслить лишь как телесное существо, неотделимое по своей

метафизической сущности от животного мира, то его легко приравнять к животным, не имеющим морали. Сведение человека лишь к телесному, материальному лишает смысла его существование как человека разумного, погружает в стихию порабощения материей, приводит к нравственной деградации и культу смерти как естественному исходу потерявшей свой высший смысл цивилизации. И все же В.В. Зеньковский обращал внимание: «Нельзя так жить, как если бы не было смерти, но нельзя так и воспитывать, как если бы не было смерти» [3, 132]. Поэтому, как и во все времена, актуальной проблемой становится поиск истоков духовного в обществе и воспитании. На протяжении всей истории эту проблему решала религия. Так, В. В. Зеньковский, указывая на приоритет духовного начала в человеке, подразумевал под ним «неутомимое искание Бесконечности» [3, 150]. Отметим, что понятие «духовность», «духовный», связывают с религией практически все этимологические словари.

Как отмечает В. И. Слободчиков, «в подавляющем большинстве современных концепций и программ развития образования...речь идет о постановке беспрецедентной задачи для образования: оно должно стать универсальной формой становления и развития базовых, родовых способностей человека, позволяющих ему быть и отстаивать собственную человечность; быть не только материалом и ресурсом социального производства, но прежде всего подлинным субъектом культуры и исторического действия» [9, 33]. Так, полагаем мы, речь идет о смене образовательной парадигмы, которая предполагает религиозный аспект. Это обусловлено, во-первых, устойчивостью и широким распространением религиозного миропонимания, во-вторых, традицией русской культуры, смыслообразующим понятием которой является духовность, ориентирующая на соответствующие нормы поведения и ценности.

Религия имеет две стороны: внешнюю - как она представляется постороннему наблюдателю, и внутреннюю, которая открывается верующему, живущему в соответствии с духовными и нравственными принципами той или иной религии.

С внешней стороны, религия представляет собой, прежде всего, мировоззрение, включающее в себя ряд положений (истин), без которых (хотя бы без одного из них) она теряет самое себя. Религиозное мировоззрение всегда носит общественный характер и выражает себя в более или менее развитой организации, а именно церкви, с ее определенной структурой, моралью, правилами жизни своих последователей, культом и

т.д.

С внутренней стороны, религия - это непосредственное переживание Бога человеком. Для истинно верующего человека в любом возрасте она открывает особый духовный мир, в центре которого находится Бог бесконечное многообразие духовных переживаний, которые другому человеку (хотя бы и прекрасно знающему внешнюю сторону религии) словами передать невозможно. С.Н. Булгаков в таких словах выразил эту мысль: "Итак, в самой общей форме можно дать такое определение религии: религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом". Однако "религиозный опыт в своей непосредственности не есть ни научный, ни философский, ни эстетический, ни этический, и, подобно тому как умом нельзя познать красоту (а можно о ней только подумать), так лишь бледное представление о опаляющем огне религиозного переживания дается мыслью... Жизнь святых, подвижников, пророков, основателей религий и живые памятники религии: письменность, культ, обычай... - вот что, наряду с личным опытом каждого, вернее вводит в познание в области религии, нежели отвлеченное о ней философствование" [1, 12].

Итак, было бы ошибкой противопоставлять в религии ее объективное содержание и то субъективное религиозное чувство, которое составляет существо религиозной жизни. В этом живом религиозном чувстве, согласно В. С. Соловьеву, осуществляется троякое отношение к действительности божества: 1) ощущение собственного несовершенства, самоосуждение, неодобрение наличной действительности, противоположности божеству; 2) осознание высшего идеала, как другой действительности или как истинносущего; 3) целеполагание жизни в достижении «Божиего подобия» или иначе говоря, в совершенствовании по образу этого высшего идеала [10, 195-197].

Этот высший идеал указывает своим последователям основатель христианства Иисус Христос: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5; 48). Поэтому в христианстве богоуподобление является центральной идеей, на которой строится религиозная (православная) педагогика как система. Ради осуществления этой идеи, с точки зрения христианского богословия, произошло воплощение Бога в человеческой природе, или как это лаконично выражали святые отцы христианской церкви: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом». Согласно И. А. Ильину человек лишь тогда идет верным путем к Богу, когда он свободно и целно любит Совершенство

[4, 96-97]. Но эта любовь к Совершенству не пустая мечта – это смысложизненный процесс, направленный на прояснение Образа Божия в человеке, явление Его миру посредством духовно-нравственного совершенствования человека в добродетели, в святости, иначе говоря - спасение.

Но христианство есть не только путь спасения человечества, но и откровение о человеке. Согласно христианству, человек причастен двум мирам – материальному и духовному. Поэтому духовно-нравственное самоопределение человека как личности предполагает переход от мира материального к духовному, от реального к идеальному, от чувственного к сверхчувственному. Реальный мир – чувственно воспринимаемый, очевидный, присутствующий как данность - в то же время в биографических рамках каждой отдельной личности – это мир уходящий. Идеальный же мир – умопостигаемый, воспринимаемый как заданность и в то же время ожидаемый и грядущий. Ориентация личности на идеальное самоопределение как стремление к полноте самореализации в Боге открывает путь для полной и совершенной свободы, ибо «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3; 17).

Исследуя проблему свободы в религиозной (православной) педагогике, мы установили, что В. В. Зеньковский связывал дар свободы с образом Божиим, пребывающем в человеке [3, 53]. Поэтому свобода дана каждому, однако она не имеет самого ценного - внутренней связи с добром. И это особенно важно для теоретической и практической педагогики. Стремление человека к нравственному самоопределению означает выбор одного из двух возможных путей: либо погружение в стихию страстей, беспечности и безответственности, порабощающих, опустошающих, томящих и разрушающих личность, либо обращение к вере во Христа, преображающей и обновляющей человека, дающей оправдание и смысл процессу его свободного становления.

Исследуя понятийно-категориальный аппарат религиозной (православной) педагогики, мы выявили ценностно-смысловое понятие – самоопределение свободной воли. К нему обращались святые отцы. И В.Н. Лосский, вслед за ними, рассматривает понятие первородного греха как самоопределение свободной воли, разобщившей человека с Богом. Как и они, он выделил в грехопадении человека нравственный, или личный, аспект, который заключается в непослушании, в нарушении Божественного

порядка. «Если бы человек принял заповедь в духе сыновней любви, – пишет В.Н. Лосский, – он ответил бы на Божественное повеление полным самоотречением; он добровольно отказался бы не только от запретных плодов, но и от всякого внешнего предмета, чтобы жить только с Богом, чтобы устремляться к единению с Ним. Божественная заповедь указывала воле человеческой путь, по которому ей надлежало следовать, чтобы достичь обожения, – путь отрешения от всего, что не есть Бог. Воля человеческая избрала путь противоположный» [8, 99-100]. Так, вместо того, чтобы следовать своей естественной расположенности к Богу, человеческий ум обратился к миру, вместо того, чтобы одухотворять тело, он отдался течению животной и чувственной жизни, подчинился материальному. И тогда через нравственное самоопределение человека происходит обращение к Господу. Рабство греху, страстям, власти плоти и помышлениям.

Но для исполнения нравственного закона недостаточно одного нравственного самоопределения или желания человека, необходима сила, которая даруется человеку Богом в ответ на его устремление. В православном богословии этот процесс получил название «синергии», содействия духа человеческого и Духа Божия в восстановлении утраченной целостности человека. Этот процесс составляет существо духовно-нравственного воспитания личности в его религиозном (православном) осмыслении. Так образуется ядро личности, определяющее все стороны и формы взаимоотношений человека с миром, его этическое и эстетическое развитие, мировоззрение, гражданскую позицию, патриотическую и семейную ориентацию. Тогда результаты духовно-нравственного воспитания выражаются в ощущении личной включенности в жизнь Божию, общества, семьи и окружающего мира. Конкретно это проявляется через сформированность ценностных ориентаций личности. В реальном поведении людей они предстают в идеалах, принципах, установках, убеждениях, отношениях, целях, нормах, потребностях, в целом в стратегии жизни.

Значит, встает вопрос об основополагающих ценностных ориентациях. В религиозной (православной) традиции к ним, как мы полагаем, относятся: вера, надежда на Бога, свобода и осознание ответственности, солидарность в решении общественных проблем и сострадание нуждам окружающих, целомудрие, уважение к старшим, умеренность, трудолюбие, любовь к Родине. В конечном счете их, можно отнести к

проявлениям любви как высшей христианской добродетели, корнящейся в нравственном учении Иисуса Христа и Его жертвенном служении, составляющем сердцевину православного богословия. «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3; 16). Поэтому, согласно И. А. Ильину, последний и безусловный первоисточник всякого творчества заключается в любви [5, 29]. Через творческую любовь к Богу и человеку происходит духовно-нравственное становление личности в ее устремленности к совершенству, не абстрактному, но имеющему источник в Высшем Совершенстве – Боге, ибо «Бог – это само совершенство и сама любовь» [6, 424]. Эта устремленность к совершенству более всего отражает сущность сопряжения «духовности» и «нравственности» как вектор и доминанту религиозной (православной) педагогики, и составляет фундамент ее воспитательного потенциала.

Таким образом, разрешение антропологического кризиса как «кризиса человеческого в человеке» (В. И. Слободчиков) имеет четкий адресат – существующую систему образования. Необходимость освоения новой образовательной парадигмы – гуманистически-ориентированной, личностно-развивающей – обращает современную педагогику и образование к религиозным основам, и в этом нам видится разрешение обозначенной проблемы «антропологической соразмерности».

Литература

1. Булгаков С. Н. Свет невечерний. - М.: Республика, 1994. – 416 с.
2. Зеньковский В. В. Педагогика. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2004. – 224 с.
3. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1993. – 224 с.
4. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. М.: ТОО «Рарогъ», 1993. – 448 с.
5. Ильин И. А. Основы христианской культуры. СПб., 2004.
6. Ильин И. А. Собрание сочинений. Т. 6. Кн. II. М., 1996.
7. Исхаков Р. Л. Антропологическая соразмерность как подход в изучении природы человека. // Антропологическая соразмерность: материалы всероссийской научной конференции (Казань, 2009 г.) – Казань : Изд-во Казан.гос.технол.ун-та, 2009.
8. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое

богословие. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.

9. Слободчиков В. И. Антропологический кризис в современной европейской культуре. Кризис человеческого в человеке. // Просветитель. №3 – 2008.
10. Соловьев В. С. Собрание сочинений в 12-ти тт. Т. 8. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1966. – 722 с.

ОБРАЗ ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА (КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

Морозов Василий Вадимович

*инженер кафедры философии
МГТУ имени Н.Э. Баумана, г.Москва
E-mail: laslo5@yandex.ru*

За последние десятилетия XX в. и в начале XXI в. в условиях интенсивного обновления российского общества на наших глазах происходит замена устоявшихся форм хозяйственной, политической, духовной жизни, разрушаются устаревшие стереотипы мышления, формируются новые взгляды, позиции как составляющие понятия «образ жизни». На мой взгляд, становится очевидно, что замкнутая на самой себе философская мысль не способна отразить процесс столь быстрых изменений общественной реальности. Она должна шагнуть в сферу культуры.

Философия культуры (культурфилософия) – раздел философии, исследующий сущность и значение культуры. Термин введен в начале XIX века немецким философом А. Мюллером. Философия культуры отличается как от философии религии, так как процесс культурного творчества человечества в своих ритмах не совпадает с фазами исторической эволюции, так и от социологии культуры, которая рассматривает культуру с точки зрения ее функционирования в данной системе общественных отношений. Вне культуры невозможна жизнь человека и общества и его образ жизни. Каждое новое поколение начинает свою жизнь не только в окружении природы, но и в мире материальных и духовных ценностей, созданных предшествующими поколениями. Способности, знания, человеческие чувства, умения не передаются новому поколению по наследству – они формируются в ходе усвоения уже созданной культуры. Без передачи достижений человеческой культуры от одного поколения к другому история немыслима: ребенок начинает думать и говорить, превращается во взрослого, и, прежде всего, повзрослому мыслящего человека, только приобщаясь к культуре. Культура – не пассивное хранение материальных и духовных ценностей, созданных предшествующими поколениями, а активное творческое их использование человечеством для улучшения своей жизни. Формирование человека происходило под определяющим воздействием

социальных факторов, что неповторимым образом выделяет его из эволюции животного мира. В научном познании существуют различные подходы к проблеме соотношения биологического и социального в индивидуальном развитии человека. Очевидно, что социальная сущность человека отнюдь не отменяет биологических законов, в соответствии с которыми развивается его организм. Вместе с тем, сама наследственная программа *Homo sapiens* социально детерминирована, в ней записаны итоги его историко-эволюционного развития, поэтому полная ее реализация возможна только в условиях социальной среды. Даже такие кардинальные признаки, как прямохождение или речь, не сформируются у ребенка в «асоциальных» условиях, если в силу случайности он попадает в стаю волков или обезьянье стадо («дети Маугли»). Одно поколение человечества застает обычаи и орудия труда предыдущего, затем совершенствует и развивает их в дальнейшем, передавая, в свою очередь, следующим поколениям.

Безусловно, культуру составляет совокупность материальных и духовных ценностей, а также способов их создания, умение использовать их для дальнейшего прогресса человечества, передавать от поколения к поколению. К культуре относится все то, что противостоит натуре, т.е. нетронутой природе, как нечто возделанное и созданное трудом человека.

Проблематика Философии культуры впервые осознается софистами, сформировавшими антиномию природного и нравственного (отождествляемого с культурой). В частности, согласно Гиппию, «...человеческие установления (обычаи, законы и т.д.)...насилуют нас часто вопреки природе...». Киники (Антисфен, Диоген Синопский и др.) развили данное противопоставление до вывода о необходимости возврата к природе, простоте первобытночеловеческого существования, выступив тем самым одними из первых критиков культуры. Киническая критика искусственности и испорченности общественного сознания, воспринятая в ослабленном виде стоицизмом, составляет неотъемлемый элемент той духовной атмосферы, в которой развивалась общественная мысль раннего христианства и его «теология культуры».

В новое время проблематика философии и критики культуры получает особое развитие у таких философов, как Дж. Вико, Ж.-Ж. Руссо, Ф. Шиллера (учение о «наивной» и «сентиментальной» поэзии, как двух фазах в развитии культуры), И.Г.

Гердера (идея индивидуального своеобразия национальных культур и отдельных исторических ступеней культурного развития).

От Ф. Ницше и отчасти от русских славянофилов (А.С.Хомяков, И.В. Киреевский, К.С.Аксаков, Ю.Ф. Самарин; О.М. Новицкий, С.С. Гогоцкий, А.И.Герцен, К.Д. Кавелин) датируется существование философии культуры в узком смысле – как философское осмысление разных стадий эволюции человеческой культуры. «Центр тяжести» сосредоточивается теперь на противопоставлении культуры как органической целостности – цивилизации как проявлению механического и утилитарного отношения к жизни (Г. Зиммель, О. Шпенглер, Л. Клагес, Г. Кайзерлинг, Х. Ортега-и-Гассет, К.Н. Леонтьев, Н.Я. Данилевский, Н.А. Бердяев и др.). У Данилевского и Шпенглера эта идея сочетается с постулатом об абсолютной замкнутости и взаимной непроницаемости различных (национальных или исторических) культур, что сопровождалось отрицанием общечеловеческого знания культуры. Стремление избавиться от релятивизма и скептицизма в осмыслении культуры привело А. Тойнби к возрождению религиозно-философских идей Августина. С.Л. Франк попытался, в свою очередь, представить культуру и цивилизацию в качестве различных, одновременно присутствующих необходимых уровней в развитии культуры.

В начале XX в. появились негативные предсказания О. Шпенглера о «закате Европы», гибели высокой культуры, о постепенном замещении культурных (духовных) ценностей ценностями цивилизации в их грубо материальном воплощении. К середине века культурпессимистические настроения нашли свое выражение в понятиях «массовое общество» и «массовая культура». В целом пессимизм культурологов основывается на том, что общий фон культуры XX в. оказался значительно ниже того уровня, который имел место в XVII - XIX в. – «золотая эпоха» европейской культуры.

В настоящее время, для того чтобы повысить культуру народа, надо обращаться к истории культуры, ко всему культурному наследию человечества, а не пытаться тянуть высокообразованные слои общества вниз – к чему-то упрощенному. На протяжении веков в обществе были, есть и будут люди с разными задатками и интеллектуальными возможностями. Деятель культуры, любой человек, решившийся взять в руки перо, кисть или другие рабочие инструменты, несет ответственность перед обществом, перед человеком. Итак, судьба культуры – в руках человека. На мой взгляд, образ жизни в

философии культуры, решающей некоторые задачи, является ее весьма важным элементом. Таким образом, все говорит о том, что понятие «образ жизни» в рамках философии культуры нуждается в дальнейшей теоретической разработке.

КОНЦЕПЦИЯ АНТРОПНОЙ СООТНЕСЕННОСТИ: ВОЗМОЖНОСТЬ И НЕОБХОДИМОСТЬ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ «РЕАБИЛИТАЦИИ» ЯЗЫЧЕСТВА

Мустафин Наиль Котдусович

канд. философ. наук, доц. каф. философии ТГГПУ

Лучше ознакомившись (благодаря опубликованию) с тем содержательным смыслом, в котором участники первой конференции восприняли, предложенную проф. В.И. Курашовым концепцию, считаю, что предельно корректным выражением сути и смысла этой концепции могло бы служить словосочетание «антропная соотнесенность», где уже на уровне понятий отражена ставшая признанным фактом «тяга» к замене классической (аристотелевской) парадигмы субстанционального подхода к действительности на реляционную (лейбницевскую). В реляционном подходе ведущей, краеугольной категорией становится «отношение», вытесняющее прежнюю центральную категорию «связь», с ее неустранимым стремлением ко всему объективному, онтологизирующей все, попадающее в ее сети зависимости и обусловленности, то есть несвободы. Отношение же невысказуемо, непредставимо вне субъективного начала. Поскольку другого субъекта вне человека на планете нет, этот субъект творит объект (Кант) и переделывает его, преобразует, опять-таки, субъективно, лишь в пределах продуктивной силы воображения (снова Кант, но не только, поскольку квинтэссенцией современной эзотерики также является положение «измени отношение к миру и он изменится для тебя, даже оставаясь прежним»).

На мой взгляд, в восприятии мира сквозь «призму» антропной соотнесенности человечество, вступив на путь развития цивилизованности (особенно в ее западном культурном варианте), заметно потеряло в антропной соотнесенности. Мировоззрения, сменившие миф, утратили не только «человеческий» вкус действительности, но и понимание ее поразительной сложности. Налицо упрощение, энтропия. Религия, философия и наука представляют собой, скорее, безобразно разросшийся «флюс», гипертрофирование и гипостазирование отдельных сторон цельного мифа, цветущего и благоухающего всеми возможными запахами и ароматами как человеческой плоти, так и

чувств, синкретически слитыми в нем. Расщеплением мифа на составляющие (а он содержит в себе и высшую философию – ведание, предельную науку – магию, а также естественное для всего человечества язычество), в той или иной мере занимается и философия, и наука и даже религия, забывая о том, что всякое расчленение живого есть умерщвление. «У целого нет частей, они есть только у трупа» (Гегель). Так лишается жизни философия, превращаясь в схоластику; наука, отказывающаяся от живого, многосмыслового языка; засыхает сама в себе религия, иссушающая полноту человеческого бытия, поднимающая аскезу на вершину святости и близости к Богу, а следование человеческим желаниям и влечениям – отпадением и удалением от него. Достаточно соотнести отношения Господа с Его рабами Божьими и равноправное партнерство по формуле «Ты и я – одной крови» (не исключая особой родственной иерархии старшинства и младшества. В роли последнего – наиболее любимого и выступает человек. Вместе с тем это не исключает его недостаточную приспособленность к жизни в ее самостоятельном, отдельном исполнении. Оттого то старшие, более высоко располагающиеся по иерархической лестнице, т.е. высшие столь часто приходят на помощь и выручку младшему-человеку, превращая его бытие в со-бытие разных сфер и этажей действительности). Сравните я-зычу (язычество), т.е. призываю, созываю, приглашаю к сотрудничеству с мольбой «твари дрожащей» к могущественному Господу. В первом случае, не заметить, не отозваться на призыв совершенно невозможно – ведь младшенький, самый любимый, кличет (тотемизм, повсеместно открываемый в прошлом человечества, тому пример). Во втором, сплошь и рядом Господу не до нас, он занят более важными, нам непостижимыми делами. Еще более странным покажется для науки стремление изменить законы бытия (природы). Здесь уже никакие мольбы в принципе не помогут. Задача самому стать господином через познание этих законов, но опять же всего лишь распорядителем, но не Создателем, Творцом, ибо на создание разумом законов и их приписывание природе наложен в науке запрет, «пугало» в лице Канта, как проводника субъективного идеализма, не могущего иметь ничего общего с подлинно материалистической наукой. Напротив, проситель в мифе никак не является жалким, поскольку от его участия в со-бытии, сотрудничества, совместного дела, зависит очень многое. Магия и есть показатель мощи и могущества человека, снабженного необходимыми знаниями и приглашающего к сотрудничеству

многообразный пантеон существ, сил и стихий.

Итак, содействие, партнерство в язычестве Versus подчинение и порабощение (религия) и насилие (естествоиспытание) по модели взаимодействия двух неравных сил. Из всех мировоззренческих картин мира лишь миф является антропно соотнесенным. Религия, философия и наука стремятся (каждая по своему) «преодолеть» действительность, выйти за «узкие» рамки ее человеческого восприятия (к Абсолюту, трансцендентальному, закономерному). Миф озадачен противоположным – включить через уподобление, «оборачивание» существующее в «очеловеченный» мир и расширить антропоморфность (накинув свою «желающую и чувствующую сеть») на весь Универсум. Человеческий масштаб, человеческие возможности понимания и постижения всего коренятся в магической формуле аналогии (подобное познается подобным). Уподобление в себе и своему окружению – вот могущественный «жезл» узнавания себя в другом или множественности разных Я. Через это уподобление мир становится близким и родным (мы с тобой одной крови). С другой стороны, цельность, органичность, сбалансированность, соотнесенность, а также взаимодополнительность всех сторон мифа, гармоническое единство знаний (веданий), умений и чувствований, где ни одна из них не выпирает и не приобретает самодовлеющего характера Versus односторонности, преувеличенности, тяги к «запредельности» других мировоззрений. Миф, как самая реальная вещь (А.Лосев) Versus абстракции и симулякра. Столь же могущественным и необоримым выступает миф и для самого человека. Будучи естеством, натурой человека, он не требует ни воспитания с формированием, ни «прививания с культивацией» как иные мировоззрения. Напротив, с мифом уже давно и безуспешно борются и искореняют. Проявившись в раннем детстве, он и самом зрелом возрасте продолжает пребывать подлинной реальностью, всяческое умаление и ущемление которого неизбежно приводит к очередному мифотворчеству. Миф сменяется лишь мифом, побеждая всех и вся, «перемалывая» для подавляющегося большинства «пышные караваны и баранки» религии и науки в грубовато-простоватую сермягу «живицы».

Силовая (энергетическая) суть в человеке это воля, но никак не разум, бессилие которого окончательно утвердил XX век. Ни одно разумное преобразование ни общества, ни какой бы то ни было отдельной его сферы, не завершилось ничем путным, подтвердив утопичность разума, малосочетаемого с действительностью. Разум, как сущность

человеческого вида, окончательно утратил свои руководящие функции и погрузил человечество в пучину иррационального и мистического ожидания конца света, одновременно с утратой самой веры в возможности разума навести хоть какой-нибудь порядок (постмодерн).

В то же время, миф и мифотворчество вернулись на авансцену мировой истории во всей своей мощи и красе, усилившись разнообразными методиками их сознательного использования. Ныне миф, по большому счету, в реабилитации не нуждается. Зато нуждается, и еще как, язычество, до сих пор являющееся персоной нон-грата и считающееся угрозой в достижении подлинной духовности современным цивилизованным человеком. Происходит это из-за того, что язычество воспринимается как религия, более того, как религия неправильная, примитивная и вредоносная. Истина же состоит в том, что язычество, по самой своей сути, не является религией вообще. Что же такое язычество, как неотъемлемая сторона мифического восприятия действительности (вспомним силу и неодолимость любого суеверия, предрассудка и безотчетной установки).

На мой взгляд, язычество есть глубочайшая убежденность (иррационального толка) в том, что со всем существующим можно и нужно договариваться. Язычество есть умение договариваться, сотрудничать и совместно обустривать жизнь. Это взгляд на все сквозь призму живого, чувствующего и сочувствующего (сострадающего). Здесь отсчет идет от рожденного, порожденного и не интересен «умерший» т.е. безразличный, безучастный, скрытно-затаившийся. Наоборот, пробудить его ото сна, вернуть эмоциональность, т.е. жизнь можно лишь с помощью жизни – живым «волшебным» словом (какой контраст с позицией науки, идущей от неорганического, в стремлении понять, постигнуть органическое). Мольбы, посулы, клятвенные заверения, шантаж, угрозы и т.п. – все средства хороши для пробуждения к жизни (сравните с академичностью, отстраненностью носителя научного знания и покорностью, смиренностью верующего). Неисчерпаемый арсенал человеческого взаимного влияния друг на друга переносится на весь мир и становится матрицей, рецептом поведения, стремлением задействовать максимально количество участников. Многобожие, исповедуемое им, не усиливает, как ожидалось бы, а ослабляет религиозное всемогущество, распределяя его по профессиям или стихиям. Вездесущий, Всемогущий, Всезнающий, Всеблагий и т.д. – все эти

признаки подлинного Бога в язычестве невозможны, а разделены, «размазаны» между пантеоном, сонмом богов, тем самым уничтожая их сверхъестественность.

Лишь монотеистические религии способны создавать именно религиозную картину мира. Язычество же, целиком и полностью, остается в рамках, границах мифа, а тем самым демонстрирует ту же непобедимость и неустрашимость из человеческой жизни, являясь его (мифа) квинтэссенцией. Ренессанс мифа, в целом, ведет к ренессансу язычества – одного без другого не бывает. Да и разве может помешать в нашей нынешней жизни это безграничное искусство договариваться, созывать и порождать. Но наши интеллектуалы по-прежнему крайне подозрительны в отношении язычества. А напрасно!

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ НЕСОРАЗМЕРНОСТЬ КАК ФАКТОР ВЫХОДА К ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ

Нуруллин Рафаиль Асгатович

*д.ф.н., профессор кафедры философии КГТУ (КХТИ),
E-mail: nurulla958@mail.ru*

Говоря об антропологической соразмерности мы имеем в виду некоторое представление о гармонии (относительно непротиворечивое сосуществование) бытия человека со своим окружением.

Окружающий мир метафизически можно разграничить на несколько уровней бытия – возможного, действительного и реального, которые существуют пронизывая и обуславливая друг друга. С позиции виртуалистики рассуждения о реальности связаны с существованием «горизонтальных» отношений на любом из «вертикальных» уровней бытия. Поэтому можно говорить о реальности как об отношениях причинности, допустим, на уровне действительного бытия – это отношения –идея–идея (сущность–сущность, закон–закон), или, например, на уровне экзистенциального бытия человека – феномен–феномен (мысль–мысль, образ–образ), или – на уровне собственно реального бытия вещей – вещь–вещь (явление–явление, процесс–процесс).

В дальнейших наших рассуждениях о реальности будем вести лишь с позиции мира вещей. Поэтому реальное существование – это бытие причинно-обусловленных вещей, так как вещь трактуется как то, что имеет в качестве причины другую вещь. Мир вещей многовариантен и здесь господствует вероятность. Но все же мир вещей не есть абсолютный хаос случайностей, а есть столкновение множества необходимых законов природы, реализующихся в нескончаемой борьбе случайностей, которые на уровне общества можно соотнести с борьбой различных интересов и целей. Вообще, хаос можно соотнести с несинхронизированным (несфазированным) существованием множества необходимостей.

Диалектически подвижному реальному бытию вещей в качестве основания противопоставляется неизменное умопостигаемое действительное бытие, поэтому действительность есть идеальное бытие, которое отражается в человеческом сознании в

форме субъективных феноменов, идеальных образов, теорий и моделей. Действительность отражает необходимым образом многовариантность реальных процессов. Здесь под действительностью понимается ее онтологический статус, то есть ее объективное существование, независимое от нашего сознания (уровня познания). Если в мире вещей господствует случайность, то в мире идей (в действительности) – необходимость. Но действительность не есть предельный уровень бытия, и фундируется бытием возможного. Априорно бытие возможного есть Все. Как реальность пронизывает все уровни бытия, так и возможное пронизывает как действительность, так и реальность. По этой причине бытие возможного подразделяют на формальную возможность и реальную. Если формальная возможность существует безусловно (это законы природы, логики), то реальная возможность требует наличия определенных условий и всегда находится в будущем [4, С.143–144].

Наша задача в данной статье не является исследование метафизических оснований существования действительной реальности, которые исследованы в нашей монографии: «Метафизика виртуальности» (2009) [2]. Нам необходимо выяснить возможность гармоничного сосуществования феноменального мира человека с феноменами (объективными законами) бытия внешнего мира. Феноменальное бытие можно понимать в двух смыслах. С одной стороны, его можно понимать как существование универсалий в божественном (или в космическом) разуме до вещей, например, как ее понимали Платон, Г.Гегель, с другой – как внутренний мир человека (Э.Гуссерль, С.Кьеркегор, Ж.-П.Сартр). Возможно ли синтетическое примирение двух разновидностей феноменологий?

Теперь с метафизических представлений о мире обратим свое внимание на уровни и способы отражения этого мира в мышлении человека. О мышлении человека можно говорить в четырех аспектах, которые он осваивает последовательно с самого рождения. Причем первый сходится с четвертым, но на качественно другом уровне синтеза.

