

Российская Академия Наук
Институт философии

ЧЕЛОВЕК ВЧЕРА И СЕГОДНЯ
Междисциплинарные исследования

Москва
2008

УДК 300.312
ББК 156.56
Ч-39

Ответственный редактор

доктор филос. наук *М.С. Киселева*

Рецензенты

доктор филос. наук *В.А. Луков*
доктор филос. наук *Ф.Г. Майленова*

Ч-39 **Человек** вчера и сегодня: междисциплинарные исследования [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. М.С. Киселева. — М. : ИФРАН, 2008. — 249 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0092-4.

В коллективной монографии представлен концепт человека в текстово-контекстных отношениях, взятый в трех аспектах. *Первый* определяется принадлежностью человека к институциям (социальным, политическим, правовым, религиозным и др.), где «социальность» является *контекстным условием* существования человека. *Второй* - разными формами включения человека в социальность (языковой, информационной, образовательной, психосоматической и др.), *обусловленными* его интеллектом и ценностями. *Третий* представляет рефлектирующего человека *как безусловное* посредством текстов в поиске себя в интеллектуальной и религиозной истории.

Предисловие

Монография объединяет усилия философов и специалистов разных направлений современного научного знания, исследующих человека, для получения в какой-то степени репрезентативной картины антропологической проблематики в современной гуманитарной науке.

В основу данной работы положен концепт человека в тексто-во-контекстовых отношениях, в которых из множества возможных выбраны три аспекта, определяющие структуру монографического исследования.

Первый аспект определяется принадлежностью человека к институциям (социальным, политическим, правовым, религиозным и проч.), которые формируют поле возможностей человека и демонстрируют результаты его деятельности, обладая при этом колоссальными возможностями влияния от принуждения до отчуждения, определяя его социальный статус и ментальные составляющие. При этом для человека «социальность» остается *контекстом как условием* его собственного существования.

Второй аспект демонстрирует человека, особым способом включающегося в социальность посредством разных «технологических» форм (лингвистической; информационной; образовательной; психосоматического здоровья и проч.). Этот аспект раскрывает актуально продуцирующего человека. Носителем интеллектуального содержания в современной культуре стала информация в ее разнообразных инновационных формах, которые, в свою очередь, *обусловлены* интеллектуальными возможностями человека и являют собой продуктивно-технологический контекст современной культуры.

Третий аспект представляет человека посредством текстов, демонстрируя *безусловное* в человеке, процесс обретения себя в интеллектуальной истории через это безусловное и... проблему его потери в современном постмодернизме. Человек в текстовом пространстве – рефлектирующий человек, он испытывает себя или повышая степень свободы и ответственности за существование мира, или проблематизируя свое присутствие в мире.

В каждом из обозначенных аспектов, которые определили разделы монографии, представлены работы как сотрудников сектора методологии междисциплинарных исследований человека, так и ученых, приглашенных из других институтов России и зарубежья.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

*Галина Белкина
Сергей Корсаков*

Идеи комплексного подхода и единой науки о человеке в трудах И.Т.Фролова

Предметы современных научных исследований таковы, что не могут изучаться в рамках лишь какой-либо одной из научных дисциплин. Причём в поле такого комплексного рассмотрения попадают не только объекты, которые иначе и не могут быть постигнуты, но и объекты, изучавшиеся ранее монодисциплинарно, что даёт новый эвристический эффект в их исследовании. Без сомнения это — магистральная тенденция будущего развития науки и вместе с тем свидетельство определённой степени её зрелости. Можно предположить, что тенденция эта будет усиливаться по мере прогресса интеграции и дифференциации знаний. В этой связи всё насущнее встает вопрос о разработке методологии комплексного подхода. Практика комплексных исследований может и должна быть предметом теоретического осмысления, а формулирование средствами философии адекватных этим исследованиям методологических принципов будет открывать новые возможности для дальнейшего прогресса знания.