Первым является интуитивное мышление. Природа интуиции составляет одну из вечных проблем философии. Интуиция для человека – это способ получения новой информации без доказательства. Интуиция связана с функционированием бессознательного, что делает этот феномен трудно исследуемым, так как здесь подобное приходится изучать подобным, что в принципе (по определению) не может дать исчерпывающего знания о целом. Любое новое знание имеет интуитивную природу и

связано с деятельностью бессознательного человека. При исследовании бессознательного человеку приходится познавать то, чем человек исследует и открывает новое, что на системном уровне, как уже упоминалось, не может дать удовлетворительного результата. Другими словами, что бы не познавалось, человек всегда оказывается перед до конца непознаваемой сущностью – «вещью в себе», причем как по отношению к себе, так и по отношению к внешнему миру. Откуда приходят к человеку новые решения в виде озарений однозначно неизвестно. Но отсутствие однозначного решения не говорит об отсутствии различных альтернатив.

Во взглядах на интуицию можно выделить два предельных варианта: первый базируется на признании активного начала в самом человеке, а второй – на признании верховенства мира в целом. В первом случае причины интуиции ищутся в нижних этажах организации материи, например, на уровне клеточной памяти. Во втором случае, человек есть лишь интерфейс, переводящий (интерпретирующий) интуитивно полученные мысли и идеи (законы мира) космоса на язык человеческой культуры, в пределах которой он осуществляет свое бытие. Первые склонны рассматривать интуицию результатом внутреннего опыта человеческой души, а вторые – результатом деятельности космической души, мирового разума, Бога (неважно как называть). Но чаще встречаются синтетические решения с определенными предпочтениями самих философов. Так думается, возникли «теория воспоминания» Платона, мысль о «врожденных идеях» Декарта и развитие понятий в человеческом разуме в процессе самодвижения Абсолютного Духа к самому себе Гегеля. Здесь можно констатировать множество других философских систем, начиная с учений мудрецов древнего Востока до А.Шопенгауэра и Ф.Ницше.

В целом можно сказать, что с помощью интуиции человек познает бытие возможного. По ранее изложенному взгляду, на структуру устройства бытия о возможном существовании можно говорить на двух уровнях бытия. С одной стороны, человек, с помощью интуиции верхних уровней бытия (законов космоса, природы, Бога), оказывается способным выходить к познанию формальной (безусловной) возможности, а с другой – с помощью интуиции своего бессознательного способен укрепиться в вере в реализацию своих желаний и целей, то есть, – выходить к интуиции реальной возможности. Если к первому типу можно отнести интеллектуальную интуицию, которая

формируется в системе общества на фоне определенного развития культуры, то ко второй – бытовую, которой могут обладать и животные (например, предчувствие животными или некоторыми особо чувствительными людьми катастроф, стихийных бедствий).

Все люди рождаются с бытовой интуицией, но со временем эта способность у большинства людей атрофируется. В предсказуемом организованном мире людей интуиция как бы теряет свою значимость. Другими словами, врожденная интуиция подавляется цивилизацией. Цивилизация в процессе своего развития направлена с сторону все увеличивающейся значимости рассудочной деятельности. Возрастание этой значимости связанна со стремлением человека выйти из зависимости стихий природы и, упорядочивая (организуя) мир вокруг себя, минимизировать случайность.

Вторым способом познания, на наш взгляд, является мышление в чувственных образах и способность человека соединять (комбинировать до синтеза) в восприятии целостные образы из информации, полученной множеством своих ощущений. Процесс превращения множества ощущений в целостное восприятие, по Канту, связан с интуицией (с априорными формами созерцания пространства и времени). Здесь под ощущениями понимается не только информация, полученная из непосредственного контакта субъекта с исследуемым объектом. Субъект включает в себя как продолжение своих ощущений и инструменты, с помощью которых он исследует мир вещей.

Создание образа может являться конечным результатом лишь на уровне эстетического восприятия мира. Но человек не останавливается и не удовлетворяется лишь эстетическим восприятием мира. Если этого было бы достаточно, то наука была бы излишней. Связано это с тем, что восприятие носит субъективный характер. В искусстве субъективный образ художника может сильно отличаться от образа, который он вызывает у воспринимающего, а потому может не достигать эстетического единения мыслей творца (которого может оказаться, уже и нет в настоящем) с потребителем. Здесь нет однозначного и объективного отражения. Конечно, возможность однозначного восприятия образа художника в головах множества людей может возникнуть, но в рамках господствующих ценностей эстетического восприятия той или иной культуры. Объективность (в смысле, общезначимости) в искусстве основана на сходстве ощущений. В науке и в искусстве человек посредством создания экспериментальных установок, приборов постоянно расширяет диапазон своих восприятий.

Если создание образов является целью искусства, то для научного познания результат восприятия (приводящего к возникновению с помощью интуиции целостного образа из ощущений, наблюдений, измерений) есть лишь исходный материал для рассудка. В науке одним из критериев истинности знаний является логическая непротиворечивость. Таким образом, выход на следующий уровень отражения действительности человеком осуществляется рассудком. Рассудок необходим для понимания действительных (необходимых) законов бытия. Понимание есть способность человека соединять непротиворечивым образом новое с тем, что человек уже знает. Понимание, таким образом, есть способ установления преемственности нового знания-для-себя со старым и носит субъективный характер. Для перехода от понимания (знания-для-себя) к знанию (знанию-для-других) необходим рассудок.

Рассудок позволяет человеку из субъективного восприятия мира переходить на создание общезначимых моделей, которые непротиворечивым способом отражают вероятностные отношения реальных вещей. Здесь человек также не одинок со своими скромными (био)логическими возможностями перед непознанным миром «вещей в себе», и через различные вычислительные машины оказался способным познавать, а в последствии контролировать и управлять такими объектами, которые ему не даны непосредственно в восприятии. Познание многих явлений без вычислительных информационных систем были бы просто невычислимы, так как это потребовало бы от человека рутинной работы, которой хватило бы ему на несколько жизней. К таким объектам, например, можно отнести генетические исследования в биологии, объекты микро/макро мира, создание моделей глобальной эволюции человечества (различные модели экономики, геологии, экологии, космологии и мн. др.). Таким образом, с развитием цивилизации у человека появился мощный инструмент, усиливающий непротиворечивое (правильное) мышление.

Но рассудок не является высшим уровнем человеческого мышления, так как истинность логических умозаключений всегда оказывается не выше исходных, лишь достаточно обоснованных и часто априорных суждений [1,С.157]. Рассудок требует стимула, вызывающего в человеке волю к познавательной деятельности. Эта воля возникает тогда, когда человек оказывается перед неопределенностью. Эти стремления через идеи (космоса, души и Бога) дает разум. Разум можно определить как способность

человека мыслить в противоречивых понятиях, образах. И.Кант определял разум как знание человека о своем незнании. Разум есть проявление неудовлетворенности человеком своими познавательными способностями и связан с осознанием своей ограниченности. Это, своего рода, «общечеловеческий психологический комплекс», позволяющий осознать человеку свою как физическую, так и духовную ограниченность в данный исторический момент времени. Это создает экзистенциальный дискомфорт души, вгоняющий человека в депрессию или толкающий его к активному поиску непротиворечивых решений на каждом этапе своего исторического развития. Разум как высший уровень мышления вновь подводит человека к интуиции, но уже к интеллектуальной.

Само возникновение цивилизации есть использование идей культуры для организации жизни людей в реальном мире. Человек стремится минимизировать хаос и пытается организовать мир вокруг себя по себе. Но степень организации всегда рано или поздно входит в противоречие с изменяющимися условиями человеческого бытия. Рассудок человеку необходим для организации контроля и управления, который рано или поздно вновь приводит к новой дезорганизации к новым неконтролируемым ситуациям. Общество саморазвивается все время, ставя человека перед новыми проблемами. Эти проблемы носят конкретный характер, но вызваны они целостными изменениями общества, а потому человек оказывается в состоянии постоянного отчуждения. Человек как часть целого как бы все время вынужден задним числом отслеживать актуальные события и устанавливать преемственность с прошлым.

Общество есть результат сознательной деятельности множества людей, но в то же время конкретный человек отчужден от общества. Индивид не в состоянии повлиять на целое и что-либо изменить в обществе в интервалах меры, в пределах которой количественно развивается та или иная форма общественного устройства. Лишь в точках бифуркации, когда случайность начинает преобладать над изжившей себя формой необходимости, у индивида возникает возможность стать личностью, способной определить новую необходимость. Но такие стихийные ситуации в современных условиях развития цивилизации становятся глобально опасными и угрожают существованию всего человечества.

Человек возникает как организующий принцип природы, и цивилизация есть

результат этого упорядочивающего отношения человека с природой. Цивилизация возникает и развивается как материализация идей культуры, а культура в свою очередь есть производство смыслов, которые могут стать в определенные исторические периоды развития общества ценностями (то есть актуально разворачиваться) или обесцениваться (сворачиваться в сингулярность). Культуру, понимаемую как производство смыслов, метафорически можно соотнести с дисплеем компьютера, на котором расположено множество символов, способных как раскрыться, так и свернуться в сингулярность. Если культура возникает как ограничение (например, мораль есть ограничение естественной свободы) на природные позывы человека, то цивилизация в основе расширяет гедонические потребности человека, и в этом смысле, имеет разрешительный характер. Тот, кто ближе к цивилизации, обладает большими возможностями в реализации своих потребностей и желаний. Отсюда, развитие цивилизации сопровождается падением высокой (элитарной) составляющей культуры, породившей эту цивилизацию и утверждением массовой культуры. Элитарная культура конечно никуда не девается и она доступна всех желающим приобщиться к ней, но в массовом сознании господствует антикультура. Массовая (легко продаваемая) культура есть своеобразный показатель соответствия уровня цивилизации с духовными предпочтениями масс. Здесь оказывается, что уровень цивилизации обратно пропорционален уровню культуры. Цивилизация как бы сама себе готовит почву для собственного уничтожения. Что делать в этой ситуации и есть ли выход из культурного кризиса, ведущего в конечном результате к войне и гибели всего человечества?

Становление животного в человека связано с переходом стада в общину. Стадо переходит в общину с возникновением культуры, которая выражена в табу на некоторые действия, угрожающие существованию вида. Табу имеют законодательный характер лишь внутри рода, и не распространяется за его пределы. За пределами общины действует принцип «все разрешено». Сегодня мы наблюдаем подобную картину, отличия лишь в масштабах происходящего. Вместо рода имеем человечество, которое опутано различными общественными законами, которые составляют собой разрешение через систему запретов. Если раньше нравственные запреты внутри общины можно было соблюдать, нарушая их за пределами общины, то сегодня в рамках «острова Земля» эти животные позывы географически негде реализовывать. Но история нам дает шанс и

думается он лежит в создании искусственного виртуального бытия. Именно там можно высвободить все те желания, которые находятся под запретом или в лучшем случае для их исполнения требует выполнения множества культурных условностей. В рамках данной статьи у нас нет возможности полно изложить исследования по этому вопросу. Более подробна они изложены в множестве наших статей, например в [3, С.114–128].

Итак, человек в попытке приобрести независимость от капризов природы организует мир вокруг себя и тем самым создает цивилизацию. Организация мира вокруг человека связана с самоорганизацией его мыслей, что резко приводит к развитию рассудочной деятельности. Но изолированный человек ограничен и не в состоянии контролировать и управлять всеми процессами вокруг себя. Это становится возможным через структуры цивилизации, которая сегодня привела к практической необходимости вычислительных систем во всех институтах общества. Здесь уже цивилизация оказывается под контролем не человека, а под властью искусственных информационных систем управления. Но в этой ситуации человек оказывается противопоставленным не к природе, а к цивилизации, а цивилизация в свою очередь к природе. Природа все больше вытесняется из планеты. Но природа не есть замкнутая в пределах планеты система, а является подсистемой сложного космоса, который тоже думается обладает своими «погодными» циклами. Таким образом, если цивилизацию не гармонизировать с природой, то ни о какой соразмерности человека с его биологией речи идти не может. Природа человека может быть соразмерна лишь с природой, при соразмерности его разума с цивилизацией. Человек просто не удовлетворится примитивным природным бытием. Здесь диогеновско-руссоевский выход из создавшегося положения не подходит. Проблемы гармонизации цивилизации с природой думается на сегодня лежат в неравномерности социально-экономического развития человечества. Сегодня в взаимозависимом мире нельзя построить «рай» в отдельно взятом регионе планеты. Именно попытка построить частное счастье отдельного человека, группы людей, государства, которые в принципе не могут достигать планетарной целостности и есть причина, приводящая к возникновению напряжения на Земле.

Здесь, думается, огромная роль должна принадлежать разуму человека, а именно сопричастности каждого индивида к судьбе всего человечества и всей планеты. Именно разум позволит выйти человеку к интеллектуальной интуиции, путем осознания

разрушительности любой абсолютизации части целого. Человек должен осознать, что человечество есть целостная система и не может развиваться по частям. Не может одна часть целостности радоваться жизни, а другая в это же время страдать. Это состояние более напоминает больную систему. Но мало декларировать необходимость разума. Это и так все видят. Как синхронизировать все прогрессивные силы в мире? Как поставить людей в необходимые условия, чтобы они поступали по разуму?

Итак, мышление человека эволюционирует, начиная с бытовой интуиции к чувственно-образному далее через рассудок развивается до разума с выходом к интеллектуальной интуиции. Общий вектор такой деятельности можно охарактеризовать как движение от осознания порядка в мире к новому уровню беспорядка. Человек сегодня находится в отношениях с природой через цивилизацию, которая призвана защитить его от природных стихий. Но сегодня цивилизация сама провоцирует природу на катаклизмы (экологические проблемы). Да и сама техногенная цивилизация таит в себе немало глобальных проблем. Индивид оказывается в состоянии отчуждения как от природы, так и от цивилизации. Его биология не соответствует уровню цивилизации. В этой ситуации встает вопрос: «Способен ли человек взять под свой контроль целостность человечества?». Другими словами, может ли часть контролировать целое? Здесь для замкнутых систем решения нет. Конечно, планета есть лишь относительно замкнутая система, которая развивается в качестве подсистемы систем еще больших масштабов. Эти масштабы связаны не только с пространственными размерами вложенных друг в друга систем, а связаны так же и временными изменениями, которые разительно отличаются при переходе от одной системы к другой. Многие свойства подсистем составляют синтез качеств своих частей, системы в целом и качеств, возникающих лишь при наличии надсистемы. Так, например, сознание как целостное свойство человека не возникает вне общества. Но чтобы подготовить человека к возникновению сознания ему пришлось пройти долгий путь биологической эволюции. Человек должен был доказать свое право на существование в упорной конкуренции с другими видами. В этой борьбе должен был научиться брать на себя ответственность за свое существование в мире. Эта способность напрямую связана со становлением личности, которую мы понимаем как активную деятельность человека в социуме по переводу своей индивидуальности на социально-значимый уровень. Ответственность есть способность человека рассматривать

себя в качестве причины складывающихся вокруг него обстоятельств. Так должно произойти и с человечеством. Человек должно научиться отвечать за все человечество. Но как этому научить человека, если он учится через свои ошибки, которые во взаимосвязанном мире приобретают характер глобальных? Как в этой ситуации преодолеть отчуждение человека от цивилизацией?

Думается ответ лежит в гармонизации мышления человека с чем-то противоположным, которое необходимо выделить из современной цивилизации. Современное общество называют информационным. В основе информационных систем лежит вычислительная машина. В качестве элемента любого компьютера можно рассматривать триггер, который может находиться в одном из двух возможных устойчивых состояний – нуля или единицы. Этим мы хотим показать, что дуальность состояний вычислительных систем закладывается в машину изначально, но результаты любого вычисления не приемлют противоречий, так как алгоритм работы машины построен на непротиворечивой формальной логике. Машина в принципе не может «мыслить» в противоречиях.

Человек, в отличие от машинного «мышления» способен выходить к разуму, а следовательно к мышлению в противоречиях. В этой ситуации напрашивается синтез дополнительных друг к другу противоположностей: с одной стороны, мышления человека, который решая одни проблемы приходит к еще более масштабным проблемам, а с другой – с машинным интеллектом, который не знает противоречий.

Литература

1. Курашов, В.И. Начала философии науки / В.И.Курашов. – Казань: Изд-во КГУ, 2004. – 516 с.
2. Нуруллин, Р.А. Метафизика виртуальности: монография /Р.А.Нуруллин. – Казань: Изд-во КГТУ, 2009. – 544 с.
3. Нуруллин, Р.А. Виртуальная нравственная свобода как условие реальной глобальной организации человечества / Р.А.Нуруллин // В сб. ст. Вызовы современности и философия: Мат-лы «Круглого стола», Дню философии ЮНЕСКО (16 ноября 2006 г.). Кыргызско-Российский Славянский университет / Под общ. ред. И.И.Ивановой. – Бишкек, 2006. – 306 с.

4. Философия: энциклопедический словарь / под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – 1072 с.

«ШИЗОИДНОЕ ГОСУДАРСТВО» КАК СОЦИОПОЛИТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО СУЩЕСТВОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Овчинников Александр Викторович

к. ист. н, доцент каф. гуманитарных дисциплин КГТУ(КХТИ)

Выражаясь языком синергетики, человек всегда являлся и является частью какой-либо системы – семьи, общества, государства, рабочего коллектива и т.д. В древние времена личность «растворялась» в этих системах. Например, первобытный человек в своём сознании не проводил границы между интересами общины и своими собственными. Со временем над общиной возникла политическая надстройка – государство. В странах Востока, да и в России, государство взаимодействовало не с отдельным человеком, а с общиной, мобилизуя последнюю на строительство, уплату налогов, войну и т.д.

Неизменяющаяся тысячелетиями социальная база государства обусловила устойчивость его деспотических черт. Подобные «островки» традиционного общества ещё имеют место быть в современном «постиндустриальном океане». Доиндустриальные общества в силу неумолимой вестернизации вынуждены «облачаться в демократические одежды».

В конституциях и других законодательных актах стран «третьего мира» присутствуют упоминания о свободе личности и совести, разделении властей и т.д. В большинстве случаев эти тексты имеют мало общего с реальностью и функционируют в условиях тоталитарных и авторитарных государств. Истинная власть принадлежит одному человеку или клану, оппозиционные партии часто носят марионеточный характер, настоящие оппозиционеры подвергаются преследованиям. Коренная причина подобного положения дел заключается в архаичной ментальности и образе жизни большинства населения. Перед исследователем открывается интереснейшая конструкция «приспособления» традиционного общества к постиндустриальным нормам жизни.

По мнению отдельных психиатров, столкновение в сознании идеалов различных образов жизни приводит к всплеску заболеваний шизофренией. Человек, в нашем случае гражданин, вынужден жить в двух параллельных мирах: официально-демократическом и

реальном, где действуют законы «обычного права» (именно рецидивы архаичной ментальности положены в основу социальной теории шизофрении).

Политические надстройки, представляющие с точки зрения логики иррациональные системы, можно назвать «шизоидными государствами». Самый яркий пример «шизоидного государства» из сравнительно недалёкого прошлого – СССР 1930-х гг. «Сталинская конституция» на то время являлась одной из самых демократичных в мире, настоящее же положение дел, как известно, было совершенно иным. Таким образом, законодательные акты «шизоидных государств» представляют собой оторванные от реальности замкнутые знаковые системы. Строение подобных текстов основано на ассоциациях и созвучиях, что напоминает бред больного шизофренией.

В отечественной философии имеется удачный, на наш взгляд, опыт рассмотрения произведений культуры XX века с позиций шизофренического дискурса. Законодательные акты (прежде всего, конституции) «шизоидных государств» могут стать объектом схожего анализа. В данной плоскости рассмотрения становятся легко объяснимыми такие феномены как сложность официального юридического языка, наличие прекрасно разработанного законодательства, которое, фактически, не применяется, манипулирование законами и т.д.

Другой особенностью «шизоидного государства» является специфическое взаимодействие официально независимых друг от друга ветвей власти. Исполнительная власть обычно контролирует законодательную и оказывает давление на власть судебную. Гегемония исполнительной власти над законодательной обеспечивается нюансами избирательного процесса, когда чиновники сами становятся депутатами или поддерживают общественную силу, которая благодаря административному ресурсу легко обеспечивает себе большинство в парламенте, превращая последний в декоративную структуру. Подобный синкретизм объясняется традиционным мышлением «электората», для которого «ВЛАСТЬ» одна и, часто, носит сакральный характер.

В качестве примера шизоидных государственных образований можно привести национальные республики на территории РФ. В основу историко-идеологической легитимизации правящих режимов обычно кладётся сверхценная (бредовая) идея о возрождении когда то потерянной тем или иным народом государственности. ««Как правило, психическое заболевание может стать хроническим и злокачественным, только

если оно начинает моделироваться по... преобладающему этническому психозу», и так как «этническая личность современного человека, по существу, шизоидная», то прогноз шизофрении будет особенно мрачным в обществах, которые сами могут быть квалифицированы как шизофренические. Эти общества, по G. Devereux, ожидает такая же мрачная коллективная участь, как и индивидуумов, пораженных этническим психозом». Население, большинство которого выросло в традиционной «шизоидной» среде, с удивительной точностью выстраивает типично феодальные государственные структуры. Обратимся к «современным» российским северокавказским республикам – в местные «парламенты» и «правительства» можно отправлять этнографические экспедиции, состоящие из учёных, занимающихся проблемами истории ранних форм государственности и изучающих менталитет средневекового населения.

Такая же картина наблюдается и в Республике Татарстан (РТ). Назначения президентом РТ «глав» районов (иногда работающих в своих должностях десятки лет) напоминают феодальные пожалования эпохи средневековья. «Главы» до недавнего времени почти «поголовно» заседали в парламенте, т.е. «писали законы самим себе». Например, «глава» N-ского района в 1998 г. был назначен «главой администрации N-ского района РТ» и, занимая эту должность, одновременно в 2000-2004 гг. являлся «депутатом Государственного Совета РТ». В настоящее время, оставаясь главой администрации, он – «глава муниципального образования «N-ский муниципальный район»» и, одновременно, «председатель N-ского районного совета народных депутатов».

Социальной базой «шизоидного государства» является, в основном, сельское население или горожане в первом-втором поколениях, с традиционным восприятием окружающего мира и «слабой» по отношению к коллективу личностью. Архаическая ментальность вряд ли сможет выдержать усиливающуюся вестернизацию и в дальнейшем, со сменой поколений, «коллективную личность» заменит «разумный эгоист», что, объективно, будет способствовать разрушению основ «шизоидных государств».

Вместе с тем, российское общество относится к типу «догоняющих» и, поэтому, в его структуре можно выделить несколько «ментальных» групп. Одной из них является интеллигенция. Благодаря образованию и высокому интеллекту самоидентификация личности здесь гораздо чётче, чем у представителей «неинтеллектуального труда».

Этот факт приводит к парадоксальной ситуации. Интеллигент, «человек постиндустриального общества», оказывается в «клетке» традиционного «шизоидного государства», т.е. сталкиваясь с государством, он совершает своеобразное «путешествие на машине времени». Сам алгоритм взаимодействия «постиндустриального человека» с «шизоидным государством» может выглядеть следующим образом:

- возведение между собой и государством «психологической стены», «уход» в частную жизнь;
- стремление изменить государственную систему, активная политическая деятельность, которая, как правило, пресекается «шизоидным государством» (см. историю современных российских правых демократических партий и движений);
- «интеллектуализация», приводящая к заключению о том, что «шизоидное государство» можно использовать в личных целях (например, поддержания благосостояния своей семьи). В этом случае человек может занимать государственную должность и соблюдать принятые «правила игры», одновременно внутренне переживая несовершенство системы. Этот вариант взаимодействия «постиндустриального человека» и «шизоидного государства» наиболее опасен, т.к. приводит к «раздвоению» личности, вынужденной жить в системах координат двух разных миров.

В заключение следует отметить, что поднятая проблема «шизоидного государства» является перспективной для дальнейшего исследования, т.к. предоставляет возможность создания «стройной» социально-философской теории, объясняющей особенности развития России в прошлом, настоящем и, возможно, в будущем.

Литература

1. Гаррабе Ж. История шизофрении [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.psychiatry.ru/book_show.php?booknumber=7&article_id=73, свободный. – Проверено 10.03.2010
2. Дмитриева, Т.Б. Этнокультуральная психиатрия / Т.Б. Дмитриева, Б.С. Положий. – М.: «Медицина», 2003. – 448 с.

3. Овчинников А.В. N-ский район Татарстана: долгая, долгая, долгая осень средневековья (к вопросу об архаичных элементах в институциональном поле науки) / N-ckiy district of Tatarstan: long autumn of the Middle Ages (to the problem of archaic elements in institutional field of science) / А.В. Овчинников. – Казань, 2009. – 60 с.
4. Руднев В.П. Шизофрения в культуре XX века / В.П. Руднев // Философия языка и семиотика безумия: Избранные работы. – М.: «Территория будущего», 2007. – С. 504–510.

АНТРОПОКОСМОСИТУАЦИОНИКА

Разногорский Ян Янович

*Казанский государственный аграрный университет.
профессор, кафедра философии и права*

Основу концепции антропологической космоситуационики составляет СИТУАЦИОНИКА или феноменологическое теория ситуаций, исследующая многообразие взаимодействующих событий, процессов, вещей неживого и живого слоя бытия на эмпирическом, теоретическом и метатеоретическом уровнях научного познания. Бытие множественно на феноменальном уровне существования и едино на сущностном.

Бытие человека множественно на геопланетарном уровне и неопределенно на космологическом. Антропный принцип в космологии, в слабом и ли сильном представлении подводит к сингулярной метаситуации: становлению трехмерного мира и появлению в нем жизни, а на его основе и человека разумного. В основании этого грандиозного космологического развертывания, ведущего к усложнению и актуализации к жизни на земле, лежит бифуркационная неопределенность, которая по разному описывается в современных космологических теориях. Однако как теория Большого Взрыва, так и инфляционная модель описывают состояние суперэнергетического мира, в котором появление жизни не возможно. Начало становление мира и разумная жизнь на земле разделены во времени на миллиарды лет, а познания земной жизни и близлежащего космического пространства уходят в неопределенное прошлое.

Концепций, связывающей космофакторы, земную локализацию жизни и человеческую разумность, является антропокосмогеоситуационника, которую сокращено обозначим как АКГС.

Философская картина АКГС определяет онтологическое основание как космического вакуума, так и геопланитарную реальность и человека, эволюционирующего и создающего собственную культуру существования.

Синтез в концепции АКГС антологических начал: космического, планетарно-виталяного и антропного позволяет выделить онтологические модели существования

необходимых условий существования жизни в пространстве и времени, основанных как на конечной реальности природных объектов, так и на метаконечной реальности. Пространственные структуры живого актуализированы в настоящем на основе геовитальных структур, образующих земной Топос и Хронос жизни.

Непосредственно формирующий антропные витаструктуры Топос жизни может быть представлен в многообразных формах конечного мира Земли как эмпирической данности для наук, изучающих реальный мир и реального человека. Однако Топос и Хронос жизни может быть вынесен за границы уже исследованных пространственных и темпоральных структур живого и многообразия современной космологии и рассмотрен в онтологической модели Большого Взрыва. Известный антропный принцип в космологии допускает различные мировоззренческие интерпретации.

В качестве гипотезы рассмотрим идею существования метажиизни. Что было в космо-топосе до Большого Взрыва? Существовал только вакуум или вакуум, наполненный многообразным жизненным топосом? Если существовала жизнь и ее носители, то как все сущее выдержало супердействие Большого Взрыва? Что осталось в космо-топосе от прежних ферм метажиизни, является ли взрыв программируемым или случайным? Как приспособились прежде формы жизни к новым энергетическим условиям? Что представляют современные формы жизни: как приспособления прошлых форм или становление новых?

Гипотеза существования метажиизни имеет косвенное подтверждение в том, что существовали космические неоднородности, приведшие к формированию галактик и планетно-звездных систем, а также в том, что современная форма жизни выходит за границы – это не только объектно-космические структуры, потенциальные носители живого, но и информационные метаструктуры, активно актуализирующие предложение жизни в новых экстремальных энергетических условиях.

Онтология, основывающаяся на принципе существования метажиизни, совершает переход от принципа существования жизни в конечных структурах к ее метаконечному универсальному инварианту метабытия.

ЧЕЛОВЕК ОРАЗМЕРНОСТЬ МИФА

Румянцева Марина Георгиевна

к.ф.н., доцент кафедры философии КГТУ (КАИ)

E-mail: rum@kazancity.net

Феномен мифа всегда интересен. Спутник человека на протяжении всей его истории не может не быть сопроден человеком. Вопрос – в чем? Он не может не изменяться вместе с человеком. Вопрос – как?

Явление мифа настолько масштабно, что его можно рассматривать под разным углом зрения. Рассматривая миф как определенную форму мировоззренческого самоопределения человека в мире, естественно говорить о создании в нем образа мира, созвучного человеку, мира, в котором человеку комфортно, который он может понять, в котором он может реализовать себя.

Чтобы понять, нужно принять мир по аналогии с собой, себя по аналогии с миром, сделать мир антропоморфным. В мифе как первой форме духовного освоения мира средством приближения, антропоморфизации мира становится синкретизм, благодаря которому сознание и бытие, человек и мир, знак и значение, субъектное и объектное, слово и дело слиты воедино.

В синкретическом снятии противоречий проявляет себя не столько факт недостатка знаний о мире (а какие знания необходимы, чтобы определить свое место в нем?), сколько факт интуитивного схватывания сложности, неоднозначности места человека в мире, двойственности его положения, и в то же время гармоничной вплетенности человека в мир. Соответственно, миф становится не уходом от реальности, а, напротив, созданием реальности.

Миф - точка, в которой останавливается время, нет прошлого и будущего, нет истории, и эта остановка означает прорыв в трансцендентное и рождение человека. Мифологический человек оказывается приобщенным к большему, чем сознание отдельного человека, сознание группы, он приобщается ко всеобщему, к вечному, вневременному естественным образом, не противопоставляя и не ощущая различия

индивидуального и коллективного сознания.

При этом языком мифа творится духовное измерение культуры. Этот язык символичен не только как любой язык. Символ здесь становится основой и тканью жизни и мышления. Не случайно способом мышления оказывается мышление по аналогии – наименее надежное с формально-логической точки зрения, но наиболее человекообразное.

Миф оказывается языком, выражающим основные формы связи с миром и его освоения, языком, элементы которого способствуют пониманию не только места общности в мире, но и формируют деятельное отношение к своему положению, преобразуя мир в соответствии с содержанием этого понимания.

Таким образом, форма мифа достаточно проста, это детская форма единения, в которой возможно вынуть из рукава любой фокус. Но в этой простоте в изначальном единстве в свернутом виде содержится неразличение уже различенного, уже существующего в своей индивидуальности, но еще не осознанное, содержится и субъективное и объективное, и сознательное, и бессознательное, и созерцание и действие. Человек познает себя через то, чем он не является, отождествляя себя с ним, чтобы затем определить свое отличие от этого другого.

Форма рассказа, образа, знака, символа, слова, ритуала как средства, инструмента познания, становится границами рождения, развертывания фантазии, свободного творчества, духа.

Целостность мифологической формы за счет своей синкретичной нелинейности, образности, символичности упорядочивает, удерживает, закрепляет содержание, не дает ему распасться, раствориться. По этой же причине она может вместить в себя любое содержание, спасая неадекватное сознание от неадекватного отражения.

Именно форма оказывается тем действием, которое разыгрывается в ритуалах и обрядах, она доступно и человекообразно позволяет человеку рождаться над своей природной данностью, приобщаясь к ценностям и культурным смыслам.

Форма мифа это традиция, укорененная в жизнедеятельности социума и воспроизводящая систему ценностей. Вместе с тем, форма еще и с неизбежностью закон. Это закон структурности жизни и закон действия, закон, в идеале позволяющий воссоздать человеческое, воспроизвести культуру.

Творцом мифа выступает коллективный субъект. Коллективный характер субъекта оказывается удачной формой отношения и формой идентичности. Фактически отсутствуя, субъект незримо присутствует. Он неочевиден и невидим, теряется, растворяется в трансцендентном, способствуя формированию освященного, святого.

По своим человекообразным свойствам миф является столь универсальной формой, что выходит за породившие его исторические рамки становится культурной формой, переходящей, выходящей за рамки своего времени, переживающей новые рождения. Изначально он представляет собой целостность, которая уже предполагает возможность трансформации, новой реализации в иных условиях, появление новых форм.

Но родиться заново в тех же границах миф не может, вслед за изменением общества он тоже меняется. Он постепенно перестает быть вселенной, становится фрагментом сознания. Но сохраняет возможность оказывать человеку ту же услугу – миф остается точкой прорыва в область всеобщих ценностей и смыслов, средством приобщения к тому, что несводимо к эмпирическому существованию человека во времени, к тому, что больше, значительнее человека. Тем самым миф создает вертикальное измерение человека.

Поскольку миф является в первую очередь универсальной формой, конкретное содержание и его знак не имеют решающего значения. Поэтому и неправильно было бы оценивать миф в категориях истинности-ложности. Миф не лжет, он творит реальность в соответствии с ценностными установками общности.

Форма, преобладающая над содержанием, до некоторой степени безразлична к нему. Именно эта особенность оказалась почвой для того, чтобы сознательно использовать форму мифа в целях воздействия на сознание больших и малых человеческих коллективов. Появляются различные мифологии, использующие коллективность, нерелексивность, алгоритмичность, всеобщность, действенный характер мифа. Возможность эта заложена, в том числе, и в изменении субъекта мифа. Коллективный субъект мифологии ушел в прошлое. На смену ему приходят новые субъекты социальной и духовной деятельности, субъект идеологии. Просветительский субъект по определению ставил задачу формирования человека на благо человеку. Он занял точку прорыва, установил вертикаль, наполнил форму содержанием, соответствующим времени. И тем проторил дорогу от мифа как изначальной формы придания миру человекообразности к

неограниченному манипулированию сознанием, использующему мифологическую форму.

Наиболее разрушительные последствия этого совпадают по времени с современностью и связаны с понятием идеологического воздействия, с массовой культурой. Сам этот феномен во многом связан с теми изменениями, которые произошли в экономической и социально-политической реальности. Субъект осознает себя через мир социальности. В условиях всеобщего монополизма этот мир оказывается чуждым человеку. Не случайно именно при переходе к монополистическому капитализму появляется понятие симулякра как всеобщей иллюзорности, копии копии, утрате реальной сцепленности человека с миром, за которой следует черная дыра массы. Синкретичность уступает место неструктурированному хаосу, целостность оказывается иллюзией порядка, организованного по принципу сиюминутной прибыльности, обряд становится режиссерской постановкой, традиция воспроизводит привычные образцы, стереотипы, матрицы поведения, не связанные с миром общезначимых ценностей. Форма, некогда способствовавшая прорыву к человеческому, оказывается формой бегства от человеческого.

Масса не может стать субъектом, индивиды, на которые раскалывается общество, являются лишь частичными сколками, искаженными отражениями, современная элита, и это закономерно, легко избавляется от субъектности. Смысл, рефлексивность, осознанность, идентичность умирают как идеи того, что ценно, к чему стоит стремиться.

На смену субъекту Просвещения приходит профессиональный, но безличный агент идеологической деятельности, отражающий узкоматериальные интересы, выполняющий социальный заказ. В созданной им идеологии миф становится превращенной формой. Происходит двойное превращение, в ходе которого от мифа остается лишь возможность использовать его форму как прием, средство, инструмент. Форма, лишенная своего сущностного содержания оказывается видимостью. Пустая форма становится формой формы, иллюзией. Действительность в форме символа, заменяется символом без действительности. Ритуал становится ритуальностью без реальности. Слово перестает означать, оказывается просто знаком. Уходит вертикаль смыслов, исчезает человекомерность социума, прерывается линия определения себя через вечность, приобщения к трансцендентным ценностям, исчезает реальность, которую как раз и

создавал традиционный миф.

В результате на фоне предельной формализации вторично теряется, размывается субъектность, быть субъектом несуществующего объекта - нонсенс. В исходной реальности мифа субъектность не терялась, а конституировалась в коллективном субъекте, отождествлялась с ним. Теперь же она оказывается фантомом, призраком вовсе несуществующего субъекта.

История повторяется, но уже в виде фарса.

Означает ли это, что все потеряно? Что миф утратил свою человекоразмерность навсегда? Возможно. Но остается надежда на то, что на новом витке истории не вдруг и не сразу, но появится новая субъектность, отражающая интересы человека, а не производителя. Человек проснется в коллективных формах как субъект, стремящийся к самому себе.

Миром правит смысл. Чтобы мир не развалился, необходимо собирание новой целостности вокруг смыслов. Какие социальные структуры способны взять на себя задачу воссоздания смыслов, представить трудно. Их нет. Но есть еще субъектность личностная. Не индивидуализм, а личностность, ощущающая свою ответственность за расколовшийся мир, способна взять на себя труд по творению новых смыслов в новых мифах.

ХРОМАТИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ СОРАЗМЕРНОСТИ

Серов Николай Викторович

д.культурологии, профессор кафедры гуманитарных наук

Гос. института психологии и социальной работы ,

E-mail: nvserov@mail.ru

Введение

Наука сегодня столкнулась с таким усложнением знаний, что нередко три «специалиста по человеку» (к примеру, филолог, психолог и культуролог) не то, что не хотят, – не могут понять друг друга. И дело не столько в «эзотерической» терминологии, сколько во все возрастающем усложнении систем знания, в разрастании науки вширь и вглубь. Отсюда и такой невиданный рост числа публикаций, что зачастую их невозможно объять даже ученому по одной отдельно взятой специальности [5; 9; 17]. Существует ли выход из этого положения? Можно ли – вопреки запретам Козьмы Пруtkова – «объять необъятное»? Или мы так и будем следовать мифам позапрошлого века? И, вообще говоря, наука существует для человека, или человек – как объект изучения – для науки? И реально ли объединение различных наук в едином и понятном – для всех – культурологическом представлении ‘человека’?

Что может предложить, к примеру, современная психология для адекватного представления ‘личности’ в культурологии? Предложите любому профессору-психологу дать любое предсказание по его теории и он посмотрит на вас как бык на красную тряпку. Ибо психология – эзотерична. Ведь еще в конце 80-х годов прошлого века все психологи в один голос заявляли («Психологический журнал», «Вопросы психологии» и др.): категорически нельзя публиковать какие-либо тесты в открытой печати – субъекты не поймут, и неправильно используя их, могут принести непоправимый вред своему психологическому здоровью. Однако в 90-е годы эти тесты оказались опубликованными и те же самые психологи стали уже говорить о несовершенстве психологических методик тестирования, о «невозможности выработки единой психологической теории в силу индивидуальности человеческой психики», «невоспроизводимости сознания» и т.д. и т.п.

Разумеется, проблема весьма сложна. Поэтому для начала остановимся на вопросе:

что такое человек? Можно ли дать однозначную характеристику, отличающую его от всех живых существ? Да, можно. Ибо согласно Чарльзу Дарвину таковой характеристикой, и только для человека, является «феномен покраснения под влиянием эмоции стыда». Но возникает вопрос: что такое «эмоции стыда»? Почему Ч. Дарвин снова и снова оговаривает тот факт, что женщины и дети краснеют значительно чаще, чем старики и мужчины практически всех человеческих рас? Почему даже на этот простой вопрос современная наука не может ответить, так как все более и более запутывается в бесконечном количестве отрицающих друг друга «психологических теорий»?

На этот вопрос дает весьма обоснованный ответ Дэвид Мацумото: «Необходим фундаментальный пересмотр самого характера психологии, так чтобы она включала культуру в качестве одной из своих рабочих переменных, как в исследовании, так и в теории» [15: 402]. Действительно, откроем практически любую книгу по психологии, – от вузовских учебников до академических изданий XXI века. И что? О какой культуре может идти речь?

В лучшем случае указывается возраст (испытуемого), а дальше начинается буквально мистика. Изучается некий, совершенно непредставимый, т.е. бесполой «человек», в каком-то бесцветном пространстве, вне социума, вне культуры, вне времени (цикла, дня и/или ночи). При этом, – да простят, меня, дамы, – этот «человек», по-видимому, еще и голый, так как принципиально не указываются цвета одежд, которые – как цветные светофильтры, – по существу и организуют его эмоции. И поскольку ни один психолог еще не отметил покраснение этого «голового испытуемого» из-за «эмоций стыда», то не совсем понимаешь специалистов, полстолетия называющих психологию «романами», – все-таки романы более реалистичны и правдоподобны. Так, С.Н. Ениколопов на вопрос «Что психологические исследования в области изучения образа мира могут дать теории искусственного интеллекта?» отвечает: «Каждый исследователь придумывает новые понятия, фактически новые метафоры ... Это уже не занятие наукой, а писание романов»[10].

Почему же в психологии не существует такой модели знаний, которая имеется, к примеру, у физиков или химиков? О том, как строится «атомарная» модель интеллекта (АМИ) в хроматической психологии, я сообщал неоднократно [16-19]. Поэтому здесь лишь схематически напомним ее семантику в культурологическом аспекте лекционного

представления.

Основы хроматизма

Задача подразделения интеллекта на «атомарные» компоненты была сформулирована еще Платоном в «Федре» (253 d), выделившим триаду сущностно различных компонентов. В XX веке Фрейд и Юнг детализировали «атомарную картину» введением гипотетических инстанций, которые в конце века нашли свою динамическую локализацию в определенных отделах центральной нервной системы, то есть из разряда метафизических перешли в научную категорию компонентов интеллекта, изучаемых на опыте.

В силу сложности этих понятий и отношений первой ступенью для создания релевантной классификации может выступать системно-функциональная модель личности, называемая далее «атомарной» моделью интеллекта (от лат. «intellectus» – ощущение, восприятие, понимание). Каждая из сфер атомарной модели интеллекта (**АМИ**) связана со следующими функциями и онтологическими планами [17: 483-487]:

Сознание (душа, рассудок, **М-план АМИ**) – произвольно осознаваемые функции социальной обусловленности и формально-логических операций «понимания» с цветами, опредмеченными в каких-либо знаках (в науке, философии и т.п.). Ибо, как замечает Кант, *«человеческий рассудок дискурсивен и может познавать только посредством общих понятий»* [14: 115].

Подсознание (дух, **Ид-план АМИ**) – частично осознаваемые функции культурной обусловленности и образно-логических операций эстетического, т.е. внепрагматического «восприятия» беспредметных цветов (в игре, искусстве, творчестве и т.п.). Следуя Канту, *«прекрасно то, что познается без посредства понятия»* [14: 1091].

Бессознание (тело, **С-план АМИ**) – принципиально неосознаваемые функции природно-генетического кодирования информации [21: 128-154] и непроизвольно-биологической обусловленности «ощущений» цвета (цветовые феномены ВНС, аффектов и т.п.).

Итак, интеллект – динамической системой функционально выделенных «атомарных» компонентов, каждый из которых включает характеристические смыслы и по отношению друг к другу, и к внешней среде. В теории хроматизма (от др.греч. термина χρωμα) эти

смыслы принято представлять в виде онтологических планов, далее для отличий от планов АМИ называемых «хром-планами»: 1) **цвет** как концепт, психическое, распредмеченное, идеальное (Ид-план ‘chroma’) –(**цветовосприятие**); 2) **краска** как денотат, физическое, опредмеченное, материальное (Ма-план) – (**автоокраска внешней среды**); 3) **окраска тела человека** как физиологическое, синтоническое (С-план) – (**цветоощущение**); 4) **цветообозначение** как имя цвета, лингвистическое, распредмеченно-идеальное относительно Ма-плана, но относительно Ид-плана – опредмеченно-материализованное (Мт-план) – (**тезаурус цветообозначений**); 5) **чувства. эмоции** как информационно-энергетические отношения между релевантными планами ‘chroma’ по пп.1-4.

Объективно эти весьма разнородные отношения проявляются в таких идиомах как «багроветь от гнева», «чернеть от горя», «белеть от страха», «краснеть от стыда», «синеть от холода» и т.д. и т.п. Эти обороты, в частности, раскрывают смысл эмоциональных отношений между психическим (цветом) и физиологическим (окраской кожного покрова). Поскольку некоторая эмоциональность постоянно характеризует интеллект человека, то можно сказать, что эмоция или комбинация эмоций предшествуют восприятию предметов попадающих в сферу осознания, влияют на процессы восприятия и в результате фильтруют или другим образом изменяют сенсорные данные, передаваемые рецепторами.

Относительно окрасок внешней среды вербальные цветообозначения проявляют свойства идеального, но относительно невербализованных, распредмеченных перцептов (образов) цвета они оказываются онтологически материальными из-за своей опредмеченности в конкретном понятии, то есть сочетают в себе и материальные и идеальные предикаты, но в разных системах анализа. Вероятно, это имеет в виду Л. Витгенштейн, когда констатирует: *«Логика понятия «цвет» гораздо более сложна, чем это могло бы показаться»* [24: 29]. Весьма близкий вывод дает и А. Вежбицкая: *«Концепт ‘цвета’ действительно чрезвычайно сложный, и я не буду пытаться дать его толкование»* [5: 286] Именно приведенное определение «хрома» и позволило нам отойти от понятия «цвет», для того, что оперировать уже «бесцветными» хром-планами как критериями адекватности в построениях и/или исследованиях соотношений между любыми разнородными вещами культурологии.

Пол, гендер и цвет одежды

К примеру, зададимся простым вопросом: почему *одежда жениха никогда ничем не была примечательна, а наряду невесты всегда уделялось особое внимание?* [3: 227-228; 4: 78]. Для объяснения причин гендерных цветопредпочтений рассмотрим, к примеру, цвет женских одежд, являющийся внешним для нее как субъекта, но внутренним (интериоризирующимся) для объекта ее устремлений. В предположении, что ее внутренний цвет дополнителен к ее внешнему, можно вывести, что в цвете должны проявляться не только духовные, но и телесные характеристики человека. Поэтому распространенное среди феминисток мнение М. Мид, что *в современном мире, где все носят одежду, скрывающую тело... непосредственное представление о человеческом теле теряется*, кажется не совсем точным. В действительности одежды более всего из человеческого окружения в цвете сочетают это «не сочетаемое» единство архетипического и конкретного проявлений: всеобщего — духа и единичного — тела. Или, как заключает Дж. Гибсон, *цвет одежд другого человека является объективной данностью его духа* [6: 203-204].

И лишь внешнее проявление оказывается гендерно различным, как это наглядно показывают различия в предпочитаемых цветах, выявляемые по соответствующим семантическим полям [17: 130-281]. Следует отметить, что и цветовосприятие, и цветопредпочтения в нормальных условиях, как правило, оказываются диаметрально противоположными тем, что наблюдаются в экстремальных состояниях. Это касается как древних, так и современных культур.

Потребностный (внутренний, субъективный) цвет интеллекта определяется разностью между цветовой информацией внешней среды и имеющейся (внешней, опредмеченной, к примеру, в одежде испытуемого) информацией цвета. К примеру, если в N-условиях отражаемый цвет одежды в большинстве случаев одинаков и/или весьма близок к пропускаемому, то последний одинаков с цветом, поглощаемым «телом», и, следовательно, поглощаемый цвет одежд одинаков с отражаемым цветом «тела» для достижения оптимальных условий существования.

Граничные условия

В праздниках карнавального толка идея «возрождения» человека чаще всего оформляется через «перевернутость», противоположение праздничных норм обычным.

[1: 154; 23: 135]. И, следовательно, если в N-условиях 'белый' социум, если можно так сказать, «давит» на интеллект, заставляя его выполнять все этикетные нормы и предписания ¹, в силу чего эмоционально негативное давление все более и более приближает человека к смерти, т.е. к его энтропийному сближению с природой, то в E-условиях праздничных ритуалов доминантной становится уже 'черная' непознаваемо бессознательная природа человека ², что в противопоставлении 'черного' и 'белого' с большой долей вероятности позволяет полагать ее негэнтропийный характер, т.е. отдаление от смерти. Об этом позволяет говорить и достаточно заметная в летне-весенних праздниках, негэнтропийно-эротическая направленность которых достигает своей кульминации с нередкими нарушениями сексуальных запретов [13: 47-48].

Именно в этом смысле очищение как следствие представлений о «нечистоте» новобрачной, так же как и ее удаление (укрывание), могут свидетельствовать о былых архаических представлениях, связанных с невестой как существом чужим и опасным, временно уходящим в потусторонний мир. Отсюда невестой, как и всеми другими лиминальными существами, выполнялись специальные обряды. Например, *обычай, по которому жених должен отыскать свою безликую, равную среди равных суженую, был широко известен и в европейском свадебном обряде. В ряде областей Франции, в Сардинии и других местах жених обязан был узнать невесту или по обнаженным ногам среди выстроенных в ряд девушек, или среди девушек, сидящих в полном молчании* [11: 90].

Обряд не объясняет, с чем связан для невесты и запрет выходить из дома. Сказка сохраняет утраченную мотивировку — нарушение данного запрета приводит к смерти, к попаданию в «иной» мир. *«В одно прекрасное время царская дочь вышла на улицу гулять». Налетел «нечистый дух, подхватил ее и утащил»* (Цит. по: [12: 25]) — таково типичное для волшебной сказки объяснение, почему нельзя невесте в предбрачный период покидать пределы своего дома. Запрет для невесты выходить из дома, связанный со стремлением оградить ее от влияния внешних сил, представляет собой одну из интерпретаций древнего представления о необходимости временного удаления невесты еще до бракосочетания в отдельное помещение, т.е. полностью изолировать ее от окружающего мира [11: 25]. В хроматической антропологии этот обряд объясняется не только тем, что «злой дух» может соблазнить ее перед свадьбой, но и обратной положительной связью ее со «злым духом», поскольку у невесты отсутствуют

социальные (этикетные) ограничения в силу доминанты ее черного (асоциального) бессознания на данной стадии Е-условий предбрачного периода ³.

Ахромные цвета гендера

Для понимания принципов хроматической методологии вернемся к семантике ахромных цветов: 'белый' репрезентативно связан с женской душевностью, с ее правосознанием в N-условиях существования. И лучше всего это выразил В.И. Курашов: «В исконном русском языке есть понятие “Белый свет” - это Вселенная во всем ее размахе, а “Беловодье” - мир мифической страны с благодатной жизнью. Слишком хорошо мы изучили нашу землю и вряд ли остается надежда найти Беловодье как географическое место. «Беловодье» - это мир души человека, поэтому настоящую свободу и светлый мир человек может найти только в самом себе» [15]. Однако помимо душевности в нашем интеллекте существует и духовность, которую в хроматизме соотносят с незаметностью концепта 'серый' как с маскулинной составляющей творческого подсознания. И наконец, наше тело, которое по определению К.Г.Юнга связано с пугающей иррациональностью женского бессознания, т.е. с концептом 'черный'. Как отмечает Э. Бремон, *«черный это цвет нашего бессознания, то есть всего того, чего мы не знаем сами о себе»* [22: 72]. При Е-условиях цвет «тела» изменяется и доминантным становится цвет того компонента АМИ, который в N-условиях был субдоминантой. Так, например, по Библии в N-условиях носят белые одежды (Прит.31, 22), тогда как при Е-условиях, к примеру, в трауре, надевают черные (III Цар.21, 27), ибо белому сознанию (М-плану АМИ) никогда не осознать имманентную иррациональность смерти и/или свадьбы, что и приводит к доминанте бессознания (С-плана АМИ), сущностно характеризуемого непознаваемо черным сублиматом.

Для полноты анализа обратимся к 'цветам' женственных доминант у В.Даля [7: 1-1104]. Так, в N-условиях девица «Кругла, бела как мытая репка»; «Краше цвета алого, белее снега белого»; «Сама собой миленька, личиком беленька»; «Видно она с серебра умывается (т.е. бела)»; «Личико беленько, да ума маленько». И одновременно для вербальной коннотации экстремальных состояний женственного интеллекта используется цвет, оппозиционный к белому: «Черный волос – звонкий голос»; «Бела береста, да деготь черен»; «Платье черненько, да совесть беленька»; «Черная корова, да белое молочко. Черный мак, да бояре едят». Иначе говоря, при описании Е-условий все

меняется: «Не красней, девка, коров доючи, красней, девка, с парнем стоячи (в вин ходючи)». Отсюда легко видеть, что в N-условиях женственность характеризуется белым сублиматом сознания, тогда как в E- – черным (и красным – см. табл.3) ‘цветами’ бессознания.

Таблица 1. Семантика ахромных канонов

Цвет	Каноны (доминанты f-m)	Культуры	Род	Среда	Времена	Δ
Белый	Инь, сохранение традиций (f)	Китай, Египет, Шумер	мать	социум	прошлое	M-
Серый	(K+гЗ=Ян), незаметность (m)	Египет, Китай, Шумер	отец	культура	настоящее	Id-
Черный	Инь, зачатие и рождение (f)	Китай, Египет, Индия	дети	природа	будущее	S-

С этих позиций легко представить и всю цельность так называемой «женской логики» в масштабе мировой культуры. Как известно, на Западе женщины обычно носят белые одежды («Женщина в белом» и т. п.), тогда как на Востоке – черные (черные мандилы у хевсурок, черные покрывала – буибуй – у кениек и т.п.) [17: 87–89]. В трауре же, как в экстремальных условиях, женщины надевают черное на Западе и белое на Востоке. То есть и белый и черный являются женскими цветами Инь, которые лишь сменяют друг друга, характеризуя релевантное перераспределение доминант интеллекта при N- или E-условиях существования.

Это и дало основание полагать каноны надежной основой для создания архетипической модели интеллекта (АМИ), цветовые сублиматы которой позволяют культурологам выявлять гендерную идентичность путем вполне осознаваемого обращения к культурной памяти человечества.

Хроматический анализ гендерной семантики полихромных цветов представлен в табл.2.

Таблица 2. Семантика цветовых канонов для N-условий

Цвета и каноны	Компоненты АМИ	Планы АМИ	Функции и предикаты компонентов
Пурпур – София, св. Анна, Дева Мария	Женственное правосознание	Mf	Ипостась женской интуиции – сверх- и правосознание
Красный – маскулинный (m) Ян, тела богов и воинов	Мужественное бессознание	Sm	Мускулы, активность, драки, войны, фанатизм
Оранжевый = К+Ж, совместный, общий (андрогинный (a))	Телесное единение	Sa	Физическое развитие, питание, сексуальность
Желтый – фемининный (f) Инь, тела богинь и женщин	Женственное бессознание	Sf	Жирок, «жена, облеченная в солнце»
Зеленый – Ян, Осирис, Магомет, Робин Гуд	Мужественное самосознание	Mm	Самоутверждение «Я-концепция», власть
Голубой – Инь (вода), богини неба, «сердца дев»	Женственное подсознание	Idf	Романтичность, дамские романы, гадания, фатализм
Синий = Г+Ф, совместный, общий, (андрогинный)	Духовное единение	Ida	Религиозность, работа, эстетика, отдых, сон
Фиолетовый – Ян (гроза), Вишну, Кришна, Лель	Мужественное подсознание	Idm	Творчество, хобби, игровая зависимость

Как показала практика, именно с этих позиций восприятие студентами презентаций той или иной культуры оказалось вполне адекватной общей концепции ее сегодняшнего представления о соразмерности ипостасей Человека и цвета как идеального предиката внешней среды.

Литература

1. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. – М.: ИХЛ, 1966.
2. Белик А.А. Психологическая антропология. История и теория. – М.: РАН, 1993.
3. Брак у народов Западной и Южной Европы. – М.: Наука, 1989.
4. Брак у народов Северной и Северо-Западной Европы. – М.: Наука, 1990.
5. Вежбицкая А. Обозначения цвета и универсалии зрительного восприятия. // Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. – М.: Русские словари, 1997, С.231-290.
6. Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. – М.: Прогресс, 1988.
7. Даль В. Пословицы русского народа. – М.: МГУ, 1862.
8. Дарвин Ч. О выражении эмоций у человека и животных. – СПб: Питер, 2001, Гл.13.
9. Дубянский Л.М. Семантика цвета в древнетамильской литературе // Семантика образа в литературах Востока. // Сб. статей. – М.: Вост. Лит. РАН, 1998, С.48-69.
10. С.Н.Ениколопов // Круглый стол «Модели мира» / Новости искусственного

интеллекта. – М.: АИИ, 1996, № 3, с.150-158.

- 11.Еремина В.И. Ритуал и фольклор. – Л.: Наука, 1991.
- 12.Еремина В.И. К вопросу об исторической общности представлений свадебной и погребальной обрядности (невеста в «черном») // Этнографические истоки фольклорных явлений: русский фольклор, т. XXIV. –Л.: Наука, 1987, С. 21-32.
- 13.Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. – М.: Наука, 1977.
- 14.Кант И. Основы метафизики нравственности. – М.: Мысль, 1994.
- 15.Курашов В.И. Философские максимы христианина: о смысле жизни и судьбе. //Сибирская православная газета, 2004, №12. <http://www.ihus.ru/122004/c1.shtml>
- 16.Мацумото Д. Психология и культура. – СПб: Прайм-еврознак, 2002
- 17.Серов Н.В. Стадии обработки информации в АМИ. // НТИ, Сер.2, 2006, № 1, С. 12-20.
- 18.Серов Н.В. Цвет культуры. – СПб: Речь, 2004.
- 19.Серов Н. В. Аксиология цвета в культурах Востока и Запада // Евразия. 2001. № 2. С. 85–91.
- 20.Серов Н.В. Хроматизм мифа. – Л.: В.О.,1990.
- 21.Barbieri M. The organic codes. An introduction to semantic biology. – L.: Cambridge UK: 2003.
- 22.Brémond É. L'intelligence de la couleur. – P.: Albin Michel, 2002.
- 23.Leach E. Rethinking Anthropology. – L.: Athlone Press, 1961.
- 24.Wittgenstein L. Remarks on color. – Berkeley: University of California Press 1977.

ЧЕЛОВЕК И БЫТ В ХУДОЖЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ ПУШКИНА («ЕВГЕНИЙ ОНЕГИН»)

Синцов Евгений Васильевич

*д.ф.н., к.филолог.н., профессор,
зав. кафедрой русского и татарского языков,
Казанский государственный энергетический университет
E-mail: esintsov@mail.ru*

Проанализированы разнообразные варианты отношений человека с бытом на примере трех центральных персонажей романа «Евгений Онегин»: попытки разрушить власть быта и найти свое собственное Я (Онегин), постепенное погружение в быт (Татьяна), выстраивание гибкой границы с бытом на основе позиции поэтического созерцания (автор-повествователь). Сделаны выводы об антропоцентристской концепции отношений человека и быта в указанном произведении и наличии у него жанровых черт философского романа.

Ключевые слова: человек и быт, философская проблематика, антропоцентристская концепция.

«Евгений Онегин» не задумывался Пушкиным как философский роман. Но философская проблематика у этого произведения, несомненно, есть. И возникла она, как представляется, вследствие тех художественных экспериментов, что пытался поставить и довести до конца автор этого неповторимого творения. Текст «Евгения Онегина» оказался весь соткан из фрагментов, эскизов, набросков. Такая специфика его «композиционной формы» (М. Бахтин) потребовала от Пушкина особым образом решить проблему целостной организации «романа в стихах».

Одним из способов решения данной проблемы и стало, очевидно, *спонтанное формирование потенциальных смыслов*, масштаб которых и способность интегрировать написанное соотносимы с уровнем философских обобщений. Такие возможные (вероятностные) смысловые ряды, думается, во многом позволяли Пушкину «держат» и направлять довольно хаотичное «собрание пестрых глав».

Попытаемся в этой статье наметить основные контуры философской проблематики «Евгения Онегина» и выявить ее способность формировать один из важнейших аспектов концептуального единства этого весьма специфического «романа».

Философская проблематика «Евгения Онегина» могла быть инициирована формированием и развитием одной из ключевых тем, возникших уже в первой главе. Это *тема отношений человека и быта*. Именно она во многом обеспечила внутреннее единство первой главы, в которой подробно описана жизнь главного героя в Петербурге. Такое описание соткано из многочисленных деталей и примет быта того времени. На первый взгляд, кажется, что именно они призваны поведать нечто важное о личности Онегина, его характере, привычках, поскольку именно в быту человек раскрывается в своей подлинности, не прячется за различными социальными «масками» и ролями.