Проблема комплексного подхода у нас поставлена и разработана в наибольшей степени применительно к такому объекту, который заведомо не может изучаться иначе — к человеку. Сделано это благодаря работам академика И.Т.Фролова. Причём его значение для нашей философии не исчерпывается только лишь публикациями или теоретическими выступлениями. Всей своей общественной и научно-организационной деятель-

ностью он формировал, фактически создавал соответствующую принципу приоритета человека социокультурную среду и **новый стиль философствования**, который нам сегодня кажется естественным. Благодаря его усилиям сложился новый категориальный контекст, который сегодня определяет язык отечественной философии. Как верно заметила Н.В.Мотрошилова в воспоминаниях об И.Т.Фролове: «Это сейчас понятия «глобальные проблемы», «этика науки», «биоэтика» и другие кажутся привычными, как бы родившимися вместе с социальной философией. Но ведь было время, когда в нашей стране их приходилось вводить, отстаивать как большое теоретическое и идейное новшество»¹.

Ещё одной важной стороной деятельности И.Т.Фролова стало преодоление настороженной разобщённости между философами и естествоиспытателями, бывшей результатом идеологических погромов сталинского, да и послесталинского времени. И.Т.Фролов многое сделал для налаживания реального диалога между философами и представителями частных наук по ключевым и общественно значимым комплексным проблемам современной науки. Формами такого продуктивного сотрудничества стали организованные им в период руководства журналом «Вопросы философии» «круглые столы», а также многочисленные конгрессы и конференции, которые проводились под эгидой созданного и возглавлявшегося им академического Научного совета по философским и социальным проблемам науки и техники. На сформулированные И.Т.Фроловым идеи комплексного подхода активно откликнулись представители естественных, социально-гуманитарных и технических наук. Сотни учёных включились в государственные и академические Программы комплексных исследований, принятие которых И.Т.Фролову удалось «пробить» во второй половине 1980-х – начале 1990-х гг. Достаточно назвать такие Программы, как «Геном человека» и «Человек – наука – общество: комплексные исследования».

Следующим важным шагом в развитии комплексных исследований, в утверждении принципа приоритета человека по отношению к тем или иным научным или же политическим потребностям стало создание Института человека, существовавшего в системе РАН в 1991–2004 гг. Теперь такие понятия, как

комплексный подход, приоритет человека, рассматриваются в нашем научном сообществе как нечто само собой разумеющееся. Хотя И.Т.Фролов сам подчёркивал, что мы находимся лишь в начале пути гуманизации отечественной философии и науки. Сама ликвидация Института человека в 2004 г. свидетельствует об этом, как и о том, что никакая передовая идея не утверждается в общественном сознании без борьбы с косностью и ограниченностью, выступающими сегодня в форме технократического мышления.

В результате находившиеся в стадии становления комплексные исследовательские проекты не получили должной поддержки и развития, более того, испытали моральный удар. Инициатива в изучении темы человека оказалась перехваченной теми, кто озабочен лишь утверждением собственной ограниченной «концепции», а то и прямо шарлатанами. Благотворные изменения в жизни отечественного философского сообщества вызвали небывалую ранее волну интереса к антропологической проблематике. Но возможности направляющего воздействия на этот процесс со стороны координационного центра, каким должен был стать Институт человека, были парализованы. Поэтому в современном буме разнообразных антропологий много искусственного: убери термин «антропология», и будет лишь просто разговор о той или иной науке в связи с проблемой человека. Комплексный же подход предполагает налаживание сотрудничества между учёными по непосредственно комплексным проблемам исследования человека с тем, чтобы интегрировать знание и постигать человека как целое.

В чём существо комплексного подхода, как он понимался И.Т.Фроловым? Изучение человека требует приложения усилий многих, а в пределе — почти всех наук: смотря по тому, из каких теоретических предпосылок, с какой степенью разрешения мы смотрим на наш объект. Человек не столько зависит, говоря словами Паскаля, между двумя бесконечностями (максимумом и минимумом), сколько объединяет их в своём мышлении и деятельности. Космогония и астрофизика через антропный принцип участвуют в познании человека так же, как и физикохимия элементарного, изучающая исходные основы человеческой телесности, общие у него со всей осталь-

ной природой. Каждая наука приходит к познанию человека со своим багажом знаний и вычленяет свой аспект изучения. И это с необходимостью ставит проблему обеспечения реального диалога представителей разных наук. Проблема эта давно осознана. К ней подошли не только философы, но и представители частных наук. Высказывались, например, вполне характерные для современной философии науки идеи о необходимости выработки научного языка для такого диалога. Но в языке ли дело?