Усилия автора в разработке намеченной темы, вроде бы, дают блестящий результат. Онегин предстает минимум в трех бытовых «контекстах». Первый характеризует его личностные пристрастия в одежде, еде, выборе удовольствий и развлечений. Этим слоем была Онегин «правит» сам, по собственной воле и усмотрению, представляя перед читателем как сибарит, любитель «неги праздной», ценитель особо дорогих и утонченных вещей (все, чем торгует «Лондон щепетильный»...).

Но постепенно в быту Онегина обнаруживается присутствие скрытой властной силы, что исподволь управляет главным героем. Это время, трансформирующееся в быту в формы повседневности, привычных способов поведения. Присутствие этой силы обнаруживает повторяющаяся деталь: звон брегета. По его звуку Онегин совершает ряд привычных, повторяющихся изо дня в день действий: пьет кофе, отправляется на прогулку, обедает, собирается в театр, едет на бал... Описывая обычный день Онегина, Пушкин завершает свой рассказ мотивом цикличности и однообразия этой пестрой, вроде бы, череды событий: персонаж засыпает под утро с мыслью, что завтра будет так же, как вчера. Евгений, не подозревая о том, исподволь поработчен этой бытовой повседневностью. Правда, некоторые «степени свободы» у него все же остаются. Например, возможность решить, куда ехать развлекаться.

В первой главе есть еще один слой быта, который уже полностью исключает личную волю. Это власть «общественных предустановлений», предписывающих нормы воспитания, образования, поведения. Такая власть, как свидетельствует рассказ о

«биографии» Онегина, диктует образ жизни не одному главному герою, но целому поколению (авторские ремарки, замечания повествователя о себе как одном из представителей круга Онегина).

Довольно тщательно воссоздав эти три слоя быта, выстроив противоречивые отношения персонажей с ними, автор, казалось бы, дал развернутую характеристику Онегину, а через него – целому поколению. Но такое впечатление, на самом деле, обманчиво. Читатель, вроде бы все узнавший о главном герое, так и остается в неведении, каковы же личностные особенности Онегина: умен ли он? добр или зол? равнодушен к жизни или все еще жаждет до ее удовольствий? серьезен или весел?.. Так возникает подспудная проблема, определяющая в дальнейшем все повествование, его интригу. Это проблема нивелирующего влияния быта на личность и попыток человека обрести свое Я в преодолении быта.

Власть быта, стирающую личностные черты, смутно чувствует главный персонаж. Его настигла «русская хандра», от которой он спасается бегством в деревню (странная спешка к умирающему дяде, навстречу деревенской скуке). Так намечен важнейший мотив, определивший одну из сюжетных линий романа: мотив бегства от быта. Можно угадать и скрытые цели такого бегства. Очевидно, в деревенской тишине можно остановиться, заглянуть в самого себя, понять смысл и предназначение своего существования...

Проблема сложных, разноплановых отношений человека и быта во многом определила создание системы персонажей. Так, образ Татьяны возникает как антипод Онегину. Героиня, прожив всю свою жизнь в окружении быта, умудрилась почти полностью отгородиться от него. Она даже в «семье своей родной / Казалась девочкой чужой». Ее душа питается из двух источников: впечатлений природы и чтения романов. Поразительно, но именно они сформировали **личность** Татьяны (в отличие от Онегина). Письмо-признание в любви и есть ее духовно-душевный «портрет», в котором явлена и застенчивость, и наивность, и порывистость, и готовность жертвовать, и способность быстро меняться...

Все эти личностные особенности, делающие Татьяну столь непохожей на ее окружение, подвергаются испытанию в эпизоде встречи в саду Лариных. Онегин, сам того не желая, дает Татьяне «урок» жизни, «замешанный» на бытовых нормах и

принципах поведения (комичное уподобление няньке, первое душевное обнажение главного героя, который весь пропитан предустановлениями быта).

Свидание в саду становится толчком к духовным изменениям героев. Татьяна, впервые прислушавшись к урокам жизненной мудрости, начинает довольно быстро выстраивать связи с бытовым окружением. Стимулом для нее становится стремление понять отвергнувшего ее возлюбленного, понять этот тип мужчин (способом понимания станет работа ее интуиции). Такое стремление проявляется и в символических значениях образов сна, и в попытках понять Онегина из круга его чтения, и в согласии поехать в Москву...

Такие попытки приблизиться к возлюбленному, проникнуть в его окружение (бытовое) имеют для Татьяны неожиданные последствия: она выходит замуж и попадает в тот самый «поток быта», из которого пытается бежать Онегин. Очевидно, именно ее интуиция помогает ей стать не просто светской дамой, но воплощением самого духа петербургского света (манеры, одежда, владение эмоциями при встрече с Онегиным). Этот дух во многом скрыл ее личностные качества. Он, в частности, не позволяет возродиться прежнему чувству и даже диктует отказ от него («другому отдана...»).

Сюжетная линия Онегина развивается прямо противоположно: он постепенно освобождается от «пут быта». Толчком к этому становится не только письмо Татьяны, пробудившее в нем прежние струны, но и убийство Ленского, продиктованное требованиями общественных норм поведения.

Подлинное преображение души Онегина, ее «очищение от быта» происходит в путешествии. Лишенный привычного окружения, цикла повседневности, Онегин, возможно, созерцает лишь призрак убитого друга. И это созерцание, похоже, заставляет его душу полностью отвергнуть нормы и правила, внушенные на протяжении всей жизни.

Намеком на результат такой очистительной работы укоров совести (в путешествии) становится пылкое и робкое письмо Онегина к Татьяне, в котором почти нет намека на бытовые нормы и правила, но где царит чувство... Так эскизно намечено некое превращение Онегина в подобие юной Татьяны. Такое превращение дополнено кратким описанием уединенной жизни в петербургской квартирке (круг чтения, затворничество) и завершается в эпизоде последней встречи с Татьяной. Здесь Онегин так же молчит, как

когда-то она безмолвствовала в ответ на его «проповедь».

Но в затянувшемся молчании главного героя есть и иные оттенки, связанные с темой преодоления пут быта. Можно угадать, что в любви к Татьяне он стремился найти ту «точку опоры» за пределами быта, что дала бы ему смысл дальнейшего существования. Потеряв эту надежду, Онегин, возможно, понимает, что ему остается только «избыть жизнь», чтобы скорее умереть. На этот смысл указывает присутствие образов смерти, конца жизни в финале романа в стихах.

Так Пушкину удастся выразить философско-художественное размышление о том, что ни вхождение человека в быт (Татьяна), ни разрыв связей с бытом (Онегин) не делают человека счастливым. Оба пути разрушительны для личности.

Спасительным и многообещающим Пушкину видится третий тип отношений человека с бытом. Этот тип связан с образом автора-повествователя. Начав свой жизненный путь, как Онегин, этот персонаж уже в первой главе разительно отличается от главного героя равнодушием, радостнымприятием самых привычных явлений быта (лирические отступления о балете, женских ножках, бале и т.п.). Такой склад души позволил ему сразу выбрать жизненное поприще (стал поэтом) и превратил быт в неиссякаемый источник вдохновения (все лирические отступления возникают «по поводу» бытовых деталей и событий). Так автору-повествователю удалось выстроить удивительно гибкие отношения с бытом: созерцать его с позиции отстраненного созерцателя-художника и в то же время наслаждаться и радоваться по поводу каждого проявления быта. Таким образом, автор-повествователь совместил в своей «художественной позиции» и отстраненность Онегина, и «погруженность в быт» Татьяны...

Такое «пограничное существование» по отношению к быту принесло автору-повествователю поразительные плоды. Его финальное лирическое отступление свидетельствует о «переполненности жизнью». Он познал и обладал самым ценным и важным: любовью, творчеством, радовался дружбе, у него были утраты, он постиг тайны рока, тайны «устройства» жизни (как роман, как бокал с вином и т.п.). Такая переполненность жизнью позволяет ему без особого сожаления расстаться с ней. Ведь его любопытство полностью утолено этим «горизонтом существования», а смерть манит неизведанным, новыми источниками творчества, вдохновения...

Так Пушкину, не стремившемуся специально писать философский роман, удалось в своем «мозаичном» творении выразить масштабные (философичные в своей основе) идеи о диалектичных отношениях человека и быта. Его подход можно определить как «антропоцентричный», поскольку именно человек, его счастье, его смысл жизни становятся мерилom и быта, и общественных отношений в целом.

С таких позиций он понял, что банальная для эпохи романтизма мысль о «преодолении пут быта» в погоне за «самоопределением личности» может привести к подобию катастрофы: за пределами быта человек может обнаружить только пустоту, рождающую влечение к смерти (Онегин). Но Пушкин осознавал также, что попытки личности приспособиться к быту, его нормам, чреватy для человеческой натуры эмоциональной холодностью, утратой самых важных ценностей (Татьяна). И только творческая позиция, подобная поэтической, способна подарить человеку ощущение полноты и радости бытия (автор-повествователь). Эти философские по своей сути идеи сообщают «Евгению Онегину» черты философского романа.

ГЕНДЕРНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ Н.В. ГОГОЛЯ (ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ)

Синцова Светлана Викторовна

*к.ф.н., доцент кафедры русского и татарского языков
Казанский государственный энергетический университет
E-mail: esintsov@mail.ru*

Выявлена взаимосвязь гендерной проблематики в произведениях Н.В. Гоголя с двумя типами художественных связей: 1) со случайно-вероятностными разрастаниями отдельных элементов произведения («Женитьба»); 2) со связями циклического («Миргород») и метациклического характера («Миргород» – «Мертвые души»). На основе таких связей гендерная проблематика формирует интертекстуальные единства в творчестве Н.В. Гоголя, значительно обогащая смысловой фон его творений.

Ключевые слова: гендерная проблематика, художественные связи, цикличность.

Гендерная проблематика занимает в русской литературе весьма специфическое место и нередко видится писателям как скрытое противостояние или открытая борьба мужского и женского начал.

Любопытно то обстоятельство, что подобная «война мужского и женского» никогда не выходит на передний план в произведениях русской литературы. Творчество Н.В. Гоголя – довольно редкая для русской литературы ситуация, когда гендерная проблематика из «фонового» смыслопорождающего начала превратилась в один из главных объектов художественного наблюдения. В результате Гоголю удалось (как, пожалуй, никакому другому писателю) создать целую «художественную концепцию» мужского и женского, чреватую философскими обобщениями.

Особенно отчетливо важнейшие черты «гендерной концепции» проступают в двух произведениях: пьесе «Женитьба» и цикле повестей «Миргород». Именно в них гендерный аспект проступает наиболее отчетливо, становится предметом осмысленной и целенаправленной художественной проработки.

Как показали проведенные исследования, драматург чрезвычайно последовательно использовал принцип случайности в формировании смысловой организации своей пьесы

«Женитьба». Основой разрастаний смысловых рядов становились самые разные мотивы: маски, зеркала, приданого Агафьи Тихоновны, тасуемых карт, облаивания друг друга и др. Возникновение таких мотивов имело явный оттенок случайности: они как бы вспыхивали в действии пьесы то в одном, то в другом месте, придавая событиям, поступкам и причинам поведения персонажей некую весьма неустойчивую «целостность» – смысловую связь. Все оттенки и нюансы таких смыслов, появляющиеся в зоне влияния подобного мотива, собирались им и зависели от него. Зоны влияния мотивов могли перекрещиваться или даже накладываться друг на друга. Последовательное использование такого принципа позволило Гоголю строить образ гендера как динамичную и нестойкую систему многоцентровых разрастаний, лишенных (принципиально) отчетливой структурированности, причинно-следственной и иерархической зависимости. В результате Гоголю удалось создать чрезвычайно многомерные и сложные образы мужского и женского, сообщив им мистико-религиозные и «экзистенциальные» оттенки значений [Синцова 2009]. Весь этот комплекс значений можно рассматривать и как намеренное искание Гоголем приемов и способов выражения текуче-изменчивой сути гендеров наиболее адекватными средствами. Сохраненный в ауре не выраженных до конца смыслов гендер, чреватый случайными связями, мог стать источником для новых творческих озарений.

Не случайно Гоголь почти сразу начинает работу над циклом «Миргород», где важнейшим циклообразующим началом становится развитие гендерной проблематики.

Цикл, изначально предполагающий единство проблематики и присутствие «сквозных» смыслов, позволял преодолеть смутное ощущение «ускользающего единства», которое могло возникнуть при создании «Женитьбы». Свобода художественного исследования гендерных проблем расширялась, а также появлялась возможность обобщить спонтанно возникающие находки благодаря присутствию в цикле неких метасмысловых единств с их неизбежным обобщающим потенциалом, тяготеющим нередко к философическому размышлению писателя о рассматриваемой проблеме.

«Старосветские помещики», первая повесть, открывающая цикл, может быть в целом осмыслена как попытка Гоголя подойти к гендерной проблематике совершенно с другой стороны, нежели в «Женитьбе». Если в финале пьесы приоткрывается свобододлюбивая

сущность мужского гендера, его неистребимая способность уйти от любых пут жизни и определений его изменчивых качеств, то в «Старосветских помещиках» мужчина предстает спутанным по рукам и ногам. Он уловлен в «сети» жизни, ее будней и мелочей не только старостью и силой привычки. Средоточием и главным источником его привязанности становится жена, Пульхерия Ивановна. Ее способы скрытого и ненавязчивого управления мужем стары как мир, просты и эффективны: забота и еда, получаемая от нее. Неразрывно соединенные, забота и еда превратили Афанасия Ивановича в довольно жалкое и в то же время вызывающее чувство умиления подобие старого ребенка.

Все немногочисленные, но очень органично увязанные контексты (еда, быт, природа), сосредоточенные вокруг Пульхерии Ивановны, чрезвычайно естественно и полно соотносимы с гендерными представлениями о роли женщины как хранительницы домашнего очага, рачительной и заботливой хозяйке, умело использующей дары природы для осуществления своего предназначения... Даже отношение к Афанасию Ивановичу как к ребенку отчасти продолжает эту череду оттенков значений, поскольку у супругов нет детей, и всю нерастрченную материнскую заботу Пульхерия Ивановна обращает на несколько ребячливого по натуре супруга... В этом плане своеобразным венцом исполнения ею своей «женской миссии» предстает ее последняя забота об оставляемом Афанасии Ивановиче. «Я не жалею о том, что умираю. Об одном только жалею я (тяжелый вздох прервал на минуту речь ее): я жалею о том, что не знаю, на кого оставить вас, кто присмотрит за вами, когда я умру. Вы как дитя маленькое: нужно, чтобы любил вас тот, кто будет ухаживать за вами [Гоголь 1976: 23].

Но постепенно в идиллическое пространство существования помещиков проникает мотив краха, разрушения идиллического мирка. Главным источником подобной угрозы, как ни странно, становится Афанасий Иванович. Этот безобидный старичок, забывший, казалось бы, о своей довольно бурной молодости (был секунд-майором, увез Пульхерию Ивановну от родственников), время от времени любит довольно странно «пошутить» (возьмет оружие и уйдет на войну).

Постоянно ощущая эту угрозу созданному ею мирку, Пульхерия Ивановна решает искоренить основной источник свободолюбия мужа: воспоминания о молодости, удали (они уподоблены инстинкту кошки, убежавшей к диким котам). Все это она подменяет

посмертными воспоминаниями о себе, своим незримым присутствии в каждой бытовой мелочи (продавленный стул, мнишки в сметане и т.п.).

Вторая повесть цикла «Миргород», «Тарас Бульба», явно создана Гоголем на основе принципа зеркальности по отношению к предыдущей. Ее «симметрия» к «Старосветским помещикам» отчетливо просматривается в стремлении автора создать в самом начале новой повести «мир мужской», но построив его с теми же акцентами и нюансами, что и «мир женский» в предыдущем повествовании.

Гендерные мотивы вновь позволяют Гоголю создавать несколько смысловых планов этой повести. Основой сюжета предстает мотив свободы, товарищества, мужества Тараса и его сподвижников. Скрытые смыслы формируются именно благодаря разрушительному и в то же время благотворному влиянию женского начала. Оно, с одной стороны, мстит Тарасу за отнятых детей, за поругание материнской привязанности (ассоциация рыданий матери и причитаний возлюбленной Андрия в сцене свидания). И месть эта приводит к самым разрушительным последствиям: убийство Андрия, пленение и казнь Остапа, сожжение Тараса. Но, воюя с этим женским мстительным началом, Тарас не осознает тех ценностей, что он крушит в этой тайной войне. Призвав к себе Андрия, заставив его предать-отказаться от отцовского наследства, родины, панна наградила его бесценными дарами. У него вдруг «прорезался» голос, похожий на пение прекраснейшей любовной арии (признание в своих чувствах), а облик его преображен золотым сиянием, которое сродни сиянию горного света (образ Девы Марии, ассоциации ее статуи и воеводиной дочки в сцене свидания). Поэтому в убийстве преображенного любовью Андрия намечен мотив уничтожения бесценных даров, что способен подарить мир женщины миру мужскому, слишком грубому, жестокому и отчасти слепом.

Этот мотив находит активное развитие в повести «Вий». То чудесное видение, что явилось перед взором оседланного ведьмой Хома, становится символическим воплощением женско-природной ипостаси его души («море», русалка, ее беззвучный пока смех). Именно эту его сущность пытается открыть ему ведьма. Но скованный страхом, культурными регламентациями (вера, молитва), он отринул этот волшебный дар женского начала. В портрете убитой им панночки, в ее глазах Хома, как в зеркале, видит умирающую красоту собственной души (купола церквей, блеск солнечного заката).

Благодаря формированию такого потенциального тематического ядра в повести

возникают глубинные символические оттенки образов, намечаются потенциальные сюжетные линии. Так, истории дворни о кознях панночки-ведьмы позволяют угадать «пунктиром» намеченный сюжет о скитании по миру отвергнутой Хомой души, о ее попытках «вместиться» в тело (Микита), напиться «крови жизни» (мотив вампиризма). Ветхая церковь имеет символические оттенки пустой и полуразрушенной «оболочки» Хома, в которой умерло прекрасное женское начало (гроб). Попытки трупа разорвать границу круга приобретают скрытое значение воссоединения души с отвергшим ее когда-то хозяином. А образы Вия и церкви с чертями выглядят как странные и уродливые воссоединения мужского и женского (трансформированный мотив зеркальности).

В таких «гендерных подтекстах» цикла его последняя часть также обретает скрытые смыслы. Источником нелепой, но беспощадной «войны» двух бывших друзей становятся все те же женские дары: чарующий голос и обаяние внешней привлекательности. Иван Иванович имеет все это (дифирамбы его бекеше и умению красноречиво говорить), но хочет обладать еще и ружьем Ивана Никифоровича – символом войны и мужества. На защиту интересов последнего становится женщина, со слов которой, похоже, написана жалоба в суд. Но этот дар женщины «недостойному» похищает свинья Ивана Ивановича – одно из воплощений его «женского» я, лишенного блестящих даров и прикрас... Мелочно-комическая «война» готова завершиться сценой примирения на «ассамблее» у городничего. Гоголь выстраивает сцену на ассоциациях с «Вием», когда Хома в очах чудовища видит свое «зеркальное отражение», когда происходит его слияние со страшно преобразившейся женской испостасью его души. По контрасту эпизод несостоявшегося примирения подчеркивает пустоту души обоих персонажей-мужчин. В мелочном единоборстве оба утратили прекрасные дары женского, превратились в подобие Вия... Поэтому образы плачущей дождем природы, церкви, где молятся подобия двух «чертей», дороги, уводящей из города, призваны передать переживание Гоголем незавершенности гендерной проблематики цикла. Она вновь оказывается «разомкнутой», обещающая продолжение в других творениях гения русской литературы.

Таким образом, гендерная проблематика весьма активно влияет на образование смысловых единств в произведениях Гоголя. С нею связаны два типа художественных единств: случайно-вероятностные (ризомного типа) и концептуальные. Последние обнаружили способность формировать не только циклические, но и метатекстовые

Литература

1. Белый А. Мастерство Гоголя. М.-Л.: ГИХЛ, 1934. 322 с.
2. Мережковский Д.С. Гоголь и черт // В тихом омуте. М.: «Советский писатель», 1991. С. 213 –309.
3. Розанов В.В. Опавшие листья. М.: «Современник», 1992. С. 102 – 468.
4. Вайскопф М. Сюжет Гоголя: Морфология. Идеология. Контекст. 2-е изд. М.: Изд-во РГГУ, 2002. 686 с.
5. Гончаров С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 1998. 177 с.
6. Есаулов И.А. Спектр адекватности в истолковании литературного произведения («Миргород» Н.В. Гоголя). М.: Изд-во РГГУ, 1995. 102 с.
7. Гоголь Н.В. Старосветские помещики // Н.В. Гоголь Собр., соч. в 7 тт. Т. 2. М.: «Художественная литература», 1976. С. 7 – 29.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ В РАЗНЫХ КУЛЬТУРАХ

Сиразеева Талия Тимерхановна

преподаватель кафедры философии КГТУ (КАИ)

E-mail: ravil-sirazeev@rambler.ru

Актуальность данной темы очевидна, т.к. цель и смысл существования личности всегда предполагает расширение и углубление ее связей с окружающим миром.

Человек осваивает культурно-историческое наследие (язык, традиции, нравственные ценности и т.д.), творчески воспроизводит и индивидуализирует его. Ценность личности во многом соразмеряется совокупным духовным опытом человечества. Присутствует заметное различие личностного начала, его содержания и функций в разных культурах, которые также включают и религиозные компоненты. Изучение последнего в настоящее время становится особенно актуальным. Наше общество как бы вспомнило и о религиозных истоках своей культуры. Сформировались четыре основных типа антропологической соразмерности в разных культурах.

Одним из структурированных является европейский тип. В европейской культурной традиции индивидуальный мир культуры ориентирован на максимальную самореализацию человека. А индивидуальность рассматривается как важнейшая культурная ценность. Европейская культурная традиция определяет человека автономным субъектом деятельности, выделяет прежде всего его единство, цельность. Объяснение этому можно найти как в богатой многовековой истории европейской культуры, так и в ее религиозных истоках.

Уже на этапе древних цивилизаций, особенно в 1 тыс. до н.э., которое принято называть «осевым временем» мировой истории, формируются два важнейших принципа: всечеловеческого единства и нравственной стойкости личности. Именно в античный период, ставший общим культурным достоянием мира, можно выделить основные факторы, повлиявшие на формирование антропологической соразмерности:

- гуманизм (человек-мера всех вещей),
- рационализм (разум, единственное, что помогает человеку в любой ситуации

осуществить выбор);

-индивидуализированность (формирование личностного начала).

В духовной сфере средневекового европейского общества на смену одаренному силой атлету как символу античной культуры приходит образ одухотворенного человека. И главную роль осуществляло христианство, давшее человеку, оставшемуся в период распада Римской империи, наедине с собой, смысловую опору, несущую противоречивую окраску: духовную общность людей разных наций и народов и одновременно их раскол по религиозным предпочтениям.

Культурная доминанта европейской средневековой эпохи содержит в себе следующую характеристику:

-во-первых, эта идея совершенства, линейности- человек нуждается в постоянном единении с Богом, ибо только таким способом он может избавиться от изначальной греховности,

-во-вторых, культура понимается как преодоление ограниченности человека, которое должно быть дополнено верой,

-в-третьих, рациональность в данной культуре становится неважной, лишь только вера, надежда, любовь и счастье человека видятся не в познании природы себя, а в сознании духовного родства со Всевышним.

Наконец, согласно христианскому учению, целью жизни человека является спасение: борьба со страстями и победа над ними составляет необходимую обязанность, задачу и цель земной жизни.

Будем несправедливы, если мы не упомянем о буржуазной версии христианства - протестантизме, который стал духовной основой новой цивилизации, построенной на принципах индивидуальной свободы, рыночных отношений, созданных в рамках национальных культур социально-психологические условия, укрепляющие вертикальные связи элиты и масс, размывающие границы между «верхами» и «низами».

Карл Юнг пришел к выводу о существовании различий культур Запада и Востока, основанном на кардинальном отличии их психологических установок.

Если Запад, по его утверждению, стремится к максимальному обособлению «личности» от коллективного бессознательного, то Восток стремится растворить «личность» в коллективном бессознательном.

Основу культуры древневосточных цивилизаций составляло архаическое мировоззрение с его жестким отношением к человеку, особенно к чужакам, с установкой на миф, который ориентирован на ритм природных циклов, полностью отрицающих то, что мы называем личностным.

В восточных культурах личность осознает себя и воспринимается от той среды или сферы, в которой она в данный отрезок времени действует и прежде всего позиционируется как выразитель партикулярных обязательств и ответственности, вытекающих из ее принадлежности общине, клану, религиозной общности и государству.

Например, свобода личности на Востоке трактуется как отрицание внешнего мира и не приветствуется. Это обусловлено единственно возможным в тех условиях способом выживания - коллективизмом.

Ориентированность восточной культуры на внутреннюю религиозность, интуитивизм, иррациональность и символизм, служит источником ее глубины и богатства.

Ошибочно представлять восточный тип однородным, он делится в свою очередь на китайский, индийский и мусульманский.

Например, в Китайской культуре высшей ценностью во взаимоотношениях с окружающим культурным миром всегда считалось подчинение человека обычаям и традициям, подавление своего индивидуального Я. Индивидуальный мир культуры личности должен самораствориться во вселенском целом, поиск высшей истины происходит путем личного просветления. Человек в восточной культуре не живет в мире, а переживает его.

В индийской же традиции все происходило иначе: в философских системах человеческое Я оказывалось обусловленным не какими-либо конкретными причинами, а реальностью сверхличного духа, по отношению к которому телесное и эмпирическое Я – временное и преходящее явление, ориентированное на растворение в универсальной духовной субстанции. Это связано с идеей кармы. Человек должен осознать важность изменения жизни, его воля придает немаловажное значение выбору пути, освобождающего его от норм прошлой жизни.

Конечно, глубокое влияние на антропологическую соразмерность в восточной

культуре оказал буддизм. Личность в буддизме есть порождение космоса, в ней заложен потенциал Будды. Для этой личности характерна растворенность в окружающем мире, стремление к автономии в общественной жизни, ее полному освобождению от пут реальности, в этом смысле буддизм асоциален, в нем нет мотивов преобразования и улучшения мира.

Главной особенностью духовной традиции ислама, как известно, выступает принципиальная неразделенность в ней религиозного и светского, сакрального и земного. В отличие от христианства человек в исламе не является безусловной ценностью. Безусловное здесь принадлежит только богу. Человек не богоподобен. Ислам как религиозная система влияет на нормы и обязанности мусульман, их бытовую культуру, правовую и финансовую сферу.

Спецификой ислама является отсутствие теоретического отделения религии от власти и политики, характерное для христианства. Поэтому в мусульманском мире каждый, кто выступает против ислама, тем самым фактически ставит себя вне социума.

Описанное различие присутствуют не только на уровне философских концепций, а пронизывает и основные сферы культуры. Например, в западных фильмах настоящий ковбой, суперагент всегда сражается в одиночку, показывая большую волю к победе, невзирая на моральные ограничения, общественное порицание, на Востоке же в фильмах борются не в одиночку, собирают друзей, предполагая заранее, что могут убить, но зато мы выигрываем. И в восточных единоборствах герой – хочет посвятить свои достижения своему клану, народу.

Сравнительный анализ ценностей личности Западной и Восточной культур на современном этапе их развития показывает, что в Западном типе культуры в качестве первичных выступают такие ценности, как индивидуальность, деньги, эффективность, первенство, успешность, агрессивность, равенство женщин в обществе, в восточном типе на первом месте находятся коллективная ответственность, уважение к старшим, традиционализм, патриотизм, авторитаризм.

По Н.Бердяеву личность сама по себе – тотальность, в ней воплощена своеобразная соборность, иначе говоря слышны голоса других людей. Она невозможна без вселенского, надмирного осмысления человеческого бытия. При этом философия всегда стремилась найти какое-то общее основание человечности, присущее людям любых эпох и культур.

ДОВЕРИЕ КАК РОССИЙСКИЙ ФЕНОМЕН

Ситнова Ирина Валерьевна

доцент кафедры социальной психологии МПСИ, г. Москва

E-mail: sitnova@mail.ru

В российском варианте понятия «доверчивость» и «доверие» имеют разные смыслы. Категория «доверие» подобно понятию «вера» имеет глубокий, институциональный смысл, связанный иногда с религией, историческими, традиционными корнями отношения ко всему внешнему, прилежащему, инородному. Понятие «доверчивость» же несёт в себе более эмоциональный компонент, также как слова «наивность», «простота», «глупость» и др. Целью данного эссе не является провести чёткую границу различий между этими категориями, мы лишь ставим задачу попытаться описать, прочувствовать некоторые стороны российского феномена доверия в различных её регионах.

Исходя из заявленной темы, можно утверждать, что с доверием, как с российским феноменом что-то произошло.

Для начала немного статистики, по данным ВЦИОМ за 2009 г., если в начале 90 гг. XX века 90% населения страны доверяло друг другу, то в 2009 всё ровным счётом наоборот, только 10% доверяют, 90% не доверяют.

По данным Гудкова $\frac{3}{4}$ общества имеет ограниченные возможности жизни, т.е. материальные, профессиональные, социальные ресурсы. Это люди, которые ждут сегодняшним днём, они не знают, что им ждать от будущего, и это именно те 90%, которые не доверяют друг другу.

Как это отразилось на сфере образования?

Без сомнений, с переходом к рыночным отношениям в обществе, образование превратилось в сферу услуги. Ученики или их родители платят деньги, а учителя обучают, то есть оказывают услугу. Но перестали ли учителя «сеять вечное и доброе»? Это уже вопрос качества образования. И к доверию он, казалось бы, не имеет отношения. Но только отчасти. Мне кажется, что престиж того или иного Вуза связан с доверием к нему. Хотя, конечно же, престиж – это социальная характеристика, которая формируется общественным мнением.

И исходя из всего вышесказанного можно утверждать, что изменение отношений в сфере образования, связан с изменением характеристик как самих учеников так и их учителей. Изменились, ценности, нормы, смыслы, правила, установки и др. На уровне ощущений понятно, что мы вывалились из зоны обычного права, с её традиционностью и уважением к друг другу, и оказались в зоне абсурда, где нет справедливости, но есть законность, которую каждый для себя устанавливает сам.

В своём эссе я сделала попытку посмотреть на феномен «доверия», выступая в качестве лакмусовой бумажки принятия меня разными людьми, градусником отношений доверия ко мне лично как к человеку. Я читаю лекции по психологической тематике в Москве и нескольких филиалах Московского психолого-социального института. И единственной моей профессиональной целью как раз и является «сеять то самое доброе и вечное» в самых разнообразных местностях России. И по этой причине мне повезло в 2009 г. оказаться в разных уголках страны, от Обской губы (Ямало-Ненецкий округ), до южных широт Краснодарского края, и неприменуло, конечно же, пообщаться с разными людьми и получить противоречивые эмоции от общения.

Краснодарский край, это аграрный район, произвел на меня неизгладимое впечатление своей хлебосольностью и гигантскими плодоносящими территориями. Здесь на одном сантиметре полезной площади может воспроизводиться максимально возможный «центнер» урожая. И здесь никто не даст никому расслабиться. Возьмут всё до последнего колоска, выжмут без остатка. Доверие же строится на принципах максимально затраченных ресурсов, «ты мне, а я тебе» - это главный принцип. И поднесут, и пышно накормят, и спросят потом за каждый съеденный продукт. К нам на третий этаж гостиницы, где ютятся уже десятилетие московские преподаватели, приносились корзины с изобилием овощей и фруктов, бидоны с молочными продуктами, коробки с мясом и разнообразными разносолами. Особенно щедро одариваются выпускающие преподаватели, от которых зависит оценка за дипломный проект и выпускные экзамены. Гарантом доверия и, в некотором смысле и ресурсом, выступает здесь производящаяся на полях и дворах гастрономия. И это не в укор хлебосольным казачкам и казакам, поскольку вся система сегодняшнего российского образования основана на податях и практиках мздоимства. Несут везде, и несут всё, что сгодится, чтобы угодить и расположить к себе преподавателя. Но, в Краснодарском крае несут как

нигде щедро, и нужно отметить, что объём податей всегда прямо пропорционален важности события (диплом или экзамен) и обратно пропорционален тревожности студента на будущей сдаче экзамена.

Неизгладимой для меня была встреча с людьми, живущими на севере, обделённых, по их мнению, солнцем и всеми цивилизационными благами, но при этом по-детски восторженными и какими-то очень светлыми. Здесь люди обижены на природу, на долгий зимний сезон и солнце, которое не выходит за положенную 62 параллель. И люди здесь очень дорожат теплом, - любым, человеческим, душевным и температурным по Цельсию, и ловят минутки, чтобы греться потом этим долгую зиму. Конечно же, здесь присутствует феномен местечковости, той самой российской провинциальности, в лучшем смысле этого слова. Ресурсом доверия здесь всегда выступает надёжность человека, его психологическая устойчивость, которая является гарантом долгих зимних отношений. И ценность ума, смекалка и креативность являются как нигде социально одобряемыми качествами. И, пожалуй, как нигде ценность образования здесь очень высокая, и доверие к людям образованным и знающим всегда очень большое.

Неожиданно удивила меня встреча, через много лет, со студентами Казанского авиационного института. Я общалась с этой категорией студентов больше десятилетия назад, общалась изнутри, являясь студенткой этого вуза. Что-то ушло, уже вероятно безвозвратно, что-то осталось. Меня поразила ориентированность ребят на спорт и динамику жизни. Мне показалось, что они более стремительнее, чем были мы, более прогматичнее, более рациональнее. Здесь отсутствует столичная наглость, но невольно вырисовывается достоинство, как внутренняя готовность к любому исходу событий. Здесь уже не кричит: «КАИ – пуп земли», но в воздухе летает что-то подобное. Простота и здравый смысл – это ценности взятые из прошлого, но модернизированные временем и обстановкой в какой-то другой студенческий проект. Если раньше доверие строилось на коллективном соучастии в жизни другого и степени сопереживания, то сейчас на первый план выходит ресурс индивидуальной полезности близким людям, степень потенциально возможного будущего вклада в собственную жизнь. И это летает в воздухе. Если раньше именно идентичность другим являлась тем бессознательным уровнем доверия, то сейчас это общность по иным ценностям.

Московские студенты более расслаблены для участия в жизни другого, они больше

заняты собой, более эгоцентричны. Они не станут тратить время на бесполезность, на «бесперспективность», какой является иногда для них и сама реальность. Они более гедонистически ориентированы, чем студенты других регионов. Это сегмент общества потребления во всех смыслах этого слова. Они более мобильны, более циничны, само образование превратилось для них прежде всего ту самую сферу услуг, и часто нет в их глазах той благодарности, которое иногда встречаешь в регионах. Меня поразили однажды на лекции ответ моих студентов на вопрос «Кто в аудитории считает себя гражданином этой страны?». Только двадцать человек из семидесяти назвали себя гражданами России. Остальные называли себя гражданами Мира, пока не понятыми и не востребованными. Доверие для них чаще всего это формальное принятие людей из «своего круга».

К.К. Платонов определяет доверие как «ожидание от человека поступков, соответствующих моральным мотивам поведения»⁸. Таким образом можно утверждать, что в основе доверия лежит моральный, нравственный контекст, принятый всеми субъектами какой-то интеракции, или проще общения. Доверие, по мнению К.К. Платонова, основывается на знании характера человека и, следовательно, вероятного его поведения. Можно сказать, что это в некотором смысле «окаменевшее» ожидание, которое переросло во внутреннюю модель приемлемых результатов, социально значимых для всех участников подобных коммуникаций. И всегда это означает отсутствие бессознательного напряжения и эмоциональных затрат на преодоление внутреннего сопротивления или неявного (внутреннего) конфликта во взаимодействии с другими людьми. В этом смысле доверие обратно пропорционально затратам воли, это едва уловимый уровень эмоционального принятия других, неосознанный уровень свободы в общении. Можно строить гипотезы по поводу устойчивости данного психологического феномена, его когнитивной обусловленности. Но, вне сомнения, доверие связано с аналитическими способностями индивида, получать и обрабатывать любую информацию. Конечно, скажите Вы, существуют разнообразные эффекты восприятия, различные стереотипы, всевозможные рамки понимания и ореолы. И есть ещё нечто интуитивное, то, что позволяет нам принимать что-то без внутреннего протеста и борьбы, делать это своим и не сомневаться не на минуту, что так и должно быть.

На бытовом уровне, конечно же, понятно, что доверие, это некая внутренняя

⁸ К.К. Платонов Психология религии М.1967. с.90

установка, которая позволяет человеку проявлять открытость в общении с другими людьми, которое иногда перерастает в проявления чувств эмпатии, в сопереживание к другим людям. Но есть и другая точка зрения, доверие – это степень соответствия окружающей среде, степень принятия среды растянутая во времени, коэффициент трансформированных в себе импульсов страха и безысходности в ситуациях конфликта с агрессивной средой. Это иное состояние, чем конформность, это состояние, когда ты понимаешь, что окружающее сильнее тебя, но время еще не пришло, но обязательно придёт, и обязательно настает мгновение, когда потребуется максимальная концентрация воли для преодоления чего-то в себе и во всём, что окружало тебя уже долгие годы. Это сговор с самим собой, это сговор с богом или кем-то иным. Это точка опоры для перехода в нечто иное, это вскрик, это боль и, пустяк, когда проходит время для оценки. Это есть у ветеранов Великой Отечественной Войны, это есть у героев афганцев, это есть у многих, кто прошёл Чечню. Я видела эти упрямые глаза, которые уже прожили свою точку кипения, приняли всё, стали мудрее и живут дальше, всё понимая. И реальность слабеет для них в своей агрессивности, поскольку становится всего лишь фоном для чего-то другого. Это принятие и доверие к этому миру, который иногда не принимает этих людей. Иногда это изломанные судьбы, но отстранённые, не воспринимающие сопереживание, поскольку гораздо сильнее этих эмоций. И «доверие» и «недоверие» для них, это въевшийся вместе с потом способ существования, это восприятие людей как «своих» и «чужих».

Путешествуя по разным уголкам нашей Родины, общаясь с разными людьми, находясь в разных организациях и институтах, накапливаешь потрясающий опыт отношений, неоценимые знания, эмоции и чувства. И всегда увозишь с собой особый багаж отношений, восторгов, открытий и улыбок, которые вылезают из памяти всякий раз, когда натыкаешься на чье-то безразличие или жестокость по отношению к этому миру, к людям, к жизни. И, конечно же, удивляешься, какая же она разная эта Россия, - страна верящая и неверящая, доверчивая и недоверчивая ко всему иному, непохожему.

О ПРОБЛЕМЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ «МЕСТА» ХУДОЖНИКА В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Служивцев Валерий Васильевич

*доцент кафедры истории
Югорского госуниверситета, г. Ханты-Мансийск
E-mail: sankir@wsmail.ru*

Современный человек в эпоху постмодерна оказался в ситуации потери последних остатков былой устойчивости и определённости своего существования. В результате утраты иерархии ценностей, искусство, всё более, становится выразителем той энтропийной безысходности, в которой находится мир. Ж. Бодрийар приходит к выводу, что современное искусство находится в состоянии стазиса (оцепенения): варьирование давно известных форм, бесконечные их комбинаций приводят к болезненным порождениям, которые у него ассоциируются с метастазами, т. е. с болезненными, злокачественными образованиями [1].

В условиях всеобщего товарного фетишизма, современное искусство подвергается овеществлению, превращаясь в машину, производящую готовые культурные смыслы. Глобализация капитализма, когда всё конвертируется во всё, всё подвергается замещению, активизирует тоску по чему-то абсолютному, что не может быть обращено в товар.

Подобно философам и теологам художники предались саморефлексии, находящей своё выражение, одной стороны, как «паразитирующей» – искусство ради бесконечного низвержения норм и правил, уравнивания и размывания всех ценностей, с другой – как поиска выхода из этой дурной бесконечности. В последнем случае, роль художника, как практикующего философа, заключается в поиске точек, где измерение трансцендентного, или сакрального, разрывает горизонтальную рядоположенность ценностей, указывая в направлении того, что не вписывается в ограниченную мировоззренческую модель постмодерна.

Данная ситуация проявляет важнейшую проблему современного искусства – проблему его онтологической данности. Какова сегодня сама возможность

существования феномена искусства в культуре? Искусство обращается к самому себе, начинает искать собственные основания, границы, условия своего существования как искусства. Со времён Канта, вопрос о бытии искусства самом по себе оказывается лишенным смысла. Если согласиться с утверждением В. Кандинского, что художественные формы и стили менялись, но сущность искусства оставалась непреходящей, то современное искусство, всё же способно, как и во времена изначальные, приоткрывать нам тайны Бытия и имеет метафизическое предназначение.

Бытие искусства обладает всеобщностью в присущих ему координатах, однако предельно полно проявляет себя, только будучи персонифицированным. Тем самым, бытие из предельной абстракции и всеобщей онтологии, превращается в событие единичной жизни, Конкретность и неповторимость этого проживаемого и переживаемого бытия выражается в самоопределении художника в современном социокультурном пространстве.

Но, сложившиеся, привычные последовательности и связи, облегчающие существование в институциональном пространстве современного искусства стали препятствием на пути познания себя-в-мире, что, собственно, необходимо и для распознавания искусства (увидеть, осознать жизнь и себя в ней – осознать то, что есть на самом деле, без иллюзий). Это, прежде всего, проблема мышления, проблема осознания и осознания человеческого бытия, человеческого достоинства в непреходящем значении.

Искусство как художественный способ восприятия мира в гносеологическом смысле универсально: оно способно непосредственно поддерживать и разум и веру, но существует противоречие между искусством и культурой, художником и социумом. Культура по своему знаковому характеру, по своей формальной и десимволизирующей функции внеонтологична. М. Мамардашвили пишет: «Сознание и культура друг друга взаимоисключают по некоторым признакам отношения <...> «исторически» сознание и культура выявляют в отношении друг друга такое свойство, как активная прогрессирующая несовместимость. Всякий раз, когда мы наблюдаем феномен развития культуры (не только как суммы способов использования языка, но и как суммы знания), мы в этом же периоде и регионе обнаруживаем отступление, регресс символической жизни сознания, и наоборот» [2].

Мыслитель считает, что культура, формальна по отношению к сознанию: нечто от сознания попадает в культуру и немедленно подвергается тому, что можно было бы назвать культурной формализацией, и становится само культурным формализмом, функционирование которого зависит от того, насколько сильно в нем редуцированы условия жизни сознания. В той мере, в какой эта редукция удастся, культура выполняет свои задачи для человеческой жизни и человечества. Но одновременно с этой способностью должны существовать способности и силы, задача которых — противостоять культурным формализациям, чтобы та же самая культура работала успешно, т.е. справлялась с задачами социализации и окультуривания человеческого материала. Нужно разрушить некоторые далеко зашедшие культурные формализации, чтобы оживить, оздоровить жизнь тех символических образований, которые этими культурными формализациями должны были обеспечиваться. «.... такова судьба культурных формализаций, что они всегда заходят настолько далеко, что к этим символическим образованиям уже «не пробиться». Возможно, что «ядро» культуры как таковой состоит в том, чтобы можно было что-то сделать на уровне культуры и в самой культуре, т.е. — не понимая. Делать что-то без понимания, и есть культура. Делать что-то механически, и есть культура.... культура есть то, что культивирует объективно направленный автоматизм мышления [3].

Противоречие между сознанием и культурой, которое раскрывает Мамардашвили, является и основным противоречием между искусством и культурой, художником и социумом.

За феноменом современного (актуального) искусства стоят и более глубинные истоки — это осознание потери или проблематичности связи с метафизической сакральной основой искусства как подлинной онтологии.

И. А. Ильин, разрабатывая общую теорию христианской культуры, уделял особое внимание месту искусства и художника в ней. Под культурой он понимал организацию человеческого бытия на основе внутренних глубинных принципов этого бытия. В процессе «художественного созерцания», «художественной медитации» художник проникает в главные тайны бытия, постигает «природу Бога, мира и людей». Художник-медиум, посредник между зрителем и сокровенными тайнами бытия, которые он обретает в глубине своей души. Искусство поэтому «художественное «тайновидение»[4].

Но мы видим, что выставки современного христианского искусства наглядно свидетельствуют о проблемах, возникающих при интеллектуализации религиозного опыта. Если в сознательной и последовательной разработке религиозной тематики и символики нет личного переживания и осознания веры, мы имеем профессионально сделанные «вещи», которые можно отнести к дизайнерскому формотворчеству, но никак к христианскому искусству. Суть христианского понимания искусства как миропонимания не только в том, чтобы нарисовать человеку целостную и всеохватную картину мира, но, прежде всего в том, чтобы он мог различать ориентиры и обрести подлинный смысл своей жизни. При разработке концепций современного христианского искусства, смыслополагающие, нравственно-ценностные ориентации являются определяющими.

Художника занимающегося методологическим поиском, подстерегает, помимо довлеющих социальных условностей, другая опасность: необходимо избежать ловушек общественного консенсуса, склонного придавать произведению псевдосакральный характер. В результате постулирования неразличимости объекта искусства и объекта изображения искусствоведческое знание и специфический опыт художника в оценке искусства считаются бесполезными и в этой области допускаются вторжения самого корыстного порядка.

Событие, с которым сегодня имеют дело, как художник, так и философ, становится событием особого рода, именно в нем становится очевидным, что культура, по словам о. П. Флоренского, висит над бездной. Событие обращено к тому влияющему в сознание культуры бытийному началу, которое вызывает в отношении к себе все новые и новые вопросы. Но основной вопрос всегда о настоящем — особенной со-бытийности, как данности существования.

Культура выступает условием бытия искусства и его самоопределения. Лишь обнаруживая свою изначально самобытную, уникальную природу, не замещаемую никакой иной, искусство выступает оправданием самого себя, утверждая необходимость своего места в культуре. Акт самоопределения требует от художника ясно осознанной этической и эстетической позиции и свободного неинституционального выбора. Художник, если он выбирает для себя искусство, выбирает вне всякой зависимости от других возможных условий и готов к тому «высшему суду», о котором говорил А. С.

Пушкин, должен быть готов и к самым тяжким последствиям для себя в социуме.

Художественное пространство – пространство искусства не является единственным экзистенциальным пространством человеческой жизни, но в нём наиболее цельно выражен взгляд на Мир. Не только художник или философ, стремится к раскрытию смысла Бытия, а любая человеческая личность для достижения собственной цельности нуждается в столь же цельном образе Мира, осознанию себя-в-мире, осуществлению себя в социокультурном пространстве.

Литература

1. Бодрийар Ж. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, 2000. – С. 24.
2. Мамардашвили М. Об онтологической необходимости искусства// Искусство и прогресс. Философско-социологический анализ. Изд-во Тбилисского Ун-та, 1977. С. 328.
3. Мамардашвили М. К. Пятигорский А. М. Сознание и символ// Эстетические исследования: методы и критерии. — М.: ИФРАН, 1998. С. 158.
4. См.: Ильин И. А. Статьи. Речи. Лекции. – М., 1993.

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО И СВЕТСКОГО ИЗМЕРЕНИЙ В ЧЕЛОВЕКЕ

Смирнова Татьяна Владимировна

*кандидат культурологии, ассистент каф. философской антропологии,
Уральский государственный университет им.А.М.Горького, г.Екатеринбург
E-mail: tanjusha@r66.ru*

Проблема соотношения религиозного и светского начал в человеке тесно связана с проблемой сосуществования мирского и сакрального в культуре, когда культура отождествляется со сферой земных, конечных материальных интересов, а религия – с хранительницей вечных трансцендентных смыслов мистического содержания. В рамках этой двуединой проблемы возможны два подхода: единства – сосуществования и стойкого антагонизма этих двух сфер.

К первой точке зрения на проблему взаимосвязи религии и культуры относятся, в частности, взгляды французского католического философа-неотомиста Жака Маритена. Ж. Маритен связывает культуру, прежде всего, с самосовершенствованием субъекта. «Являясь духом, оживляющим плоть, человек, - пишет он, - обладает прогрессирующей природой [...] Культура столь же естественна для человека, как работа разума и добродетелей, продуктом и земным завершением которых она является: она отвечает конечному предназначению природы человека, но она есть работа разума и свободы, присоединяющих свои усилия к природе. Поскольку это развитие не только материально, но также и принципиально морально, само собой разумеется, что религиозный момент играет здесь главную роль, а цивилизация предстает развивающейся между двумя полюсами: экономическим полюсом, соответствующим наиболее жгучим человеческим потребностям этико-биологического порядка, и полюсом религиозным, соответствующим наиболее жгучим человеческим потребностям, касающимся жизни души» [3, с.114]. Таким образом, Маритен подчеркивает, что культура соприродна духовности, и, следовательно, она, по его мнению, соприродна и религии.

Для Маритена, наиболее важной составляющей религии является ее сверхъестественная основа, поэтому она всегда трансцендентна и «строго универсальна»

по отношению к любой цивилизации и культуре. Религия, в понимании Маритена, состоит в двояком отношении с земной реальностью. С одной стороны, христианская религия с необходимостью имманентна культуре, а с другой – абсолютно трансцендентна, когда мы говорим о сверхъестественной ее сущности.

Несмотря на это, для Маритена резкого противоречия между культурой и религией не существует, поскольку для него не существует разделения культуры и цивилизации по критерию принадлежности к духовному или материальному началу. Более того, он пишет, что эти слова для него являются синонимами [3, с.53]. Для него и культура, и цивилизация, по сути своей, не только материальны, но и духовны. «Культура, или цивилизация, - пишет Маритен, - есть обогащение собственно человеческой жизни, предполагающее не только материальное развитие, необходимое и достаточное для подобающего существования в мире, но и прежде всего моральное совершенствование, развитие спекулятивной и практической активности (художественной и эстетической), заслуживающей названия подлинно человеческого» [3, с.114]. Духовную культуру Маритен ставит выше материальной, хотя их различие оказывается весьма относительным, поскольку они в одинаковой степени охвачены духовностью, проистекающей из нравственных устремлений человека. Именно потому, что Маритен не выделяет доминанту механико-технического начала феномена цивилизации, в его концепции исчезает напряжение между религией и культурой как религией и цивилизацией. Кроме того, автор из священного события явления Христа выводит единство сакрального и мирского, утверждая, что земной смысл истории есть дополнение трансисторического.

Мирской смысл истории предстает в трех своих составляющих, реализующихся в культурно-исторической активности человека. Первый смысл состоит в покорении природы и завоевании автономии для человечества, второй смысл состоит в прогрессе знания, искусства и в первую очередь морали. И третья естественная цель истории заключается в манифестации всех возможностей человеческой природы [2, с.257]. Но мирской смысл истории предполагает и иной – трансисторический, который никогда полностью не может быть постигнут человечеством. История приобретает смысл в свете явления Христа, к которому тяготеет, как к своему центру и финалу. Современные последователи Маритена полагают, что сосуществование «града земного» и «града

божия» ведет к торжеству последнего.

Теперь обратимся ко второй точке зрения на отношение религии и культуры. Так, к числу авторов, придерживающихся позиции о противостоянии религии и культуры, относятся, в частности, Т. Элиот и П. Флоренский. На страницах своей работы «Идея христианского общества» Т. Элиот затронул глубокую проблему сосуществования религиозных взглядов и мировоззрения, обусловленного современной секулярной культурой, в сознании одного индивида. Элиот даже называет состояние тех, кто стремится вести религиозную жизнь в нерелигиозном мире «невыносимым положением» [6, с.43]. Эта проблема по преимуществу связана с тем, что каждый член современного общества вовлечен «в рамки институтов, от которых мы не можем себя отделить: институтов, чье функционирование представляется уже не просто нейтральным, но нехристианским» [6, с.20]. Положение осложняется тем, что эти нерелигиозные секуляризованные структуры исподволь, неосознаваемым образом оказывают воздействие на верующих, что приводит - когда мы говорим о христианстве - к постепенной и неуклонной дехристианизации оставшейся христианской части общества.

Вообще, в секуляризованном обществе, где религия ограничена рамками частной жизни индивида, где, в свою очередь, она зачастую обречена на сведение к пустым обрядовым формам, очень трудно заставить людей помыслить о религии всерьез. Т. Элиот пишет в этой связи, что если мы отнесемся к христианству прежде всего как к предмету мысли, а не чувства отдельного индивида, то «следствия такого подхода слишком серьезны, чтобы быть приемлемыми для всех: ибо, когда христианская вера является не просто делом чувства, но и мысли, она имеет практические результаты, могущие быть обременительными» [6, с.9].

В этом состоит еще одно свидетельство того, что религия в современном как европейском, так и российском обществе осталась по сути своей в качестве одной из неосознаваемых культурных народных традиций. Для большинства людей, считающих себя христианами, религия, по большому счету, является критерием принадлежности к своей национальной культуре, а не целеполагающим мировоззрением, определяющим жизненные установки. Взятая в этом смысле, религия превращается в выхолощенную форму, лишенную своего существенного содержания. И трудность осмысления настоящего положения дел как раз связана с разрушением иллюзии общества

христианской культуры, с необходимостью признать, что «Идея Нейтрального общества», в котором мы ныне живем, и «Идея Языческого Общества» оказываются тождественны [6, с.10]. В этом мнение Элиота целиком совпадает с позицией Флоренского: для этих авторов нейтральное по отношению к религии общество тождественно языческому, т.е. не-религиозному. Иными словами, нейтральная культура равнозначна для них антирелигиозной, антихристианской.

Норма религиозного, в частности христианского, поведения подразумевает такое отношение к религии, при котором она должна быть «делом повседневного поведения и обычая, должна быть соединена с общественной жизнью, с бизнесом и развлечениями» [6, с.25]. Однако реальное положение дел не всегда таково. Христианское направление мысли, как называет это состояние Элиот, проявляется лишь время от времени, т.к. в современном обществе с его непредсказуемой динамикой зачастую поступки даже верующих людей, не говоря уже о неверующих, диктуются обстоятельствами, а не религиозными нормами. С этой точки зрения, само современное общество выступает мощным фактором дехристианизации, поскольку «преобладающая часть механизма современной жизни направлена лишь на санкционирование не-христианских целей, что сам он враждебен не только осознанному стремлению меньшинства к христианской жизни в мире, но и сохранению какого-либо христианского общества» [6, с.28] как такового.

Если рассуждать, исходя из этой позиции, что современное общество враждебно христианскому мироотношению, то, получается, и современная культура враждебна религиозному мироустройству. П. Флоренский вторит этой мысли британского писателя, когда говорит о противостоянии двух типов культуры: созерцательно-творческого и хищнически-механического, т.е. религиозного и светского [5, с.55].

Как следствие, такое безрелигиозное, «нейтральное», как называет его Элиот, общество неосознаваемым образом воздействует на верующее меньшинство. Причем этот процесс связан не с размыванием, профанизацией внутреннего содержания религиозной сферы, а с профанизацией представлений о ней. Здесь необходимо подчеркнуть, что обозначенная трансформация затрагивает уровень ментального, личностного восприятия существа религии конкретным индивидом, не затрагивая неизменного сакрального религиозного основания. Как правило, индивиды, наиболее

подверженные подобному влиянию, теряют сущностную (догматическую, литургическую, церковную) связь с религией и не способны противодействовать обмирщению своего религиозного сознания.

Ситуация сосуществования религиозного и светского секуляризованного полей приводит к формированию в сознании людей двух стандартов и образов жизни: один стандарт соответствует религиозному мироотношению, а другой – светскому. Жак Маритен, к примеру, обращает наше внимание, именно на то, что эта ситуация является новшеством Нового времени, когда христианский мир оказался «пораженным дуализмом», поскольку «подчинялся двум противоположным ритмам – религиозному ритму, свойственному времени Церкви и культа, и природному ритму, свойственному времени мира и мирской жизни». По сравнению с этим, «Средние века обладали смысловым единством» [3, с.103].

Элиот считает позицию разделения жизни мира и жизни духа неприемлемой, т.к. в растущей сложности современной жизни верующие не просто вынуждены сотрудничать с неверующими, но они неизбежно включены в не-религиозные институты и системы. При этом религиозные принципы постепенно размываются, поскольку, как на то указывает и Рокитянский [4], секуляризующие тенденции всегда оказываются гораздо сильнее сакрализирующих.

Современный верующий человек вынужден жить по законам двух культурных систем – религиозной и светской, и это коренным образом отличается от ситуации, которая складывалась в традиционном обществе. Там религиозная система ценностей была предписана человеку, то есть дана изначально, как долженствующая, необходимая и общезначимая.

Поэтому, чтобы избежать ситуации двойных стандартов, внутреннего раскола в индивиде на христианский и нехристианский образ мироотношения в зависимости от сложившейся ситуации, необходимо достичь «гармонизации обычной жизни во времени и жизни вневременной, духовной» [6, с.43]. Однако при этом Элиот подчеркивает, что тождественны они никогда не будут, т.к. Царство Божие на земле неосуществимо. И именно напряжение между земным и небесным, естественным и сверхъестественным, между временем и вечностью будет существовать всегда, «и это напряжение выражает самую суть идеи христианского общества и является основным признаком, отличающим

христианское общество от языческого» [6, с.44].

Получается, чтобы быть христианином, не достаточно просто считать себя таковым, но необходимо всей своей жизнью доказывать это, воплощая свои принципы на практике. Христианин в современном мире вынужден во многом идти не благодаря, а вопреки, не приспособливаясь, а ставя свою позицию в противовес общепринятой. И это состояние оказывается характерным для христианства с самых первых времен его возникновения в лоне иудаизма. Как об этом пишет С. Аверинцев, «по-видимому, христианству противопоказано в некотором смысле, чтобы к нему привыкали» [1, с.280].

Любопытно, что Маритен не просто вторит протестантскому автору Т. Элиоту, но называет для выражения отношения земного и небесного миров то же состояние – состояние напряжения [3, с.128], также подчеркивая при этом, что «различие временного и духовного предстает как существенно христианское различие. Но это собственно христианское приобретение, обладающее своим полным смыслом и своей полной эффективностью лишь для христианина, если следовать евангельскому слову: «Отдайте кесарю кесарево, а Богу – Богово» [3, с.116]. Но, в то же время, Маритен напоминает, что духовный порядок должен оживлять и возвышать временной порядок не путем слияния с ним и превращения в его часть, а путем его трансцендирования, когда духовный порядок предстает как свободный и независимый от временного.

Из всего вышеизложенного вытекает и сопутствующий момент. Он заключается в том, что для искренне верующего индивида естественным является стремление к экстраполяции своих убеждений на социокультурную реальность, к осуществлению религиозной культуры и религиозного общества. Так, Т. Элиот и П. Флоренский, утверждают, что в идеале нельзя разделять религиозную и светскую, национальную культуру: первая должна объять всю культуру в целом, включая каждую ее составляющую.

Литература.

1. Аверинцев С. Христианство в истории европейской культуры / Другой Рим: Избранные статьи. СПб.: Амфора, 2005.
2. Губман Б.Л. Западная философия культуры XX века. Тверь: Изд-во Леан, 1997.
3. Маритен Ж. Философ в мире. М.: Высш.шк., 1994.

4. Рокитянский В. Традиция и дух времени./ Рокитянский В., Пинский А. Традиция и мэйнстрим. М., 2000.
5. Флоренский П.А. У водоразделов мысли / Христианство и культура. М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2001.
6. Элиот Т.С. Идея христианского общества/ Избранное. Т. I-II. М.: «Российская политическая энциклопедия», 2004.

МУЖЕСТВО БЫТЬ И СОИЗМЕРЯТЬ

Солодухо Натан Моисеевич

д.ф.н., профессор, зав.каф. философии КГТУ(КАИ) им. А.Н.Туполева
E-mail: natsolod@land.ru

Человек – единственное бытийствующее существо, осознающее свою временность в безмерном небытии. Отсюда трагизм в понимании его преходящего существования и мужество быть вопреки неизбежности небытия. *Человек есть человек, соизмеряющий себя с бесконечностью небытия и ощущающий свою несоизмеримость с бездной.* И осознавая глубину пропасти, над которой человек стоит, он находит в себе силы сдерживать головокружение и ощущать себя мерой всех вещей. Вещей, которые есть и которые обретают под его взглядом смысл, изменяя тем самым изначальную бессмысленность проявлений бытия.