Вопрос в том, что подлежит интеграции. Вряд ли она может затронуть, прежде всего, такие теоретические образования, как предметы наук, и тем более — конкретное содержание наук. Материалом интеграции могут стать и становятся интегративные по существу своему образования — методы наук. Конечно, сами методы неоднородны. Существуют методы общеполитические, общенаучные (наблюдение, эксперимент и т.п.) и специальные. В любом реальном исследовании всегда задействованы по крайней мере некоторые общенаучные и специальные методы. Но задачи их применения ограничены рамками данной научной дисциплины. Несущественное с точки зрения её задач как бы отсекается. Если же объект исследования заведомо междисциплинарен и к познанию его привлечены несколько дисциплин, успех взаимодействия учёных будет определяться тем, как осуществлена интеграция методов.

Рассмотренная исследовательская ситуация определяет и роль философии в современной науке. Философия призвана обеспечить взаимную дополнительную методов. Философия располагает и богатой традицией формулирования методологических принципов и правил, и общеполитическими (диалектическими) методами, обеспечивающими общие рамки интеграции. Методы должны работать как единый комплекс. В этом комплексе надо определить место каждого из методов в зависимости как от его возможностей, так и от характера исследовательской задачи. Первостепенную важность получают вопросы взаимовлияния, координации, субординации отдельных методов, их, как говорил И.Т.Фролов, «зависимости от целого». И.Т.Фролов обозначал это как объективную тенденцию диалектизации современной науки. Комплекс методов — подвижное

образование, перестраивающееся в зависимости от поставленной задачи и избранного для исследования объекта. В этом — суть комплексного подхода, выдвинутого И.Т.Фроловым.

К идее комплекса И.Т.Фролов пришёл ещё в самом начале своей научной деятельности, когда он занимался проблемой детерминизма и телеологии в биологическом познании, опираясь на диалектику Гегеля и Маркса с её идеей конкретного. Введение понятия «комплекса» позволило ему применить представление о статистической причинности к органическим системам.

Новые грани применения понятия «комплекса» в методологии биологического исследования были раскрыты И.Т.Фроловым в работах по философским проблемам биологического познания. Отталкиваясь от гегелевского понимания содержательного метода науки как «внутренней формы», в которой движутся результаты научного исследования и ленинской идеи о логике «с большой буквы», И.Т.Фролов представил в виде комплекса методы биологического познания. Система методов биологического исследования, согласно И.Т.Фролову, включает в себя принципы общедиалектического метода (восхождение от абстрактного к конкретному, единство исторического и логического), общенаучные методы, специально-научные методы и логические формы мышления, обеспечивающие единство функционирования всех методов. В современной теоретически развитой науке эти методы субординируются, взаимно дополняют друг друга, что позволяет представить объект биологического познания как сложнорасчленённую целостность. Причём в зависимости от решаемой задачи, от характера избранного для исследования объекта система методов перестраивается, пререструктурируется, работает как конкретная целостность в каждом данном случае. По существу, И.Т.Фролов сумел дать развёрнутое синтетическое решение проблемы соотношения редукционистских и целостных подходов, которая вызывала со времён «механистов» и «диалектиков» острые споры, сопровождавшиеся неправомерными абсолютизациями.

Специально рассмотрен был И.Т.Фроловым вопрос о соотношении комплексного и системного подходов. Он сам был одним из пионеров применения системного подхода в нашей стране. Однако системному подходу, полагал он, придавалось

преувеличенное значение, что объяснялось, по его мнению, сравнительно поздним проникновением идей системного подхода в отечественную научную литературу. Развивавшийся И.Т.Фроловым комплексный подход есть та ипостась, в которой выступает диалектический метод по отношению к частным для него, общенаучным методам. В его рамках последние и составляют комплекс, сложно организованный и выступающий каждый раз в зависимости от задачи в той или иной конкретной форме взаимодействия. Системный подход является одним из таких частных (общенаучных) методов, связанным с развитием в современной науке процессов аксиоматизации и моделирования. Сам же диалектический метод, не предписывая ничего непосредственно научному исследованию, составляет его «живую душу».

Следующим шагом в развитии комплексного подхода стало для И.Т.Фролова изучение философских проблем НТР и глобальных процессов: биологизации производства, адаптации биосферы и человеческой природы к современной НТР, глобальных угроз будущему человечества. Биология открывает человеку возможность управлять процессами жизни, но сумеет ли человек справиться с этим, не навредив себе и планете? — вот проблема, поставленная И.Т.Фроловым.

Исходной позицией комплексного подхода к глобальным проблемам является идея И.Т.Фролова о том, что человек составляет центр, вокруг которого выстраивается система глобальных проблем. Фактически речь здесь идёт о творческом применении в современных условиях идеи Маркса о «второй природе» человека, о технических средствах и преобразованных предметах природы как «органах человеческого мозга». Это новое понимание человека как микрокосма, которое в отличие от традиционного, идущего от античности через средневековье к ренессансному титанизму, опирается не на физиологические аналогии, а на идею человеческой предметно-преобразующей деятельности. Потому и микрокосм здесь расширяется до масштабов макрокосма. В «тело» человека, осуществляющего глобальную деятельность по преобразованию природы, включается то, что ранее воспринималось как внешняя природа. Современный человек сам глобален. Конкретизируя мысль Маркса о сущ-

ности человека как совокупности общественных отношений, И.Т.Фролов рассматривает её как комплекс качеств, включающий «отношения человека с природой и с себе подобными»².

Глобальные проблемы возникают как проблемы функционирования «органов» человеко-природного целого (ресурсы, энергетика, космос, Мировой океан и т.п.). Чтобы решить глобальные проблемы, человечество должно преодолеть социальные, национальные и религиозные перегородки, стать поистине единым субъектом глобальных преобразований, создать новую цивилизацию, в которой человек смог бы разумно управлять наукой и техникой и был бы самоцелью общественного развития. Приоритетность человека сопрягает его саморазвитие со сбережением природы. И.Т.Фролов, как известно, принимал участие в разработке концепции устойчивого развития, которая провозглашает ценность чистого воздуха и воды превыше интересов извлечения прибыли. Он подчёркивал, что глобализация экономической, социальной и политической жизни народов в современных условиях приводит к глобализации опасностей, а перспектива их преодоления требует **глобализации мышления**³.

Глобальные проблемы, составляя комплекс, сложившийся вокруг своего центра — человека, сами в свою очередь носят комплексный характер, и их решение требует взаимодействия всего комплекса наук. И.Т.Фролов считал международные исследования глобальных проблем примером комплексных исследований, создающих, как он говорил, «точки роста» нового знания благодаря концентрации многих наук — естественных и общественных, и утверждающих глобальные подходы. В комплексных исследованиях глобальных проблем существенно возрастает роль философии, которая призвана обеспечить реальное взаимодействие различных наук, не допуская абсолютизации отдельных факторов общественного развития и противопоставления одних из них другим. «Всестороннее решение глобальной проблемы человека не может не опираться на целый комплекс наук о человеке», — писал И.Т.Фролов⁴. Любая из глобальных проблем, будучи комплексной, выступает в различных аспектах, каждый из которых требует специальных исследований в рамках отдельных дисциплин. Выявление

же взаимосвязей, иерархической соподчинённости, которая и определяет стратегию исследования характера комплексной соподчинённости — прерогатива научной философии. Научная философия обеспечивает, организует междисциплинарное взаимодействие широкого круга наук. Фактически комплексный междисциплинарный подход оказывается осуществлением классической триады диалектического процесса познания: непосредственное — опосредованное — целостное.

И.Т.Фроловым была выдвинута не только концепция комплексного, междисциплинарного подхода к исследованию человека, но и предложена идея единой науки о человеке. Собственно, он следовал здесь за Марксом, говорившим о том, что естествознание и социально-гуманитарные науки в будущем сольются в единую науку о человеке. Маркс связывал эту перспективу с разумным управлением человеческими сущностными силами и силами природы в обществе, устранившем социальные антагонизмы. Классическая статья И.Т.Фролова 1985 г. в журнале «Природа» (№ 8), в которой дано теоретическое обоснование идеи Института человека, прямо называется: «На пути к единой науке о человеке».