Только человек способен оценить *ситуацию присутствия с другим* и счастье быть, соразмерив с собой нечто – сущее как проявление бытия. Всякое иное нечто как данность бытия (наряду с человеком) временно соразмерено с бесконечностью небытия своим присутствием при нем. Именно в силу своего присутствия нечто обладает правом быть, не осознавая этого. Бытие вообще и всякое сущее имеет *право быть* в силу своей согласованности с небытием, которое задает бытию границы. А бытие всегда между безднами небытия-до-бытия и небытия-после-бытия. И «*бездна* вызывает к *бездне*»...

Только человек способен оценить *ситуацию отсутствия другого* как его небытие.

Более подробно антропный аспект проявления отношения бытия и небытия раскрыт в принципах ***этики оптимизма философии небытия*** [1, 2].

1. Исходный тезис философии небытия:

Небытие абсолютно, бытие относительно. Небытие вечно и бесконечно, а бытие временно и ограничено.

2. Небытие как онтологическая неопределенность неизбежно и спонтанно порождает онтологическую определенность, то есть бытие; *небытие реализует себя в бытии.*

3. *Бытие имеет онтологическое право быть*, поскольку порождено небытием и сосуществует с ним.

4. *Бытие* как реальность существования *есть онтологическая противоположность небытия* – реальности отсутствия.

5. Небытие порождает бытие, устанавливает ему пределы, поглощает его и вновь порождает, выполняя как *конструктивную*, так и *деструктивную функцию по отношению к бытию*.

6. Бытие в целом и всякое сущее в отдельности ограничено в пространстве и во времени небытием.

7. *Бытие согласовано с небытием* тем, что небытие определяет рамки существования сущего, дифференцирует и структурирует бытие в целом.

8. Как бы не было ограничено бытие (и любое сущее), *оно есть закономерное* (хотя и статистическое – случайное) *имманентное проявление мира*, что еще раз подтверждает онтологическое право бытия (и любого сущего) быть.

9. Жизнь есть модус бытия, а человек – высший, наиболее совершенный носитель этого модуса.

10. Ограниченность любой жизни, включая жизнь человека, не умоляет ее онтологического права быть.

11. Всякое сущее как реально существующее может соотноситься с другим сущим; соотнесенность различных сущих между собой создает внутреннее разнообразие бытия, его неоднородность и информационную емкость.

12. Неоднородность в сочетании с однородностью, их соразмерность и информационность служат онтологической основой привлекательности бытия для того, кто умеет оценивать.

13. Только человек как сущее, как носитель жизни, обладающий сознанием и душевными качествами, умеет по-настоящему оценить и ценить гармонию разнообразия бытия.

14. Человек бытиен по своей принадлежности к бытию, его сознание, логика и язык имеют бытийную направленность.

15. Умение оценить и ценить гармонию разнообразия бытия приносит человеку телесное и духовное наслаждение.

16. Способность к наслаждению бытием делает человека счастливым и побуждает его любить жизнь.

17. Целью жизни становится сама жизнь.
18. В силу однократности бытия жизнь каждого человека уникальна и неповторима.
19. Человек как бытийное существо хочет быть и не хочет не быть.
20. Осознание бездны небытия под ногами человека выявляет особую ценность каждого мгновения его жизни.
21. Любовь к жизни и понимание своей конечности заставляет человека страшиться смерти как проявления небытия и усиливает волю к жизни.
22. В силу субъективности, бытийной замкнутости внутренней жизни человека его жизнь для него самого становится бесконечной.
23. Желание человека оставаться в рамках бытия и противиться небытию, таким образом, есть результат онтологического права бытия *быть*.
24. Из сказанного вытекают следствия:
- 1) онтологическая необходимость заставляет человека бороться за свою жизнь и бытие в целом (как условие его жизни) и ставить *запрет на самоубийство*;
 - 2) онтологическая уникальность каждого человека и его *право быть* создает *запрет на убийство других людей*.

Прибавление

25. Человек не страшится смерти и устремляется в небытие при трех основных условиях:
- 1) если он поражен недугом, не позволяющим ему получать наслаждение от жизни (иначе говоря, страдания затмевают радости жизни, но это исключение из правила);
 - 2) если он полагает, что после смерти его ожидает другая жизнь, лучшая, чем та, которую он имеет (т.е. жизнь без страданий, в ином теле, сверхъестественная, божественная, райская и т.п.); фактически в этом случае речь идет не о небытии, а об инобытии.
 - 3) если ценность жизни другого человека им ставится выше собственной и его выбором становится самопожертвование.

Лишь философия небытия и ее этика позволяют ощутить одновременно весь трагизм и всю прелесть жизненного существования человека.

Литература

1. Солодухо Н.М. Философия небытия. – Казань: Изд-во КГТУ-КАИ, 2002; Солодухо Н.М. Бытие и небытие как предельные основания мира // Вопросы философии, 2001, №6.
2. Солодухо Н.М. Этические принципы философии небытия //Вестник Казанского государственного технологического университета. Гуманитарный выпуск. – Казань, 2010.

АНТРОПОМОРФИЗМ В НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ

Титова Татьяна Александровна

*аспирант кафедры социальной философии и
культурологии философского факультета
Казанского государственного университета (КГУ)
E-mail: Taniucha25@yandex.ru*

Предметом нашего исследования является *феномен антропоморфизма*. Традиционно его связывают с достаточно примитивными и ранними формами мышления (мифология, обыденно-практическое, художественно-эстетическое сознание, религия). Нас же интересуют возможности антропоморфизма как формы организации мысли, также как способа отношения к действительности, как познавательного отношения в науке в целом и в исторической науке в частности.

В работе «Исторический смысл психологического кризиса» Л.С. Выготский говорит об антропоморфном принципе построения теории. Точнее, он передает сомнения И. П. Павлова о возможности построения теории не по генетическому, а по антропоподобному принципу. С точки зрения И.П. Павлова, через исследование животных мы можем лучше понять психику человека. Он говорит о принципе познания, в котором исследователь «пошагово» изучает формы от простейших к более сложным, отвечая на вопрос, как последовательно развивалась та или иная форма, тот или иной вид. Следовательно, И.П. Павлов является сторонником генетического принципа и указывает нам на него. Важно отметить, что данный принцип существует и достаточно продуктивен, его никто не хочет «отменить» как несостоятельный. Однако, замечает Л.С. Выготский, подход со стороны человека, понимаемый как движение от развитых, ставших форм к формам предшествующим, менее развитым, (в психологии это означает движение от психики человека к психике животного) – то есть то, что Л.С. Выготский назвал антропоморфным подходом, может быть рассмотрен как логический по отношению к первому, историческому, а значит, теоретически иногда более состоятелен. Антропоморфизм является одной из форм **постижения** человеком мира и эта форма сохраняется в антропоморфном методе **познания** действительности. Выготский «опирается» на мысль

К. Маркса: «Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны». «Намеки же на более высокое у низших видов животных могут быть поняты только в том случае, если само это более высокое уже известно» [1, с. 293]. Следовательно, поведение человека позволяет лучше понять поведение животных.

Приведённая цитата К. Маркса относится вовсе не к его размышлениям о психологии или о происхождении человека. Она является своеобразно метафорой, которую К. Маркс использовал для объяснения принципов исследования в политической экономии. Значит, можно говорить о том, что этот принцип является не частным случаем психологического дискурса, а некоторым достаточно универсальным инструментом.

К аналогичным выводам приходит Э.В. Ильенков в работе «Диалектическая логика» в очерке 12 под названием «Диалектическая взаимосвязь логического и исторического» [2], он отмечает, ссылаясь на К. Маркса, что именно логический способ анализа и истории мысли, и истории ее предмета оказывается ведущим методом критического выявления конкретно-всеобщих определений. Исторический способ критики понятий и действительных отношений, в них выраженных, играет у К. Маркса очень важную роль, роль вспомогательного средства, проверочной инстанции для логического способа. И исторически первое (наука всегда находится в его поиске) не есть логически первое, то есть то, что побуждает нас к исследованию. Побуждает меня моя собственная, культурно-исторически обусловленная, жизнь. Именно поэтому мы позволили себе предположить, что логическое, дедуктивное является в то же время антропоморфным, наиболее близким человеку по своей природе, так как самое общее для человека — это его самость, его личное мироощущение.

Философский и социально-философский вариант теории содержит, по нашему мнению, антропные настроения. Слово «*антропность*», мы употребляем в данном контексте не случайно, антропность понимается как эволюционирующее, развивающееся бытие человека во всей его тотальности.

Известный американский ученый Дж. А. Уилер так определяет принцип антропности: «Не только человек адаптирован к Вселенной, но и сама Вселенная адаптирована к человеку. Вообразите Вселенную, в которой та или иная из безразмерных физических констант изменилась бы на несколько процентов тем или иным образом? Человек никогда не смог бы появиться в такой Вселенной. Это главный смысл принципа антропности.

Согласно этому принципу фактор, дающий жизнь человеку, лежит в основе механизма и замысла мира» (цит. по [3]).

Также важно отметить, что антропность как исходная адаптированность Вселенной к человеку выражается в способности самоосознавать себя, репрезентировать себя в различных языках, способности проводить определенную политику самоидентификации. В связи с этим можно отметить, что так называемая «мерка» познания и тем более самосознания «лежит» в субъекте, «идет» всегда от субъекта, который со-временен, со-пределен, со-звучен миру, Вселенной в ее изначальности.

Об антропном принципе говорит М.К. Мамардашвили, причем он рассматривает с точки зрения пересечения процессов естественной истории, истории природы, и истории человеческого сознания, культуры, социума. «Я считаю, что пересечение гуманитарных и естественнонаучных исследований сознания носит серьезный, не внешний характер, напоминающий переключку двух соседей. Но связь здесь пролегает в другом, более существенном измерении, а именно в измерении места сознания в космических процессах, во Вселенной» [4, с.73].

У М.К. Мамардашвили получается, что без философского видения не может быть и естественно-научного, конечно, не в эмпирическом, а в методологическом смысле. И это представляется нам важным. «Самая четкая формулировка его, (то есть антропного принципа – Т.Т.), принадлежит Декарту, который подчеркивал наличие в сознании особых непосредственно данных знаний о целом, к которым мы могли бы прийти, лишь проделав бесконечно большое количество познавательных шагов. А они каким-то образом даны непосредственно. Но этого не было бы, если бы мир не был устроен определенным образом, т.е., если бы мир был устроен по-другому, акт локальной данности целого был бы невозможен. Хотя эта данность и совершается по законам самого мира, она одновременно содержит в себе неизменную тайну» [4, с. 73]. Выходит, что рассуждение об антропности - это рассуждение о том, что есть человек - случайность в мироздании, или это есть неизбежность ожидания.

Изучение антропоморфизма привело нас к необходимости рассмотреть и проанализировать и такое явление, как *социоморфизм*. Данный термин может быть примером для описания внутреннего мира человека. Методологическим содержанием является отношение «человек - общество», «индивид - социальная структура». Здесь

человек рассматривается, прежде всего, как социальный индивид. Индивид лишь овладевает, присваивает вне него лежащую «общественную природу», свои сущностные силы, которые уже опредмечены в социальном устройстве мира. Происходит социализация индивида, формирование («отливка») внутреннего мира человека по определённой, социально заданной норме, образцу или мерке.

Нас заинтересовала трактовка социоморфизма, данная Н.А. Бердяевым. В работе «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» в главе «Бог и свобода. Рабство человека у Бога» Н.А. Бердяев отмечает: «Человек творит Бога по своему образу и подобию и вкладывает в Бога не только лучшее в своем образе, но и худшее. На Боге, открывающемся человеческому сознанию, лежит печать антропоморфизма и социоморфизма... Богосознание требует постоянного очищения, очищения прежде всего от рабского социоморфизма» [5, с. 49]. Интересна данная точка зрения, исходя из которой получается, что социоморфизм есть некритическое принятие человеком на себя мерок социума, к которым полностью сводится человеческая сущность. То, что Ж. Делез и Ф. Гваттари называли «параноидальностью существования человека в обществе», так называемая «параноидальная дескрипция общества». Тогда становится понятно, что социоморфизм – это некоторая неспособность отнестись к себе критически, это невозможность самостояния личности. Хотелось отметить, что мы изначально «берем в скобки» экзистенциально-религиозную установку бердяевской философии.

Мы сознательно не рассматриваем мягкие и лояльные оценки социоморфизма. Например, более «мягким» вариантом социоморфизма является положение о ведущей, главной роли в становлении психики индивида разных видов предметной деятельности, осваивая (распредмечивая) которые он становится способен к нормальному функционированию в социуме. Но мы делаем это не ввиду нашего несогласия, а потому что резкая заостренная критика Н.А. Бердяева позволяет обнаружить некоторые методологические повороты.

Поэтому можно сделать вывод и предположить, что антропоморфизм - форма более совершенная, чем социоморфизм, так как предполагает личностное освоение социального опыта.

Анализ антропоморфизма как некоего методологического приема дает нам

возможность посмотреть как данный принцип действует в конкретной области знания. Наконец, мы рассматриваем *метод антропоморфизма в исторической науке*. Интересно рассматривает проблему познания прошлого и настоящего М. Блок в «Апологии истории». В данной работе есть разделы, которые так и называются «Понять настоящее с помощью прошлого» и «Понять прошлое с помощью настоящего». В самих названиях глав интересующие нас принципы – генетический и антропоморфный – уже заданы. Причем (в чем главное отличие от К. Маркса) как синхронизированные. М. Блок предлагает познавать прошлое через настоящее, то есть не только генетически (настоящее через прошлое). «Незнание прошлого неизбежно приводит к непониманию настоящего. Но, пожалуй, столь же тщетны попытки понять прошлое, если не представляешь настоящего» [6, с. 28]. Как уже отмечалось: «бывает, что знание настоящего в каком-то плане еще более непосредственно помогает пониманию прошлого» [там же, с. 29]. Автор уверен, убежден в том, что «незнание прошлого не только вредит познанию настоящего, но ставит под угрозу всякую попытку действовать в настоящем [там же, с. 26-27]. В связи с этим автор отмечает, что «нет истинного познания без шкалы сравнения» [там же, с. 28].

Получается своеобразный *метод бумеранга* (мы «запускаем» наше знание вперёд, к цели, но для своего «возврата» оно должно проделать неизбежный путь), – мы ходим познать одно событие или явление, но при этом должны учитывать неизменную связь времён. Настоящее «равноценно» прошлому, также как и наоборот, прошлое немыслимо без настоящего.

Если говорить об антропоморфизме в исторической науке, то он может быть понят как родственный выше заявленному нами принципу антропности. Например, возьмём антропоморфность в истории - человек в процессе познания истории «окунает», вносит себя в познаваемые формы исторического познания.

Историк переносит свои человеческие качества, основы и жизненные проявления в те сюжеты, события, которые познаются им. В этом процессе происходит перенос субъективных характеристик человека на объект. Историк всегда неизменно и явно (прежде всего для самого себя), видит себя в прошлом, что выражается, например, в выборе предмета исследования (почему именно этот период, регион и т.д.), следовательно, антропоморфизирует его, а уже потом переносит себя в прошлое. В этом

и проявляется соотношение принципов антропоморфности и антропности – в возможности «самокопания», «самовыявления» себя, в переносе себя миру, также Вселенной и мира на себя.

История оценивается М. Блоком, по нашему мнению, как «живая, воскрешающая время субстанция». Он говорит: «Способность к восприятию живого – поистине главное качество историка» [там же, с. 28]. «Стало быть, есть только одна наука о людях во времени, наука, в которой надо непрестанно связывать изучение мертвых с изучением живых. Как ее назвать? Я уже говорил, почему древнее слово «история» мне кажется наиболее емким, наименее ограничивающим; оно также более всего насыщено волнующими воспоминаниями о многовековом труде» [там же, с. 30].

Прodelав данную работу мы можем предположить и предложить в качестве рабочего принципа деление антропоморфизма на два типа:

- *ранний антропоморфизм стихийного толка* (миф, религия, стихийное познание в науке)

- *антропоморфизм как форма самосознания*, который может перерасти в методологический принцип, который и рассматривается нами как аналог дедуктивной формы, метода логического анализа, предшествующего историческому. Антропоморфизм в таком виде может рассматриваться с точки зрения познания, например, как явная методологическая форма, форма, имеющая богатый эвристический потенциал.

Литература

1. Выготский Л.С. Исторический смысл психологического кризиса. Методологическое исследование // Выготский Л.С. Собр. соч.: в 6 т. – М.: Педагогика, 1982. – Т. 1. – С. 291 – 436.
2. Ильенков Э.В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. 2-е изд., доп. М. : Политиздат, 1984. – 320 с.
3. «Когда вселенная была палиндромом». [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.rbardalzo.narod.ru/kogda_vselen.html.
4. М. К. Мамардашвили «Как я понимаю философию» – М., Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1992. – 416 с.
5. Н.А. Бердяев. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической

философии. // Библиотека Якова Кротова. [Электронный ресурс] – Режим доступа:
http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1939_036_01.html#1_2

6. Блок М. Апология истории. Глава Первая. История, люди и время. М.: Наука, 1973, 232 с. Серия "Памятники исторической мысли".

ОСНОВЫ СОРАЗМЕРНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И СРЕДЫ

Уланов Владимир Петрович

*к.ф.н., доцент кафедры философии и права,
Казанский государственный аграрный университет
E-mail: ulazh@yandex.ru*

Соразмерность – это такая связь и отношения между объектами, когда они в течение длительного времени сосуществуют, не уничтожая друг друга.

Общество, по Платону – это Большой человек (так как реализует то, к чему стремятся отдельные люди). Следовательно, сущностное и особенное в людях (позитивной, негативной и маргинальной направленности) с неизбежностью выявляется в обществе, его искусственной среде в виде соответствующих структурно-функциональных эквивалентов. Например, если в обществе есть люди склонные, к криминальным действиям, то в обществе с неизбежностью сложатся криминальные структуры в виде криминальных механизмов деятельности, реализующих криминальные запросы людей. В любом случае в достаточно развитом обществе выявляются структуры соответствующие наклонностям и стремлениям членов общества, и каждый человек может найти место в соответствующих ему структурах. По этой причине в соответствие с мыслеобразами людей общество проявляет вполне определённую активность, как по отношению к себе (обществу), так и по отношению к отдельным людям, группам людей, искусственной и природной среде. Содержательная сторона активности общества определяется собственными потребностями и нормативами, и устремлениями отдельных людей. Главные устремления индивида и активность общества, как Большого человека, аналогичны – это преобразование объектного и предметного мира в соответствии с внутренними представлениями, планами, создание своей природно-искусственной комфортной внешней среды.

Мыслеобразы активизируют субъектов и конфигурируются по ситуации в обществе в соответствии с личностной матрицей каждого субъекта. Матрица отводит от внимания субъекта всю информацию, которая ей не соответствует, а из оставшегося материала сознание субъекта с участием подсознания строит мысленные образы, призванные, при

их реализации, дать субъекту необходимое состояние при взаимодействии со средой. Ядро матрицы – это конфигурация характеристик субъекта, получаемая по рождению, которая со временем не изменяется, но может быть лишь как-то развёрнута и активизирована в своих возможностях в той или иной степени, в соответствии с реалиями формирования (социализации) и существования субъекта. Постоянная («врождённая») часть матрицы является основой формирования поведения субъекта, которое модифицируется перед исполнением в соответствии с приобретённым опытом (нормативным и ненормативным), полученным в ходе социализации субъекта и пребывания в обществе. «Врождённая» и приобретённая составляющие матрицы должны соответствовать друг другу (приобретённое расширяет «врождённое»). Если личностно-этническая матрица несоразмерно развёрнута и сконфигурирована в ходе социализации, субъект будет иметь значительную личностную деформацию. «Неправильные» личностные матрицы (от рождения или по воспитанию) неизбежно приводят субъектов в диссонанс с собой и к противоречию с обществом, отдельными субъектами и группами субъектов. По этой причине возможны ситуации, когда «опыт» будет игнорироваться субъектом с отрицательными последствиями для общества (негативный человеческий фактор). Возможны и обратные ситуации, когда обобщенная «матрица» общества (общественное сознание) не соответствует возможностям личностных матриц субъектов. В этих случаях выявившаяся несоразмерность общественного и личностного приводит к конфликтной ситуации, которая может быть разрешена лишь совершенствованием общества, либо приобретением необходимого опыта субъектом. Следовательно, внутреннее единство общества, комплементарность всех его структур возможны лишь в случае, если личностные матрицы членов общества находятся в тесном единстве дополнительности и тотальной комплементарности. В реальности обществу присуща лишь некоторая комплементарность и единство, и, следовательно, лишь некоторая внутренняя дополнительность и соразмерность. То же самое можно сказать относительно связей общества и среды. По этой причине общество не может быть “часовым механизмом” идеально связанным с окружающей средой, соразмерность общества и среды всегда относительна. В то же время, вне всякого сомнения, в ходе исторического формирования этносы обретают комплементарность со своей природной и искусственной средой и личностные матрицы субъектов получают общую

составляющую, соответствующую среде обитания представителей этноса. По этой причине этносам противопоказана резкая смена природной и культурной среды и этногенетическое смешение, так как пребывание «не в своей» среде и испорченность врождённой (этнической) личностной матрицы вносит во внутренний мир субъекта и отношения со средой существенный диссонанс, проявляющийся в апатии и маргинальности, либо в агрессивности «неправильных» субъектов. Поскольку городская среда наиболее подвержена этническим повреждениям, вследствие многочисленности связей города с внешним миром и заимствованиям из внешнего мира, город всегда имеет наименьшую этническую выраженность и соразмерность и более апатичен и агрессивен в жизненных ситуациях. В то же время городская среда существенно сложнее сельской среды, вследствие чего в городской среде выявляется соответственно усложнённый активный тип населения, более устойчивый к внешнему давлению и более склонный к необходимым изменениям. Этнос раздваивается на городской (упрощённый и динамичный) и сельский (консервативный), каждый со своей средой и своими особенностями и содержанием жизни. Город и село лишь отчасти дополнительные, комплементарны и соразмерны друг другу, вследствие чего город постепенно разрушает село своей техногенностью не стремясь активно снять увеличивающуюся несоразмерность между ними. Главное предназначение города и села – обеспечение человеку наличия орудийной среды, жилища, одежды, развлечений, продуктов питания, всех условий к воспроизводству искусственной среды и себя. В этом квазигомеостатическом действе заключается основное содержание человеческой соразмерной деятельности.

Из сказанного видно, что основы соразмерности человека и среды заложены в их комплементарности, дополнительности друг другу. Соразмерность человека и среды не предполагает интенсивное использование орудий и машин, поскольку их развитие не выявляется в развитие собственно человека, но лишь отодвигает человека на второй план, делая участником коэволюции с природой искусственную среду, в итоге – искусственный интеллект. Развитие машин, подменяющих человека приводит к существенному изменению общества, как Большого человека, так как структура человеко-машинного общества всё более ориентируется на потребности и возможности машин, а не людей. Легко представить, что с появлением Искусственного Интеллекта

Большой человек будет проявлять активность и развиваться в интересах именно интеллектуальных машин, а не людей, что может грозить человечеству резким сокращением численности и существованием на периферии машинной цивилизации в качестве популяции экзотических несовершенных биологических машин. Вероятность подобного развития событий весьма велика, с той особенностью, что по мере совершенствования и усложнения машинной среды и возрастания машинного давления на человеческое общество, оно всё более будет подходить к пределу своих возможностей существования, всё более будет представлять собой систему неустойчивого равновесия. С некоторого момента неустойчивое общество начнёт расслаиваться на упрощённых homo (sapiens) и умников. Этот процесс будет нарастать (он уже идёт) и всё закончится разделением общества на менее организованное большинство упрощённых людей (селяне и апатичные горожане) и более организованное (значительно более организованное) меньшинство весьма развитых умников (динамичные горожане) в соответствии с тотальной бифуркацией личностных матриц людей на упрощённые и предельно развитые (разблокированные). Человеческая цивилизация разделится на неотрадиционное «село» (с деятельностью на основе генной инженерии), в котором ещё сохранятся этнические особенности упрощённых людей, и экспертные «оазисы» неотехногенного общества. Именно умники (с выраженной активностью правого полушария мозга) смогут существенно изменить природу развитого человека и вывести его на уровень развитых гуманных Интеллектуальных машин, превратив в сверхчеловека, искусственное существо неотехногенного общества. На смену человеку придёт новое искусственное существо NEO-SAPIENS с новой соразмерностью с окружающим миром и самим собой (NEO-SAPIENS выйдет в Большой космос и Метафизическую реальность). Упрощённым людям «села» останется существовать в посттехногенном обществе на периферии новой машинной цивилизации (см. выше) в рамках новой культуры и религии (основы новой религии начнут формироваться в XXI веке). Лишь в самых отсталых областях Земли сохранятся остатки цивилизации XX века.

В отличие от упрощённого человека (посттехногенного), NEO-SAPIENS свои сверхвозможности будет иметь благодаря активности правого полушария мозга (его эквивалента). При «симметричной» комплементарной, взаимодополнительной выраженности левого и правого полушарий мозга, у человека имеется экстрасенсорность

и сверхвозможности деятельности и влияния на среду (это выявили наблюдения за деятельностью человеческого мозга), человек многое имеет от среды, не оказывая на неё чрезмерного давления (соразмерен среде и в значительной степени независим от неё). Машины – не нужны, достаточно простой искусственной среды. При выраженной несимметричности и несоразмерности Л-П полушарий мозга, (при малоактивном П-полушарии) возникает потребность в компенсации отсутствия «силы ума» посредством развитой искусственной среды, противостоящей природной среде. В Архаике эта П-неактивность выявила в человеке потребность в развитой искусственной среде и потребность использования искусственной среды против природной среды. В итоге это привело к развитию искусственной среды и несоразмерности людей из-за разного отношения к искусственным средствам деятельности, вследствие чего материальная несоразмерность людей закрепились в обществе. Главными в Большом человеке стали не умники со сверхвозможностями, а «командиры»: кто имеет более выраженную способность работать руками (давить, хватать, много хватать, разрушать), тот главный, тот командир, тот руководитель, тот стоит над другими. Именно П-неактивность мозга выявила в человеке потребность и стремление быть над другими, управлять другими, унижать других, эксплуатировать других (при «симметрии» Л-П полушарий мозга все довольствуются равенством, ибо все способны к сверхвозможностям и ни в чём не нуждаются, в том числе не нуждаются в командирах). Л-П асимметрия мозга делает человека существенно деформированной конструкцией и таковым выявляется и общество (постархаическое общество), с низким показателем внутренней соразмерности и высокой степенью социальной напряженности, но, всё ещё в рамках гомеостазиса. Если предположить, что архаическое общество утерало П – активность из-за постепенного развития искусственной среды (улучшение орудий увеличивает количество их пользователей), то гуманному обществу ещё только предстоит появиться. Пока же люди в силу определённой ущербности своего устройства стремятся не к соразмерности со средой, а к полной противоположности - несоразмерности: чем больше несоразмерности, тем лучше, тем благоднее для «командира», для доминанта, для лидера, для любого субъекта. Несоразмерностью пропитана вся постархаическая человеческая жизнь, и смысл жизни видится именно в несоразмерности со средой, в превосходстве над средой, в создании своей комфортной внешней среды.

Можно ли подтвердить сказанное? Можно. Исследования современной наукой сущности мозговых процессов показало, что у подавляющей части современных людей правое полушарие мозга малоактивно, и при этом (это хорошо заметно) люди не отличаются добротой ни к себе, ни к искусственной среде, ни к природе. Другим подтверждением может служить результат исследований «феномена Европейца» философами Франкфуртской школы, которые показали, что Западной Европой и, следовательно, всем «Развитым» миром управляет Метафизический Субъект насилия (Европейцы – это всего лишь закамуфлированные варвары, их историческое время истекает: с развитием европейцами машин на первые позиции выйдет ... NEO-SAPIENS с активным правым полушарием мозга). Ещё одним доводом вышесказанному является то, что гениальность связана именно с добром, а не со злом. Действительно, личностная матрица человека содержит в себе все необходимые возможности мышления и поведения, и может быть разной конфигурации. Но Злодейство и Гениальность в личностной матрице не совместимы в их равенстве или преимуществе злодейства, так как злодейство есть разрушение и смерть, а добро – созидание и жизнь.

Разрушение не может доминировать, но может быть лишь вспомогательным действием, необходимым при замене менее совершенного состояния более совершенным. Тотальное доминирование разрушения ведёт к необратимому саморазрушению существующего и разрушителя. Следовательно, даже при доминировании разрушения в отношениях со средой, оно всегда имеет целью сохранение разрушителя, его приумножение, и по этой причине оно всегда отступает перед созиданием в интересах разрушителя, в том числе перед созиданием разрушаемой среды, даже если созидание выражено незначительно. Но в этой незначительности таится значительная опасность: если разрушение не отходит на вторые роли, разрушитель погибает (переход количественных изменений в новое качество). Разрушение как актив существующего может быть в личностной матрице только на вторых ролях, даже если оно доминирует в матрице при реализации внешнего поведения. По этой причине П-неактивное общество всё же может существовать, и даже в течение длительного времени, но его разрушение тем не менее всё же может произойти. Перспективным может быть лишь выраженное П-доминирование в поведении общества и субъектов.

В конечном итоге любая соразмерность зависит от комплементарности и дополненности друг другу компонент любой системы.

АНТРОПОЭКОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ КАК ЦЕЛЬ ВОСПИТАНИЯ

Фертикова Наталья Сергеевна

*ассистент кафедры биохимии,
Уральская Государственная Медицинская Академия
E-mail: natastar@mail.ru*

Рассмотрение человека как продукта эволюции природной, социальной и культурной среды, в контексте которых протекает его жизнь, актуализирует вопросы экологии антропоса, антропоэкологической соразмерности. Человек с самого рождения (точнее, с зачатия) вступает в сложное взаимодействие с окружающим его объектно-субъектным миром, в котором есть экологические связи внешнего и внутреннего порядка.