Нет ли противоречия между комплексным, междисциплинарным подходом к человеку и идеей единой науки о человеке? Ведь комплексный подход сохраняет самостоятельность отдельных дисциплин, не претендуя на их объединение в единую науку. Думается, что в общей форме решение этого вопроса следующее: комплексный подход соотносится с единой наукой о человеке как путь с идеалом. Выдвинутый Марксом и развитый И.Т.Фроловым идеал единой науки о человеке выступает, говоря словами И.Т.Фролова, в качестве регулятивной идеи и цели, а наука как сущностная сила человека пребывает в «абсолютном движении становления», включая в поток движения многообразные формы преобразования природы, социальной практики и воздействия на человека.

Соответственно можно выделять стадии становления единой науки о человеке по мере перехода от монодисциплинарных к комплексным междисциплинарным исследованиям.

В классической новоевропейской науке новые науки возникали путём детального членения объектов исследования (природы или общества). Выявление нового объекта было опреде-

ляющим для возникновения новой науки. В дальнейшем дисциплинарная организация науки, как она сложилась в конце XVIII – первой половине XIX в., сохраняется в качестве исходной основы, но в научном исследовании, находящемся непосредственно на грани непознанного, уступает место новым, более сложным формам. С началом научно-технической революции в возникновении наук решающую роль стало играть возникновение новых методов исследования, когда наука возникает вследствие создания нового метода. Затем интегративная тенденция усиливается благодаря перенесению методов одних наук в другие. Следующий шаг – возникновение наук в результате комплексного использования методов на стыках наук; междисциплинарный эффект достигается в этом случае применением методов различных наук к объекту, который иначе не может быть должным образом исследован. И. Т. Фролов справедливо называл междисциплинарные стыки в познании «точками роста» научного знания и связывал этот рост, прежде всего, с взаимопроникновением методов смежных наук.

Новейший же этап формирования комплексного научного знания характеризуется уже не столько вычленением новых наук (хотя и это по-прежнему происходит), сколько выявлением комплексных проблем, которые требуют концентрации усилий многих наук с присущими им методами. Можно констатировать новое качество современной науки, в которой взаимодействие наук и их комплексность достигают всеобщих или глобальных масштабов. В поле познания включаются объекты, которые сами по себе носят глобальный, универсальный характер и выступают в качестве глобальных проблем современности: экология, космос, здоровье, населённость, питание, НТР. При их изучении не столько создаётся какая-то новая дисциплина, сколько работает весь комплекс наук, который, однако, в каждом случае перестраивается в соответствии с тем акцентом, углом применения, который требуется. Тем самым наука приближается к идеалу энциклопедичности, когда проблема исследуется комплексно, работает всё универсальное знание в целом, что достигается в основном новыми формами взаимодействия различных методов.

Проблемная (а не объектная — пусть и в наиболее совершенных формах) дифференциация научного знания предъявляет более высокие требования к уровню и качеству интеграции. Формами объединения усилий учёных в этом случае могут служить комплексные междисциплинарные исследовательские программы, в том числе общегосударственные и общеакадемические (подобно возглавлявшейся И.Т.Фроловым Программе «Человек — наука — общество: комплексные исследования»), а также новые типы научных учреждений. Подобные координирующие функции (хотя и в очень ограниченных масштабах) имел, например, Научный совет по философским и социальным проблемам науки и техники (закрытый незадолго до смерти И.Т.Фролова). Институт человека как раз замыслил И.Т.Фроловым в качестве небольшой гибкой структуры, работающей с традиционными научными учреждениями на договорной основе в рамках комплексных программ и обеспечивающей координацию исследований.

В связи с постановкой современных глобальных, экологических, социально-этических, социобиологических проблем И.Т.Фролов говорил о складывании нового типа науки, который приближает нас к идеалу единой науки, синтезирующему естественнонаучные и гуманитарные методы познания. Интегративная тенденция современной науки обеспечивается ориентацией на человека. Не объекты природы, но различные стороны человеческой деятельности будут в этом случае основанием для выделения того или иного направления исследований. Эффект комплексности возникает тогда, когда человеческая деятельность обретает глобальные масштабы, и усиливается по мере развития науки как социального института и небывалого переоснащения технического инструментария научных исследований. Прежде всего, это касается проблем, увязывающих в целостность природу, общество и человека.

Путь становления единой науки о человеке — от всесторонности через междисциплинарность к комплексности в собственном смысле слова. Процессы распространения сфер применимости отдельных методов и тем более исследование глобальных проблем указывают на то, что новые науки можно определить как методологические по своему генезису и даже по предмету.

Назревает новое понимание структуры научного знания, в которой существенное место могут занять дисциплины, рассматриваемые сегодня как «вспомогательные». Статус комплексных по своей природе дисциплин в структуре научного знания пока не вполне определён потому, что они относятся не к традиционным объектно-ориентированным *и даже не к междисциплинарным наукам*, а к наукам, так сказать, проблемно-ориентированным, само возникновение которых явилось не следствием включения в поле научного познания нового типа объектов или скрещивания частных наук и взаимопроникновения методов различных наук, а стало результатом интегративного эффекта познания человека как существа объективно комплексного и универсального в своей деятельности. Эти науки исследуют не какую-либо сторону человека, *но берут его сразу как целостность*, которая лишь рассматривается под тем или иным углом зрения. Комплексные науки о человеке возникают на основе исследования отдельных *измерений* человека, в которых он представлен как целостность, в отличие от частных наук, которые исследуют отдельные компоненты этой целостности, как, например, психология — психику. Эти измерения являются одновременно основными проблемами существования и развития человека, что само по себе провоцирует привлечение представителей различных специальностей, но не несёт с собой угрозу размывания дисциплинарной определённости таких наук.

К числу этих измерений-проблем человека и соответствующих им комплексных наук можно отнести: происхождение человека (антропология), его воспитание (педагогика), его взаимодействие со средой (краеведение, экология, глобалистика), его жизненный путь (биографика), его духовность (виртуалистика), его здоровье (экология, валеология, биоэтика), его возраст (психотемпорология, геронтология), его смерть (биоэтика, танатология), его будущее (футурология), его универсальность и целостность (энциклопедистика).

Наука возвращается отрицанием отрицания к древнему идеалу целостного постижения мира-макрокосма. Такое невозможно для картезианского идеала познания, выносящего человека «за скобки»⁵.

Новые науки возникают как во многом методологические образования, поэтому роль философии в них иная, более значительная. Новая роль философии в эпоху НТР формулировалась И.Т.Фроловым в виде постановки комплексных проблем и осуществления на практике синтеза многих дисциплин и организации усилий представителей разных наук. Здесь совпадают методологическая, мировоззренческая и прогностическая функции философии, а сама она оказывается полем и основой интеграции и продвижения вперёд на качественно новом уровне понимания. Процессы дифференциации и интеграции научного знания превращают науку в единую сложную дифференцированную и взаимозависимую целостность.

По-настоящему осознанно исследовать человека сегодня можно и нужно именно исходя из перспективы становления единой науки о человеке. Сказанное, разумеется, следует рассматривать лишь как указание на тенденцию, которая тем не менее является определяющей. Сам И.Т.Фролов подчёркивал это обстоятельство, отмечая, что мы находимся лишь «на пути» становления единой науки о человеке. Поэтому для современного состояния того симбиоза наук, который обращен сегодня к человеку, И.Т.Фролов в своих работах 1990-х гг. пользовался термином «общая антропология». Нельзя сказать, чтобы этот термин прижился, в отличие от «комплексного подхода». Но сама постановка проблемы И.Т.Фроловым наводит на размышления принципиального характера относительно места и роли философии в изучении человека.