В традиционном понимании окружающая среда, в первую очередь, природная среда, которая для любого живого организма выполняет ряд определенных функций для поддержания жизнедеятельности. С позиций метаболизма она является источником веществ, доставляющих организму энергию и «строительные материалы» для воссоздания непрерывно разрушающихся молекулярных структур, кроме того, выступает тем «резервуаром», который способен поглощать избыточную теплоту и «строительные отходы», освобождая от них организм и содействуя тем самым его борьбе с ростом энтропии [1, с.15]. Однако, человек, наряду с биологическими характеристиками, являясь существом социальным, имеет и комплекс социокультурных характеристик, в котором рождение нравственности, по мнению А. А. Горелова, является важнейшим этапом антропогенеза [2, с.221].

Если «человек – мера всех вещей», то становится актуальным вопрос о соразмерности человека в окружающем его пространстве, о выделении не только меры и граней взаимодействия с окружающей социоприродной средой, но и соразмерности собственных внутренних характеристик (самоорганизованности, ответственности, духовно-культурной деятельности). По мнению В. И. Курашова, феномен *Homo sapiens* рассматривается с позиций социального, интеллектуального, душевного и телесного компонентов, точнее, как совокупность социально-интеллектуальной, телесно-душевной и интеллектуально-душевной составляющих [3, с. 195]. С точки зрения

космопланетарной соразмерности, согласно В. П. Казначееву и Е. А. Спирина, сущность человека выражается триадой измерений: космопланетарным (биосферно-ноосферное, погруженное в космическую среду мира), эволюционно-экологическим и измерением, выражающим состояние человеческого здоровья [4, с. 135]. Выделяя данные измерения, авторы отмечают, что при комплексном изучении феномена человека большее значение придается первому измерению, т.е. здоровью [Там же, с.11].

Таким образом, человек выступает, с одной стороны, единицей внешних связей, характеризующих эволюцию природы, общества, глобальные космические процессы, а с другой, сам является той системой, в которой взаимодействуют внутренние связи. Степень гармонизации связей внутреннего порядка неизбежно влияет на проявление связей внешнего порядка, отражающих отношение человека к самому себе, природе, социуму, культуре. Поэтому комплексное состояние здоровья человека (физиологического, психологического, социального) отражает его отношение к факторам внешней среды, к объектам окружающей природы. И это, порой, субъективно искаженная модель окружающей его реальности. Согласно этой точке зрения, здоровье человека является высшей ценностью, влияющей на проявление его внешних личностных характеристик.

Под физическим здоровьем обычно понимают отсутствие болезни или нетрудоспособности, а также наличие у человека достаточного количества энергии и жизненных сил, чтобы выполнять свои повседневные задачи, не испытывая при этом чрезмерного утомления. Социальное здоровье означает способность к общению с другими людьми в условиях окружающей социальной среды и наличие личностных взаимоотношений, приносящих удовлетворение. Психическое (душевное) здоровье - отсутствие любого рода психических расстройств, а также способность человека решать насущные жизненные задачи и осуществлять социальные контакты, не испытывая при этом проблем умственного, эмоционального или поведенческого порядка [5]. Нарушение физиологических показателей проявляется в ухудшении самочувствия, в проблемах с аппетитом, сном, весом и т.д. Показатели социального здоровья проявляются в конфликтных взаимодействиях, осознании социальной незащищенности, неудовлетворенности социальным статусом в семье, в коллективе, и в целом, в социальном неблагополучии. Психологическое нездоровье выражается в неадекватной

реакции на события, в негибкой позиции, связанной с психологическим противостоянием реальности, неврозах и т.д. Отклонение в любой из трех составляющих здоровья ведет к деформации личности, неправильному образу жизни, искажению ценностных ориентаций, цели и места человека в окружающем мире. Поэтому актуализируется проблема развития «правильных» внутренних экологических связей, определяющих, что человеку соразмерно для ощущения комфортности в окружающей его действительности и что ему несоразмерно.

Формирование связей внутреннего порядка зависит не только от внутренних физиологических процессов (особенность нервной системы, скорость протекания реакций метаболизма и т.д.), но и от внешних факторов, среди которых ведущим является воспитание. Так как личностью человек становится только среди людей, то возникают вопросы его адаптации (приспособление к природной и социокультурной среде, умение жить созидательно); интеграции (освоение потенциала природы и среды через деятельность и общение с другими людьми и природными объектами); саморазвития (в процессе самоактуализации через систему потребностей); самореализации (раскрытие физического, психического и социального творческого потенциала). При воспитании данных свойств личности человек выступает как антропос, отличающийся от животных наличием второй сигнальной системы, как носитель социальных ценностей и антиценностей культуры. Поэтому актуальными становятся вопросы антропологической соразмерности названных проблем социализации и идентификации личности человека.

Учитывая сложный характер взаимодействия внешних и внутренних экологических связей, измерение человека предполагает наличие антропологической соразмерности. Мы же предлагаем использовать понятие «антропоэкологическая соразмерность», которое является комплексным показателем отношения человека к себе и к окружающей действительности. Считаем, что оно более полно охватывает внутренние экологические связи природной, социальной и духовной сущностей человека, ищущего свое место в мире и смысл своего существования.

Антропоэкология – новое научное направление экологии, изучающее экологическое взаимодействие человека в рамках его внешней и внутренней среды. По мнению В. Л. Обухова и М. М. Довжинец, антропоэкология – учение о взаимоотношении и взаимозависимости человека с окружающим его миром: от природы, общества и

культуры до биосферы и мироздания в целом [6, с. 20]. Антропозкология как отрасль научного знания изучает взаимоотношения и взаимозависимости человека, адаптирующегося, интегрирующегося, самоактуализирующегося и самореализующегося. Эта наука акцентирует внимание на духовной компоненте взаимоотношения человека со всем сущим, что актуально для более четкого осознания многомерности человеческой сущности.

Поэтому одной из важнейших задач воспитания является формирование духовно-ценностного отношения к внешним и внутренним измерениям людей, пронизанным стабильными экологическими связями. Развитие «правильных природосообразных» экологических связей обеспечивает устойчивость человека как личности, сохранение его измерений, понимание направлений развития соразмерности человека как носителя многих ценностей.

Как отмечает В. И. Флоря, «специфика педагогической проблематики антропозкологии связана с поиском духовно-нравственной сущности человека как биосоциокультурного существа, с определением адекватных стратегий образования, воспитания и в целом его индивидуального развития» [7, с. 148]. Воспитание человека как носителя ценностей культуры, осознающего свою связь с окружающей его природой, понимающего взаимодействие и взаимозависимость своего самочувствия с экологическими связями своих измерений, позволит стремиться к гармонии. И в первую очередь, с самим собой на основе понимания его антропозкологической соразмерности. Достижение гармоничных отношений с природой и социумом необходимо не только для преодоления экологического кризиса, но и для дальнейшего совместного развития, коэволюционного существования.

Литература

1. Кумачев А. И., Кузьменюк Н. М. Глобальная экология и химия./ Мн.: Университетское, 1991.
2. Горелов А. А. Концепции современного естествознания. М., ВЛАДОС, 2002.
3. Курашов В. И. Философия: Человек и смысл его жизни. – Казань: КГТУ, 2001.
4. Казначеев В. П., Спирин Е. А. Космопланетарный феномен человека: Проблемы комплексного изучения. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1991.

5. http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Life_church/Niman_AdventZdorovie01.php
6. Обухов В. Л., Довжинец М. М. Основы антропоэкологии. С.–П., Химиздат, 2001.
7. Флоря В. И. Педагогическая антропология в системе наук о человеке// Вестник МГУКИ, №1, 2008.

МЕТОДЫ УПРАВЛЕНИЯ ПЕРСОНАЛОМ В СИСТЕМЕ СОВРЕМЕННОГО ИННОВАЦИОННОГО МЕНЕДЖМЕНТА – АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Ханустаранова Юлия Александровна

*аспирант кафедры философии КГТУ (КХТИ),
E-mail: Julietssword@mail.ru*

Методы управления персоналом - совокупность способов воздействия на коллективы и отдельных работников с целью осуществления координации их деятельности для достижения поставленной цели в процессе функционирования организации.

Методы управления в системе современного инновационного менеджмента объединяет одно общее свойство: они должны учитывать в полной мере интересы, потребности и мотивации людей.

Современное, постоянно меняющееся инновационное общество, любая его сфера, организация, группа, личность функционирует и развивается в качестве системы. Правильно понять сущность любого социального объекта позволит применение системного подхода. Его применение позволит осуществлять эффективное управление: определить цели и задачи управления, анализировать варианты возможных управленческих решений, выбирать из них наиболее эффективные, осуществлять структурирование управленческих действий, устанавливать взаимосвязи и зависимости элементов решаемых проблем, а также условия и факторы, оказывающие влияние на их решение. Все многообразие управленческой деятельности можно свести к двум основным процессам: к управлению материальными объектами и управлению людьми. При этом управленческая деятельность должна быть направлена, прежде всего, на человека. Поэтому важнейшее значение в процессах управления приобретает умение руководителя работать с людьми, что предполагает знание и применение методов управления. Методы управления сводятся к целенаправленному воздействию на условия жизни людей, их ценностные ориентации. Методы управления, так или иначе, воздействуют на все: на социальные, духовные, психологические, физиологические особенности работников, на их предпочтения, потребности и желания. При этом следует

отменить что, акцент на какие-то одни методы управления может носить резко негативный характер, как для развития личности самого работника, так и всей организации в целом.

Рассмотрим основные методы управления, которые применяются в системе современного менеджмента и проследим последствия, возникающие при их использовании. Методы управляющего воздействия разделяют на две группы: основные и комплексные, представляющие собой комбинации основных методов.

К основным методам управления относятся:

- экономические (методы, обусловленные экономическими стимулами);
- организационно-административные (методы, основанные на прямых директивных указаниях);
- социальные и социально-психологические (методы, применяемые с целью повышения социальной активности людей);
- самоуправление как разновидность саморегулирования социальной системы.

В основе экономических методов управления персоналом заложены способы воздействия на персонал на основе использования экономических законов и принципов. Рыночные отношения дают возможность руководителю, в зависимости от ситуации как стимулировать, так и наказывать работника. Исторически эффективность экономических методов управления определяется формой собственности и ведения хозяйственной деятельности, системой материального вознаграждения, рынком рабочей силы, ценообразованием, налоговой системой. Самыми распространенными способами экономического воздействия на персонал является материальное стимулирование. Но, зачастую, данный метод приводит к тому, что человек делает свое материальное состояние единственной целью жизни. Задача развития себя как личности творческой, духовной и нравственной не ставится. Все потребности, желания и стремления человека измеряются главным образом количеством материальных благ. Родственные и дружеские связи рушатся, определяющим принципом жизни становится “приобрести больше и еще больше”. Круг общения сводится к отношению “продавец-покупатель”, цель жизни - “заработать-потратить”. Увидев красивый дом и веселую дружную семью на его крыльце, такой человек отметит не красоту дома, мастерство архитектора и строителей, не улыбнется смеху счастливого безмятежного семейства. В его сердце зародится зависть и

желание обладать подобным трофеем. Человек становится рабом своего материального состояния, заложником рыночных отношений и денег. Возможно, в старости к нему придет горькое и запоздалое понимание ограниченности своей жизни, а пока он совсем не задумывается об этом, он спешит заработать еще, совершенно забывая, что деньги должны быть не самой целью, а лишь способом ее достижения.

Организационно-административные методы основываются на власти, дисциплине и ответственности. Сущность организационных методов состоит в установлении правил, обязательных для выполнения и определяющих содержание и порядок организационной деятельности. Задача организационно-административной деятельности состоит в координации действий подчиненных.

Организационно-административные методы основаны на власти руководителя, его правах, дисциплине и ответственности. Административные методы становятся волевыми и субъективными, если руководитель злоупотребляет своими полномочиями, что рано или поздно негативно скажется на работе всей организации. Ухудшается морально-психологический климат коллектива, снижается работоспособность, удовлетворенность от проделанной работы. Если вся деятельность основана только на приказах, без учета индивидуальных особенностей и возможностей исполнителя в каждой конкретной ситуации, то это произойдет еще быстрее. Отсутствие обоснованности решений, принятых руководителем может привести к негативным последствиям для работы всего коллектива.

Социальные методы управления связаны со способами достижения целей общества через постановку социальных целей, повышения качества жизни, укрепления социальных организаций, повышения социальной зрелости общества. Социальные методы выступают как комплексные, и в этом случае они значительно определяют сущность управления и характер развития методов воздействия на человека. В современном инновационном менеджменте широко используется стимулирование творческим трудом, большей социальной защищенностью, чувством социальной причастности к делам организации.

Методы социального регулирования используются для упорядочения социальных отношений путем выявления и регулирования интересов и целей различных коллективов, групп и индивидуумов. Методы морального стимулирования используются для

поощрения как коллективов и групп, так и отдельных работников, достигших определенных успехов в профессиональной деятельности. В условиях рыночной экономики и, особенно, в кризисные периоды ярко прослеживается тенденция снижения роли социальных методов управления.

Социальные методы управления включают в себя социально-психологические способы и приемы воздействий на процесс формирования и развития коллектива. Они формируются на социально-психологических отношениях, действующих в коллективе (формальных и неформальных групп и отдельных личностей), на внушение, убеждение, подражание, вовлечение, принуждение и понуждение, побуждение.

Психологические методы управления направлены на регулирование отношений между людьми путем оптимального подбора и расстановки персонала. К ним относятся методы комплектования малых групп, гуманизации труда, профессионального отбора и обучения и др.

Негативной стороной развития данных методов для развития организации в целом и отдельного работника в частности являются следующие моменты. Так, подражая лидеру, перенимая его модель поведения, человек, в том случае если она не соответствует его моральным установкам, начинает испытывать личностный конфликт. При неправильно воссозданном моральном климате, становится некомфортно, что тоже не способствует совершенствованию человека, как личности, приводит к угнетенному психологическому состоянию и чувству неудовлетворенностью собственной жизнью. Негативным фактором, зачастую является также то, что труд не всегда зависит от результатов деятельности работника. Практически на каждом предприятии есть свои “любимчики”, их ценят на основании личностных, дружеских или родственных отношений. Это существенно осложняет морально-психологический климат в коллективе, подрывает как авторитет руководителя, так и мотивацию трудовой деятельности его членов. В природе человека всегда присутствует желание быть отмеченным по заслугам, условий самореализации на принципах справедливости и равенства возможностей. Осуществление этого принципа повышает заинтересованность в конечном результате, реализации творческого подхода к возникающим проблемам и приносит моральное удовлетворение от результатов труда.

Самоуправление - особый вариант организации управления, когда каждый из

работников самостоятельно решает вопросы в пределах отведенных полномочий. Самоуправление соединяет в себе труд и управление, создает новый тип социально-экономических отношений между равноправными субъектами в процессе их совместной трудовой деятельности в области управления.

Самоуправление является средством вовлечения в управленческую деятельность большого числа работников всех уровней управления. Коллективная материальная и моральная заинтересованность побуждает всех участников управления обсуждать все аспекты общественной деятельности, принимать и реализовывать управленческие решения на коллективной основе. Самоуправление предусматривает не только выбор и самостоятельное принятие тех или иных решений, но и их обязательное выполнение. Кроме того, каждый член коллектива несет личную ответственность за выполнение решений.

В условиях рыночной экономики с ее жестокой конкуренцией и снижением в обществе морально-нравственных принципов, самоуправление, как метод управления может представлять собой очень хрупкую структуру, в которой нечистоплотные, корыстные интересы одного из работников могут послужить причиной разрушения всей организации. Этот метод также трудно реализуется из-за сохранения старых методов руководства, традиций, а также конфликта индивидуальных интересов.

Подводя итог выше сказанному, необходимо отметить следующее: для повышения эффективности управления особенно важна системная методология, связанная с применением методов системного комплексного подхода к организации управленческой деятельности. Рассмотрев основные методы управления персоналом в системе современного инновационного менеджмента, следует отметить, что особое значение имеют морально-нравственные установки, господствующие в обществе в определенный исторический период. Нарушение баланса общественных и личных интересов в обществе, игнорирование интересов отдельного человека, авторитарность руководства, нарушения принципа равенства и справедливости в оценке результатов труда, выбор неправильных ценностных ориентиров и т.д., способно поставить всю систему в неустойчивое, противоречивое состояние. Таким образом, нельзя не отметить, что антропологический аспект в решение данного вопроса, не только не потерял свою

значимость, но и приобретает все большую актуальность в системе современного инновационного менеджмента.

Литература

1. В. Попов Социология управления
2. Е.Г. Непомнящий. Экономика и управление предприятием: Конспект лекций
3. Таганрог: Изд-во ТРТУ, 1997 <http://www.aup.ru/books/m83/14.htm>
4. Методы управления персоналом Федосеев В.Н., Капустин С.Н.
http://www.cfin.ru/management/people/hrm_methods.shtml

ОБЩИЕ ПРИНЦИПЫ ПЕРИОДИЧНОСТИ ЖИЗНИ: ОТ ОДНОКЛЕТОЧНЫХ ДО ЧЕЛОВЕКА

Хисматуллина Юлдус Рахимзяновна

к.ф.н., доцент кафедры философии ТГГПУ

E-mail: HRJulduz@yandex.ru

Всем организмам, начиная от одноклеточных и до человека, свойственен ритмический характер процессов жизнедеятельности. Организмам характерны суточная, месячная и сезонная периодичности. Они согласуются с соответствующими периодическими изменениями метеорологических факторов. К ним относятся освещенность, температура, атмосферное давление и другие. «Биологические часы» зависят от геомагнитного и геоэлектрического полей. Электромагнитные поля ЭМП передают организмам пространственно-временную информацию. Естественные ЭМП играют важную информационную роль в биосфере, обеспечивают регуляцию биоритмов, ориентируют организмы в пространстве.

Ритмический характер течения биологических процессов был известен до нашей эры. Первые описания периодичности касались суточного движения листьев вегетирующих растений. Ритмические процессы у человека описаны еще Гиппократом и Галеном, а их зависимость от экзогенных ритмов пытался осмыслить Парацельс, полагая, что цикличность эпидемий каким-то образом обусловлена воздействием на человека планет. Приспособлением организма к суточному вращению Земли являются циркадные ритмы (лат. *circa* – около, *dies* – день, термин Халберга). Они слабо зависят от температуры и передаются по наследству. Процессы жизнедеятельности у всех организмов – от одноклеточных до человека, носят ритмический, симметричный характер. В зависимости от суточной, месячной и сезонной периодичности изменяются физиологические процессы и поведение организмов.

Примерно 24-часовую периодичность имеют самые различные функции организмов: ритмы вылета пчел к цветкам, фотосинтез и дыхание цветковых растений, электрическое сопротивление кожи млекопитающих, содержание гликогена в печени, эозинофилов в крови, колебание рождений и смертей в различные часы суток. Большинство ученых

считают, что различные ритмические процессы организмов являются косвенным результатом работы точных до одной минуты биологических часов – некоторых колебательных систем: осцилляторов физической или физико-химической природы [3, с.241]. В нормальных условиях эндогенные «биологические часы» коррелируют с периодическими процессами, протекающими во внешней среде (со сменой дня и ночи, изменениями температуры). Способность ориентироваться в пространстве, в частности, ориентация по солнцу или звездам, определяется работой внутренних биологических часов. Как предполагают ученые, в спектре ритмов имеются частоты, общие для космоса, Земли и биосферы. Например, внутрисуточные ритмы определяются, в первую очередь, периодами лунно-солнечных приливных движений $\square 6$ и $\square 12$ часов, многодневные и околосесячные ритмы, продолжительностью в 27 суток, согласуются также с движениями Солнца и Луны. А внутригодовые и многолетние ритмы зависят от расположения планет в Солнечной системе, в первую очередь, Юпитера, Венеры, Марса. Каждый организм живет своим собственным временным ходом: чем больше энергетическая плотность, тем короче жизнь. Деревья, с низким энергетическим уровнем, в отличие от бабочек с высокой энергетической плотностью, живут долго. С увеличением биоэнергетического потенциала организма увеличивается «масштаб» времени, т.е. более долго проживается каждая секунда. Это одна из причин того, что А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, В.А. Моцарт, Г. Тукай за свой короткий срок жизни успели так много.

Ритм биологических изменений наследственно закреплен естественным отбором и связан с циклическими изменениями геофизических факторов. Физиологические ритмы наследуются и подчиняются генетическому контролю. Интенсивность и характер биологических процессов претерпевают циклические колебания. Биологический ритм наблюдается у всех животных и растений, также у некоторых изолированных органов и отдельных клеток. Между периодами ритмических процессов на различных уровнях организации наблюдается интересное соотношение: чем выше уровень организации, тем длиннее период. В биологических сообществах период порядка достигает нескольких лет; в организмах известны периодические явления с периодом в год, месяц, несколько дней; для клеточного уровня и выше характерна циркадная периодичность. В среднем за 8 лет обновляется все живое вещество биосферы Земли.

Природа циклически повторяет пройденный ею путь, хотя развитие конкретной природной системы направлено. В живом организме клетки тканей и органов обновляются в процессе непрерывных циклов, происходит непрерывный поток материи. Живая структура растет, развивается и эволюционирует. Сукцессией называется процесс закономерного изменения биогеоценоза. Одни биогеоценозы сохраняются длительное время, другие закономерно изменяются. Например, озера со временем превращаются в болота, где затем вырастает лес. «...В основе большой системы, которую мы называем жизнью, и в основе звеньев большой системы организмов лежит один и тот же принцип – единство противоположных процессов синтеза и деструкции» [2, с.94]. Цикл биотического продуцирования в пределах биогеоценоза не всегда замкнут. Идет накопление не утилизируемых продуктов в среде, последняя необратимо изменяется. Источником информации служат не только азотистые основания цепочек ДНК своих клеток, но и особи других видов. Например, котенка «учат» ловить мышей сами мыши.

Большинство живых организмов имеют внутреннюю, передающуюся по наследству, способность измерять время. Но внутренние биологические часы коррелируют с периодическими процессами, протекающими во внешней среде. Пробуждение и сон живой природы связаны с восходом и заходом Солнца. Основано это на том, что у всех живых организмов, без исключения, имеются биологические часы, т.е. способность ощущать и измерять время суток, а также самые разнообразные природные ритмы: сезонные, годовые, приливные, лунные. Для живых организмов главным определителем времени является движение в космическом пространстве Земли, Луны, Солнца.

Жизнь человека протекает неравномерно, а с определенной периодичностью и делится на несколько качественно различные части. В моменты перехода от одного периода жизни к другому (например, от юношества к взрослому возрасту) часто наблюдаются переломные, кризисные годы, переходы в качественно новое состояние, душевный разлад и творческий кризис, духовное перерождение. Переломные годы у мужчин и женщин не совпадают. У женщин они наступают раньше, так как они формируются и стареют (на 6-8 лет) раньше мужчин. Как показывают исследования, критические возрасты мужчин характеризуются «следующим рядом лет: 1, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89, который отвечает ряду чисел Фибоначчи» [1, с.215]. «Периодичность в жизни

женщин подчиняется другому ряду лет, близких к числовому ряду Люка: 1, 3, 4, 7, 11, 18, 29, 47, 76, 123» [1, с.216]. После каждого переломного года человек как бы рождается заново, вступает в новый этап своей жизни. При этом часто возникает необходимость в изменении образа жизни – места жительства, семейных условий, рода занятий, занимаемой должности и т.д. Игнорирование требований своего организма часто приводят к кризису, поэтому нужно научиться слышать себя, находить гармонию со своим внутренним Я.

Литература

1. Васютинский Н.А. Золотая пропорция. – СПб.: Изд-во «ДИЛЯ», 2006. – 368с.
2. Камшилов М.М. Эволюция биосферы. – М.: Наука, 1974. – 254с.
3. Урманцев Ю.А. Специфика пространственных и временных отношений в живой природе / В кн. Пространство. Время. Движение. – М.: Наука, 1971. – С. 215-241.

ДОМ – СИМВОЛ ХРАМА

Цветков Евгений Алексеевич

к.ф.-м.н., доцент кафедры физики КГТУ (КХТИ)

e-mail: tsvetkov_e@mail.ru

Введение. В стенаниях по уходящей культуре, которые мы находим еще у Горация, жалующегося на то, что уже почти вся земля покрыта асфальтом, у Тацита, с тоской вспоминающего о доблести предков и у других, просматривается устойчивая пессимистическая традиция, восходящая к Гесиоду, появляется попытка дистанцироваться от власти богини судьбы, которой подчиняются даже боги. Способность к рефлексии, по словам Софокла, сделала человека неуютнейшим (τό δεινότερον) существом на земле. “Не-уютное не позволяет нам быть у себя дома”, пишет Хайдеггер во “Введении в метафизику”, но так и не раскрывает, что же он понимает под домом. В тоске по уходящему деревянному зодчеству, по старинной архитектуре звучит нечто метафизическое, трудно объяснить - что вызывает горечь утраты, что же такое дом? При ощущении глубокого смысла этого понятия анализ не идет дальше декларирования необходимости защиты от “безжалостных стрел непогоды”. Налицо не философские, а обывательские представления о доме, начальное схватывание, примитивный горизонт восприятия, “естественная” установка сознания. Редко встречаются исследования, вскрывающие семантическую природу дома и практически нет попыток увидеть символический характер этого объекта.

1. Мир проявленный и непроявленный. Мы живем в вещном мире, оперируем с чувственными, материальными, пространственными вещами и с вещами не чувственными и не материальными, но пространственными – образами (и то, и другое имеет четкую форму). Веря, в “естественной установке сознания”, по Гуссерлю, в их существование, мы в каждое мгновение воспринимаем уже результат их причинно-следственных отношений. Подобную, по Brentano, “безотчетно интенциональную” жизнь сознания можно уподобить жизни сороконожки, которая не смогла бы, по Чжуан-цзы, двинуться с места, если бы думала, какой ногой в следующий момент ей ступить. Эту повседневность жизни Лосев охарактеризовал одной фразой: “Чистое мышление

играет весьма незначительную роль в жизни”. Понятия истины и лжи появились в мифологическом сознании в процессе многочисленных этапов рефлексии сознания. Каждый этап – попытка построить картину мира, связать все вещи в единый образ, установить механизм их взаимодействия. Но вещи оставались, а картина мира менялась, что смущало уже Сократа в платоновском “Федоне”, а Аристотелю дало повод сказать: “истина и ложь не в вещах, а в уме”. В этом текучем, изменяющемся мире, в хаосе впечатлений только Платону удалось в диалектическом синтезе “ионийцев” и “италийцев” (через Гераклита и Эмпедокла) зафиксировать не просто какую-то сущность или принцип, а целый мир идей, отражением которого и является наш изменяющийся мир. Платон первый вскрыл существование мира проявленного и непроявленного (“порождающей модели”) и поняв, что “наблюдая за круговращением ума в небе, (можно) извлечь пользу для круговращения нашего мышления” (что вытекало из анаксагоровского: “явления суть видимое обнаружение невидимого”), декларировал цель нашей жизни – вечное стремление к первообразу. Но это может быть небезопасным, если мы не раскроем механизм изоморфности видимого и невидимого, что заставляет нас обратиться к семиотике.

2. Знаки-символы. Удивительно, что практически ни в одной обзорной работе по семиотике не упоминаются ни Анаксагор, ни Платон, ни первый искусственно созданный знак – радуга Завета. Возможно, во-первых, потому что эти прозрения носили характер не строгого логического дискурса, а скорее образно-метафорический; во-вторых, все они относятся к неязыковой группе знаков, которые в те века в принципе не могли быть предметом изучения; да и языковые знаки были тогда лишь предметом наивного этимологизирования, хотя анализируя фразу Анаксагора: “речь – переводчик ума”, вполне можно говорить о гипотезе Анаксагора-Сепир-Уорфа. Имя Платона звучит лишь опосредованно в теории знака Плотина и затем у Пс.-Дионисия Ареопагита, у которого нет принципиального различия языковых и неязыковых знаков. Он не ограничился бы заявлением, что ель указывает на влажную почву, а сосна на сухую, но предпринял бы восхождение по смысловой лестнице, рассматривая все проявленное (в чувствах или мысли), как символ незримой, сокровенной и неопределимой сущности Бога (апофатика). Для уяснения природы символа необходимо понять трехчастную структуру любого знака (так называемый треугольник Фреге), которая имеет в зависимости от

общих, логических, лингвистических и других рассмотрений следующие на-именования (или обо-значения; вот так можно запутать самих себя в семиотике): имя-значение-смысл, понятие-объем понятия- содержание понятия, высказывание-экстенционал-интенционал, знак- денотат-концепт. Всякий знак что-нибудь да обозначает, самого ли себя, вполне одномерно (знак- копия), или неодномерно, например значение данного слова (по сути – знака) в словаре другого языка, или как символ может иметь бесконечное множество значений, но не как в предыдущем примере с переводом слова на другой язык, а как образ, имеющий бесконечное множество оттенков, обладающий значительностью и отвлеченностью символизируемой им предметности. Многообразие символических форм позволяет увидеть их иерархию и глубину вложения. Иногда простые знаки выходят из-под контроля и живут жизнью символа. Так, пиктограмма (знак-копия) может символизировать цивилизованность общества, в котором забота о людях заставляет информировать так наглядно, что иногда бывает жизненно важно, а кашель, указывающий на простуду (знак-признак), может символизировать или низкий уровень здравоохранения или нечто другое. Таким образом, можно утверждать вслед за Пс.-Дионисием, что все зримое (чувственно или мысленно) является символом: не только конструкции из вещей (их круговращения) допускают интерпретацию, но и отдельные вещи обладают знаковостью, являются символами определенных образований в мире непроявленном. Например, такая тривиальнейшая вещь как стол символизирует в разных культурах различный жизненный горизонт, а такая простая вещь, как дом, которая в обыденном сознании является просто жилищем, убежищем от непогоды, чуть глубже – символом богатства (а богатство в свою очередь символ), является одним из важнейших феноменов культуры, символическую природу которого и предстоит рассмотреть.

3. Дом в мифологическом сознании. В любой культуре имеется свой набор так называемых оппозиций, напоминающих десять пар начал пифагорейцев. Безусловно, основными культурными универсалиями являются три пары: жизнь-смерть, мужское-женское, внутреннее-внешнее. В контексте последней оппозиции можно выделить оформленное и неоформленное пространство и рассматривать дом, как элемент оформленного пространства. Многие действия человека носят ритуализированный характер, то есть чисто технические приемы сопровождаются различной степенью глубины ментально-мотивационными усилиями, иногда просто на уровне «так надо – и

все». Известная проблема: ритуал и миф: что первично? Изучение обрядов, совершаемых при строительстве дома на всех его этапах, заставляет видеть в них наличие мифологического пра-образа в виде творения (строительства) мира. Во всех мифологиях творение мира происходило как жертвоприношение антропоморфного существа, расчленение его: "Ведь Пуруша- это вселенная, / Которая была и которая будет" [Rig.X,90,2]; "Когда боги предприняли жертвоприношение / С Пурушей в качестве жертвы," [Rig.X,90,6]. Части космоса – это части тела Пуруши. Еще Демокрит, проводя аналогию между устройством человеческого организма и космосом, употребил термин "микрокосм". Корреляцию между устройством "макрокосма" и человека находим и в "Хуайнаньцзы". Дополнить это можно параллелями между домом и, соответственно – "макрокосмом" и "микрокосмом". Место строительства дома определяется сакральностью той точки пространства, в которой предполагается строительство, его ритуальной (символической) ценностью. Как мир разворачивался из жертвы, так "мировое дерево", символом которого является дом, маркирует это место. "Страшно место сие", говорит Иаков [Быт.28,17]. Следующие важнейшие шаги в символической организации внутреннего пространства: ориентация по сторонам света, организация вертикального плана (двумя границами – полом и потолком обозначается космическая вертикаль – небо-собственно дом-подземный мир) и горизонтального (окна, двери, печь, красный угол и пр.). Тщательность в выполнении всех ритуальных аспектов строительства, пронесенная через века, говорит о силе архетипических представлений, что ставит вопрос о самом источнике их появления.

4. Дом в до-мифологическом сознании. Ни у кого не вызывает сомнения роль, которую продолжают играть мифологические представления во всем многообразии нашей жизни. Считать, что они суть искусственное произведение безусловно гениального человеческого разума, не пытаться пробиться к до-мифологическому сознанию – значит уподобиться психологам, которые нигилистически пренебрегают душой. Семантические исследования общеиндоевропейского слова "dōmos", означающее и строение, и социум (род, семья) позволяют предположить, что когда-то эти два понятия сливались в одном, как Дионис и Аполлон в пра- дионисийстве, что сохранилось в английском "dome"- купол, свод, величественное здание, перекликающееся с русским "храм" (от "хоромы"), одно из значений – "покой", как у др.-греч. "χρημός - убежище",

что отличается от “haus”, обеспечивающий лишь телесный комфорт. Таким образом до-мифологическое сознание является и до-ритуальным, то есть храм –это синтез ритуала и мифа. Возникает вопрос: если не миф заставляет символически воспроизводить космическую драму жертвоприношения, то что же и какими средствами? Обращаясь к этнографии и археологии, видим, что только один тип объектов ставит их в тупик – мегалиты (μέγας-большой, λίθος -камень) различной конструкции, основными из которых являются: менгиры, кромлехи и дольмены. Вряд ли для укрытия от непогоды устремляли люди вверх эти многотонные столбы с многотонными перекрытиями, а сказать, что для религиозных потребностей – это или ничего не сказать, или смотреть свысока на эти, так называемые, доисторические примитивы. Но ведь за тысячи лет до пирамид и возникновения письменности гениальные создатели мифов не занимались бы бестолковой деятельностью. Что же было в их сознании? Обратимся к слову “δόμος”. Оно восходит к корню “δέμω”, что означает- строить, воздвигать, причем в самом общем виде – строить дом как социальную ячейку (недаром дем, фила – структурные подразделения древнегреческого общества), строить мысли, словом – у-порядочивать пространство. Возникает вопрос, который не ставил ни один исследователь, дорожащий своей научной репутацией – как вообще появилось пространство? К корню “δέμω” восходит также слово “δέμας”, означающее строение тела, рост и прочее. Так как никто не станет отрицать, что единственным произведением, описывающим человеческую историю на протяжении тысячелетий ее существования связно, непротиворечиво, полно, с частями, логично вытекающими друг из друга, является Библия, то к ней и обратимся. Можно не согласиться с Шеллингом, относящим мегалиты к поздней пра- исторической эпохе, близкой к рассеянию, когда каждый народ ушел в свое историческое бытие со своими представлениями о Боге и служением Ему, хотя именно с его работ следует рассматривать исторические катаклизмы как смена состояния сознания. Надо внимательнее отнестись к фразе: “И стали у них кирпичи вместо камней” [Быт.11,3]. От камней до кирпичей, ох, как далеко, а мы ведь рассматриваем эпоху еще до Тувалкаина, когда появились ремесла, до Иавала, когда люди стали укрываться от непогоды в шатрах [Быт.4,20-22]. Чем тогда было наполнено сознание? Вспомним слова Спасителя: “...могу разрушить храм Божий и в три дни создать его” [Мф.26,61] или строки из Молитвы св.Иоанна Златоустого (2-ой): “да под кров внидеши храма души моей”.Мы приходим к

выводу, что сознание или ничем не было занято (было нуль-мерным), или, скорее всего, будучи созданным по “образу Своему” [Быт.1,27] (в другом месте: “по подобию Божию” [Быт.5,1]) – бесконечно-мерным. И вот сбылось роковое пророчество: “в поте лица твоего будешь есть хлеб” [Быт.3,19]. Выйдя из сущностного отношения к Богу, сознание решается удержать его, построив храм Божий по образу храма души своей, но при этом теряет свою бесконечно-мерность, сведя ее к трехмерной внешней необходимости. Сложно говорить, можно ли назвать мегалиты кумирнями в строгом смысле этого слова. Долго еще, так же, придется богословам разбираться, что же произошло между Каином и Авелем. Не символизирует ли этот конфликт переход от кровавых жертв к оседлому земледелию? Переходы от одного состояния сознания к другому часто бывают кровавыми (например, переход от Урана к Крону). В мегалитах всегда находят кости жертвенных животных. Само слово “ἱερέυς”- жрец восходит к “ἱερέιον”- жертвенное животное; древние источники говорят, что еда не была самоцелью людей, а ели они, после принесения жертвы, ее остатки.

Заключение. Можно долго рассматривать эту цепочку: как от храма отделялись дома-жилища, дома-школы, дома музыки, дома-театры, дома плача, дома радости, дома науки и многие-многие другие; как создаются мегаполисы с неизменным атрибутом - Вавилонскими башнями, не имеющими ничего общего ни с материальной, ни с духовной культурой. Только в одном месте осуществляется синтез всех искусств, синтез всех общественных институтов – всеобъемлющий, бесконечно-мерный синтез – в православном храме. Но об этом тоже можно говорить бесконечно. Истинно верующий человек не тоскует по уходящей культуре; зная, что это лишь один из элементов развертывающегося в сознании знака-символа, он идет в храм, но не “угашать дхармы”, а, наоборот, прикоснуться к бесконечно-мерным, Абсолютным красоте, мифологии, бытию.

ЛИЧНОСТЬ И ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ КАК ОСНОВА ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ М.О.ГЕРШЕНЗОНА

Чернышева Анна Владимировна

к.ф.н., доцент кафедры социологии и культурологии

МГТУ им. Н.Э.Баумана

E-mail: irida64@bk.ru

Михаил Осипович Гершензон (1869-1925) – автор популярных в начале прошлого века историко-биографических сочинений, посвященных таким деятелям отечественной культуры, как Чаадаев, Грибоедов, Тургенев, Орлов, братья Киреевские и многим другим.

Интерес к проблемам личностей, «творящих историю», возникает у Гершензона в начале 90-х годов XIX века, после знакомства с работой известного английского философа и историка Карлейля «Герои, почитание героев и героическое в истории». История культуры, понятая как история духовных биографий отдельных личностей, приобретает для Гершензона особый смысл, поскольку для русского читателя первенствующая роль духа, религии и поэзии является особенно привлекательной. Отныне русский исследователь ставит перед собой задачу отыскать своих «героев» и находит их достаточно быстро.

Мыслитель ясно осознает необходимость выделения той области культуры, которую он изучает, в особый предмет. В предисловии к своей первой монографии – «История молодой России» он заявит: «Едва ли найдется еще другой род литературы, который стоял бы у нас на таком низком уровне, как история духовной жизни нашего общества... Все свалено в кучу: поэзия и политика, творческие умы и масса, мысль и чувство, дело и слово...» [1; III].

По мнению Гершензона, это происходит потому, что историки изучают общество как некую абстракцию, тогда как «общество не ищет, не мыслит, не страдает, страдают и мыслят только отдельные люди» [1; V]. Личность и индивидуальность в их отдельно взятых духовных устремлениях – вот что лежит в основе философии истории и философии культуры Гершензона, испытавших очевидное влияние Толстого. Толстовское понимание истории культуры отзывается в его стремлении показать развитие общества,

«где каждый силился решить только свою личную задачу... и где, тем не менее, все таинственно влеклись по одному направлению, к одной далекой цели» [1; VI].

В предисловии к «Истории молодой России» он пишет о задачах своей работы: «Я хотел изобразить в ней русское умственное движение 30-40-х гг., по духу близкое одновременному движению на Западе, и имя «Молодой России», которым я назвал эту эпоху по аналогии с «Молодой Италией» и «Молодой Германией», должно указывать на эту связь» [Там же].

«Молодая Россия» бьется над проблемой совершенной личности – то следуя опьяняющей мечте о «лучшем мире», целиком отдаваясь религиозному служению, то сгорая в своей идее-страсти и являя собой чистый образ молодого идеалиста. Для уяснения типа автор выбирает не только и не столько звезд первой величины. Для автора это принципиально, ведь, по мысли Гершензона, «сущность движения всегда воплощается в немногих личностях, соединяющих в себе острую предрасположенность к очередной идее времени с недюжинной силой духа. Такой человек не всегда стоит во главе движения...» [1; IV].

«Психологический тип», как полагает философ, воплощается в наиболее выразительной форме в «серединных» людях. Поэтому, к примеру, не Герцен, а Огарев, не Белинский, а плеяда его спутников – «людей 40-х годов» – становятся основными «героями» истории и книг Гершензона.

Гершензона справедливо принято называть историком «духа» русского общества. Но в то же время он и хороший историк быта и бытового поведения человека XIX столетия. Ему абсолютно чуждо стремление противопоставлять своих героев «губительной» действительности. Герой Гершензона укоренены в быте, понятом не как низкая и безликая общественная «среда», а как определенный уклад, способный порождать тот или иной тип жизни и мышления. Вообще монографии и статьи Гершензона зачастую строятся как романы воспитания: он детально описывает семейный клан, дом, «родовые», наследственные черты, характер домашних интересов, первые учителя, студенческие годы. Круг чтения героев – на протяжении всего и жизненного пути – всегда в центре внимания философа. Все это создает атмосферу эпохи.

Другая книга Гершензона, получившая в обществе большой резонанс, – «П.Я. Чаадаев. Жизнь и мышление» задевает жизненно важные для русской интеллигенции

вопросы и создает базу для дальнейшего изучения наследия русского мыслителя, при этом он снимает с личности Чаадаева утвердившийся ореол «революционности», предлагая взамен динамичную картину развития его мысли. В понимании исследователя «басманный философ» представляет собой переходный тип, поскольку в молодости он начинает также как и большинство людей его круга. Однако затем начинается отклонение от «типичного» – Чаадаев становится мистиком, и теперь мистицизм, религиозные искания сближают его с мятущимся поколением «людей 40-х годов».

Автор намечает те полюса, между которыми напряженно бьется мысль Чаадаева. С одной стороны, – Запад, с его «единством», преемственностью, закономерностью и потому «историчностью» жизни, а с другой – Россия, неорганизованный мир, отвергнутый от истории, являющийся лишь «географическим фактом». И оба эти полюса неожиданно сходятся: в письмах позднего Чаадаева, как отмечает Гершензон, католицизм и православие стоят рядом, а залогом будущего России как раз и являются ее «младенчество» и «доисторичность». Автору удастся выразительно показать, насколько не совпадает «басманный философ» ни с одним из противоборствующих течений – ни со славянофилами, ни с западниками, хотя формально его суждения часто пересекаются и с теми и с другими.

В марте 1909 года появляется «сборник статей о русской интеллигенции» – «Вехи», инициатором, вдохновителем и одним из авторов которого становится Гершензон. Главная идея сборника выражается им следующим образом – ложность пути русской интеллигенции заключается в примате «внешних форм общежития» над духовной жизнью: «Никто не жил – все делали (или делали вид, что делают) общественное дело» [3; 82].

Статьи, написанные Гершензоном, выражают ключевые философские идеи, лежащие в основе его историко-культурологических работ. «Наша интеллигенция, – пишет он, – справедливо ведет свою родословную от петровской реформы. Как и народ, интеллигенция не может помянуть ее добром. Она, навязав верхнему слою общества огромное количество драгоценных, но чувственно еще слишком далеких идей, первая почти механически расколола в нем личность...» [3; 80]. Последствия этого «раскола» носят двойственный характер. Внутренне – интеллигенция становится духовным калекой, живущим «вне себя»: ее сознание утрачивает «чутье органических потребностей

воли», происходит раскол между логическим сознанием и чувственно-волевым ядром человека. Внешне – интеллигенция отрывается от народа, с качественно иным «слоем души», с цельным религиозно-метафизическим мировоззрением, противостоящим расколотому и безрелигиозному миру интеллигенции.

Нынешнее состояние русской интеллигенции Гершензон определяет как ужасное и трагичное. «Сонмище больных, изолированных в родной стране – вот что такое русская интеллигенция» [3; 88]. В этом контексте становится понятной и знаменитая фраза писателя, принеся ему незаслуженные обвинения в реакционности: «Каковы мы есть, нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом – бояться его мы должны пуще всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной» [3; 90]. Гершензон убежден, что вся трагедия и весь ужас русской интеллигенции заключены в этом – она отчуждена от народа и ненавистна ему в том состоянии смуты, в каком она пребывает в настоящий момент. Выход один – возрождение в себе творческого самосознания, которое должно быть обращено внутрь, находиться в соприкосновении с иррациональными элементами духа, т. е. быть религиозно. Философ оптимистичен – в той жадности к новым явлениям духовной деятельности, которая сказалась в период после 1905–1907 годов, в громадном интересе к философии, религии, поэзии, культуре в целом, в плюрализме и отказе от готовых идей он видит залог возрождения интеллигенции, поскольку лишь «только обновленная личность может преобразовать нашу общественную действительность» [3; 95].

Первым панорамным сборником автора становятся «Очерки прошлого» (1912). Тему «молодой России» на материале начала XIX века здесь продолжают две статьи. Первая – «Н.И. Тургенев в молодости» – новое обращение к личности и ее «строю» души. По отношению к прежней концепции «насыщенного» мировоззрения, свойственного, по мнению Гершензона, людям Александровского времени, здесь наблюдается некоторое противоречие, однако, так кажется только на первый взгляд. Действительно, юный Тургенев ощущает внутренний раскол, и «корень» его недуга заключается, как он сам это понимает «в мысли». Его душевная жизнь расколота на две составные – «природный разум» (как правильное, естественное начало) и «рассудок», названный «беззаконным». Он ведет дневник-исповедь, в котором детально описывает и симптомы своей болезни, и методы ее «лечения». Именно здесь, в поисках душевной цельности, зарождается

философия будущего движения декабристов. Если Природа – мерило, если люди будут счастливы, только согласуясь в своих действиях с Природой, то первым деянием будет, согласно Тургеневу, уничтожение рабства – главного для России нарушения закона Природы. Отсюда – выход в сферу политики, в сферу «внешней» борьбы. Именно так поколение Тургенева ищет и находит выход из душевных смятений.

Гершензон – в первую очередь историк духовной жизни России. Он постоянно нащупывает новые и непривычные пути изучения культуры: ему интересен не столько конечный продукт интеллектуального движения, сколько сам процесс. Интимный дневник, частные письма, пометки на страницах книг – вот что привлекает его, прежде всего. Опираясь на традиционный термин «тип», он, тем не менее, строит свою типологию культурно-исторических эпох и характеров, в которой не тождество идей определяет характер эпохи и «героев времени», а «известные обязательные ассоциации чувств и идей, которые в общих чертах неизменно и в неизменной последовательности навязываются и несходным людям» [3; 231].

В сборник «Очерки прошлого» входит и чрезвычайно важная для Гершензона статья «П.В. Киреевский». Фигура П. Киреевского как-то по традиции находится в тени, заслоняясь более масштабной личностью его старшего брата И.Киреевского. В исторической картине, рисуемой Гершензоном, она выходит на первый план. Если для И. Киреевского достаточно было небольшой статьи, то для П. Киреевского требуется целое жизнеописание. Это неудивительно: для того, чтобы разгадать эту странно-затаенную личность, необходимо понять, в чем был смысл ее трагически одинокой и внешне малопродуктивной жизни. В результате получается образ, а не только носитель идей, и он по праву занимает место в книге «образов прошлого».

Жизнь этого человека протекает по законам торжества рациональной аскезы. «Странное дело, – пишет исследователь, – в Киреевском как будто совсем не было этого внутреннего «я»; он метафизически безличен, или, по крайней мере, он так жил. Ни на одном его желании или поступке не видно печати иррационально-личной воли; напротив, все его желания и поступки – и порознь, и в своей последовательности – строго рациональны, как система, а поскольку воля еще пыталась утверждать себя, он сознательно подавляет ее, и с полным успехом» [2; 363]. Однако отречение от себя сыграло роль утверждения себя, и это не парадокс, ибо он «в самом этом добровольном

обезличении невольно следовал какому-то тайному закону русского национального духа» [2; 364]. Не в собирании народных песен, не в изучении русской древности заключается дело – Киреевский как явление воплощает, по мысли Гершензона, дух «народной стихии». В неправильных силлогизмах его мысли бьется иррациональная, стихийная вера в русский народ и его призвание. Она, та вера, и поглощает его целиком. В этой-то стихийной цельности и состоит исторический смысл жизни Киреевского.

Следующее исследование Гершензона «Грибоедовская Москва» соотносится не только с грибоедовской комедией, как «опыт исторической иллюстрации» к «Горю от ума». Книга несет на себе отпечаток сильного влияния Толстого и его романа «Война и мир». Понимание истории культуры как совокупности личных судеб, личных волей восходит к философии истории Толстого.

В 1914 году выходит в свет еще одна семейная хроника – «Декабрист Кривцов и его братья», также построенная на основании бумаг семейного архива, дневников и писем, а также ряда официальных документов из «труднодоступных семейных архивов». Повесть о судьбе трех братьев Кривцовых отражает «коренной перелом в истории русского общества», как пишет сам автор в предисловии. Этот перелом он осмысливает психологически – как смену нескольких типов русского дворянства.

Уроки Первой мировой войны способствуют формированию у мыслителя критического отношения к европейской культуре и осознанию того, что глубокий разрыв между культурным сознанием и личной волей присущ не одной России, а носит универсальный характер. Как и для многих, доминантой для него становится ощущение конца мира. Кризис старой культуры, по мнению Гершензона, неизбежен. Он ощущает его в самом себе, в своей нарастающей с годами душевной и духовной «обремененности» культурой.

Литература

1. Гершензон М.О. История молодой России. – М., 1908.
2. Гершензон, М.О. Очерки прошлого // Гершензон М.О. Грибоедовская Москва; П.Я. Чаадаев; Очерки прошлого. – М., 1989.
3. Гершензон М.О. Творческое самосознание // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. Из глубины. Сборник статей о русской революции. – М., 1991.

НОВЫЙ ОБРАЗ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ ВУЗА

Шайхутдинова Раиса Васильевна

аспирант ГОУ ВПО КГПУ им. В.П. Астафьева, Красноярск

E-mail: rai17081972@mail.ru

Антропология на данный момент представляет очевидную актуальность в мире науки и в системе образования. К настоящему времени сложилось достаточно мощное «антропологическое движение» (свидетельство тому – названия разнообразнейших «антропологий»), где многообразие исследовательских программ не объединено пока ни единой областью исследования, ни едиными методами. Однако в свете методологического кризиса и поисков последних десятилетий и при наличии большого числа разных теорий и исследовательских программ становится ясным, что в принципе невозможно построить единую, универсальную «теорию человека». Создание единой «антропологической парадигмы» — скорее миф, чем реальность; такой путь ведет лишь к тотализации науки во имя вненаучных, идеологических целей. Эпоха замкнутых систем и целостных, окончательных интерпретаций прошла. Решающая перспектива антропологии — не формирование единой парадигмы, а осознание различия исходных философско-теоретических предпосылок и принципов[5].

Ожидание каких-то массовых способов формирования «человека понимающего» — безусловно, утопия[6]. Работа с людьми, внутренне нацеленными на эпистемное знание — это «штучное производство», которое нуждается в соответствующей образовательной среде, центральную роль в которой занимает вузовский преподаватель. «Люди с внутренней *потребностью понимать* смогут в такой среде развиваться и сформировать целостное и универсальное мировосприятие. Так сможет культивироваться сословность по духу, та сословность, без которой благотворный прогресс общественных систем невозможен»[2].

В докладе «Российское образование 2020: модель образования для экономики, основанной на знаниях» [8] подчеркивается: «Традиционный преподаватель (монополист в передаче и интерпретации необходимого знания) уходит со сцены. **Складывается новый образ педагога: это исследователь, воспитатель, консультант,**

руководитель проектов». По сути дела речь идет об *АКМЕ педагога*, которое определяется как «высшая точка, острое, зрелость, лучшая пора» в *мастерстве* и *профессионализме* педагога.

Личность преподавателя ВУЗа – это личность носителя культуры и её творца, преемника и создателя мирового педагогического опыта.

По мировым стандартам *современный преподаватель ВУЗа* – это:

- *творческая индивидуальность*, обладающая оригинальным проблемно-педагогическим и критическим мышлением;
- *создатель многовариативных программ*, опирающихся на передовой мировой опыт и новые образовательные технологии;
- *интерпретатор программ* в конкретных педагогических условиях на основе диагностического целеполагания и рефлексии.

Роль преподавателя высшей школы изменяется от традиционной преподавательской функции («ментор», «контролер», «информатор») к реализации подхода, который стимулирует гораздо более активную роль студентов в образовательном процессе. Он становится *«консультантом»*, *«модератором»* (организатором группового взаимодействия студентов), *«тьютором»*.

Преподаватель-тьютор должен обладать способностью оперативно решать, сколько ответственности и самоконтроля передать студентам, как достигать максимального социального взаимодействия и стимулировать совместную работу студентов, каким образом развивать их мотивацию и вовлеченность, стимулировать эксперименты, поощрять проявление инициативы и принятие самостоятельной ответственности, в том числе за развитие своих персональных умений, моделей поведения и знаний, а также формировать и развивать у студентов совокупность компетенций, позволяющих адаптироваться в динамичном мире. Именно ключевые компетенции становятся объектом измерения и оценки эффективности образования, соотнесения их с квалификационными испытаниями, карьерным ростом.

В основе деятельности преподавателя ВУЗа должны лежать следующие подходы:

- активно-деятельностная форма освоения содержания;
- возможность выбора индивидуальной траектории освоения;
- диалоговый характер деятельности преподавателя;

- приоритет рефлексивного сознания.

Все предлагаемые технологии в своей основе как некий гиперметод имеют **метод проектов**.

Трудности, переживаемые отечественным образованием, можно преодолеть. А средством зарождения новых идей и производства нового знания может стать особого рода теоретическая деятельность, связанная с построением новых знаковых моделей (направленная на снятие парадоксов знания и мышления) и последующим доказательством эффективности построенной модели относительно исследуемого объекта. Такую деятельность и принято называть **проектированием**.

Следует признать, что конец XX в. отмечен ассимиляцией такого социокультурного феномена, как **проектность**, ставшей определяющей стилевой чертой современного мышления, одним из важнейших типологических признаков современной культуры практически во всех ее основных проявлениях, связанных с творческой деятельностью человека.

Проектностью пронизаны наука, искусство, психология, образование человека: в его отношении к миру, к социальной и предметной среде. В формах потребления и творчества неизменно присутствует некое проектное переживание.

Проект как концептуальная единица знаний. Управление знаниями имеет принципиальное значение для проектно-ориентированной деятельности, поскольку основной капитал таких организаций – это корпоративный опыт в решении задач определенного класса. Проект представляется удобной единицей организации знания, в которой в связной форме имеются существенные компоненты знания: постановка задачи, результат, способы достижения.

Проблема формирования **проектной культуры** является актуальной, поскольку, по сути, прогрессивна, отвечает потребности формирования Нового Качества Человека XXI века, жизненно и практикоориентирована, культуросообразна и способствует становлению социальной зрелости студентов.

Аргументов в пользу необходимости освоения проектной культуры можно привести достаточно много (В.А. Ченобытов):

- **во-первых**, проектирование есть разновидность проблемно-развивающего обучения;
- **во-вторых**, проектирование определяет новый, современный, инновационный облик

любого образовательного учреждения;

- **в-третьих**, проектирование изменяет тип мышления участников проекта, приближая его к потребностям XXI века;
- **в-четвертых**, проектирование реализует идеи личностно-ориентированной педагогики;
- **в-пятых**, проектирование изменяет конкурентоспособность самого преподавателя высшей школы.

Для поколений нынешних студентов, вступивших в XXI век, решающей сферой приложения жизненных сил оказывается **деятельность, направленная на самопознание, осмысление путей и возможностей собственной самореализации, самоизменения**.

В условиях социально-экономических перемен прямое наследование и копирование социального опыта предшествующих поколений, ставка на пассивное усвоение знаний и навыков, во многом оторванных от реальной действительности и подлинных, жизненных интересов и проблем обучающихся становится, во многом, бесполезной.

Повышается уровень "технологичности" производства, услуг, жизни вообще как общемировая тенденция. Следовательно, актуальной для каждого становится задача повышения уровня "технологичности" собственной жизнедеятельности, обучения методам проектирования и реализации самых разнообразных программ, создания проектов, вплоть до создания и реализации индивидуальных программ жизнедеятельности. Именно в этот момент снова стали актуальными идеи об "обучении с помощью проектов".

"Качество, эффективность, рациональность выбора определяется уровнем развития новой грани человеческой образованности – **способности к проектной деятельности**, интеллектуальной по своему характеру и призванной до "пробы в реальном материале" исследовать, предвидеть, прогнозировать, оценить последствия реализации тех или иных замыслов" (В.Е.Радионов).

Нами выделены **семь основных ролей** преподавателя высшей школы, необходимых и актуальных в современную эпоху.

В этих ролях преподаватель выступает в качестве:

- субъекта процесса передачи знаний и формирования профессиональных

компетенций и субъекта организации этого процесса;

- субъекта научного поиска, достижения научно-методических результатов и организатора НИРС;
- субъекта процесса формирования социально-личностных компетенций, гражданского воспитания, подготовки выпускников к трудоустройству и будущей карьере;
- субъекта научно-производственного процесса, процесса организации практико-ориентированной, проектной деятельности студентов;
- субъекта интернационализации всей деятельности университета;
- субъекта системной, целенаправленной деятельности единого коллектива, субъекта коллективного взаимодействия, направленного на достижение единого результата;
- субъекта инновационного процесса, процесса всеобщего творчества.

Среди эффективных подходов к деятельности преподавателя ВУЗа выделяются: сетевое взаимодействие, экспертиза, погружение (тренинги), модульное и проблемно-модульное построение инновационных образовательных программ, проживание, как способ овладения содержанием. Необходимым условием овладения предметной деятельностью, ее содержанием является освоение преподавателем ВУЗа навыков: проектирования, моделирования, прогнозирования, самоопределения, рефлексии.

В развитии антропологических идей в теории и практике отечественного образования (вторая половина XIX – начало XXI веков) можно выделить следующие тенденции:

1. интеграция философских, психологических, медицинских, физиологических, педагогических знаний в систему антропо-ориентированных научно-педагогических знаний, нацеленных на всестороннее развитие заложенных в человеке природных сил и возможностей;
2. дифференциация педагогических человековедческих знаний, связанная с углублением и развитием психологического, естественнонаучного, социального, культурологического направлений педагогической антропологии, отражающих основные измерения бытия человека в природе, обществе и культуре;
3. взаимосвязь и взаимообусловленность процессов дифференциации и

интеграции антропологического знания в развитии педагогики отечественной высшей школы;

4. доминирование психолого-антропологического направления в развитии российской системы высшего образования, *наиболее* рельефно проявившегося со второй половины XX века и обусловленного возросшей ролью психологии в системе наук о человеке[3].

Литература

1. Афанасьев Ю.Н., Строгалов А.С., Шеховцов С.Г. Об универсальном знании и новой образовательной среде (к концепции универсальной компоненты образования) // Интеллектуальное развитие и универсальная образовательная среда. Материалы Всероссийской научно-методической конференции. Голицыно, 1-4 февраля 1999 г. М., 2000.
2. Афанасьев Ю.Н. Может ли образование быть негуманитарным? М., 2000. С. 13.
3. Давыденко, Т. Антропологические ценности в подготовке будущего учителя / Т. Давыденко, И. Ирхина // Высшее образование в России. – 2005. – № 5.
4. Деркач А.А. Методолого-прикладные основы акмеологических исследований. – М.: РАГС, 1999.
5. Иванов Вяч.Вс. Место семиотики культуры среди наук о человеке в XXI столетии // Одиссей: Человек в истории, история в сослагательном наклонении. М., 2000.
6. Информация. Знание. Понимание. Эвристические стратегии. М., 2000. С. 11.
7. Протопопова И. Русская школа антропологии. сайт <http://kogni.narod.ru/anthrop.htm>
8. Российское образование — 2020: модель образования для экономики, основанной на знаниях [Текст]: к IX Междунар. науч. конф. «Модернизация экономики и глобализация», Москва, 1–3 апреля 2008 г. / под ред. Я. Кузьмина, И. Фрумина; Гос. ун-т - Высшая школа экономики. – М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2008.