Философия не может сегодня в постановке проблемы человека довольствоваться лишь философско-антропологическим сектором в структуре собственно философского знания. Понимать роль философии в постижении человека только философско-антропологически значит придерживаться частично, «отсечного» понимания философии. Она должна мировоззренчески и методологически направлять комплекс наук в рамках, как говорил И.Т.Фролов, общей антропологии, – иными словами – становящейся единой науки о человеке. Задачу эту частные науки выполнить сами не могут, а по мере усиления комплексности и универсальности процесса познания её значение всё возрастает.

«Речь идёт об антропологии в широком смысле слова, — писал И.Т.Фролов, — включающей философские и социологические аспекты, но отнюдь не о существующих сегодня вариантах философской антропологии, противопоставляемой, как правило, отдельным наукам»⁶. Данное отграничение уместно подчеркнуть для правильного понимания позиции И.Т.Фролова. И.Т.Фролов активно поддерживал развитие философской антропологии в нашей стране, но дерзал осуществить нечто большее, преодолеть своего рода ограниченность общепсихологических размышлений о человеке, которые он называл «слишком абстрактными, лишёнными содержательной связи с реальными жизненными ситуациями, а потому малоэффективными в конкретном теоретическом и практическом смыслах»⁷.

Идея о человековедении (общей антропологии) предполагает у И.Т.Фролова последовательное продвижение по пути синтеза философии, науки и практики вокруг и во имя человека. Она и легла в основу программы работы основанного им Института человека РАН и нашла отражение в структуре его отделов и секторов. «Философия и социология человека только тогда чего-нибудь стоят, — утверждал И.Т.Фролов, — когда они развиваются в связи со специальными исследованиями (медицинскими, генетическими, психофизиологическими, демографическими, этическими и другими), как часть общей науки о человеке»⁸. Такой подход предполагает рассмотрение в качестве становящейся органической целостности — «синтеза многих определений» (Маркс) не только общественного человека, но и единой науки о нём. «Единая наука о человеке предстаёт, следовательно, как синтез многих специальных наук, с разных сторон изучающих человека. Это отчётливо выражается в необходимости комплексного научного подхода, усиления координации между представителями разных наук, так или иначе изучающих человека, включая сюда не только гуманитарные науки (философию, социологию, этику, эстетику, педагогику и другие), но и медицинские исследования, психофизиологические, генетические, психологические и т.п.»⁹, — писал И.Т.Фролов.

Он указывал и на способ осуществления специфической роли философии в становлении единой науки о человеке. Им становится научный гуманизм. По мере складывания единой науки о человеке, включающей в себя весь комплекс естествен-

ных, технических, социальных и гуманитарных наук, «наука предстаёт как гуманизированная наука, включающая в себя человека в своих исходных и конечных результатах, а гуманизм становится научным, предполагающим исследование человека и развитие его в тесной связи с социальной практикой»¹⁰.

Поскольку И.Т.Фролов рассматривал становление единой науки о человеке как длительный процесс, на ранней, но достаточно развитой стадии которого мы сейчас находимся и который будет заключаться в интеграции вокруг проблемы человека имеющихся и формировании новых научных дисциплин, такой процесс может естественно и успешно развиваться в том случае, если будет направляться мировоззренческими принципами, которые станут играть роль методологических **регулятивов**, обеспечивая взаимодействие различных наук и предотвращая абсолютизацию того или иного из путей и методов познания. Собственно, только так, без натурфилософских спекуляций и предвзятых схем и можно координировать процесс становления единой науки о человеке.

Новая ситуация в познании человека требует переосмысления идеалов научной рациональности. Если человек познаётся не частично, как функция, исходя из того или иного монодисциплинарного подхода, а как целостность и потому — как самоцель, пути научного познания и эффективность его результатов должны измеряться гуманистическими идеалами, превратившимися в регулятивы познания. **Негуманное познание такого объекта, как человек, неадекватно, исказит истину.** Поэтому истина о целостном человеке становится доступной только, как выражался И.Т.Фролов, «доброму разуму». Сам сплав разума и гуманности обеспечивает здесь объективность познания. Кроме того, в ходе становления единой науки о человеке в эпоху ноосферы и глобализации, когда науками о человеке постепенно становятся все научные дисциплины, философия научного гуманизма, выдвигая регулятивный идеал целостного человека (многомерный образ человека), задаёт мерки для всякого познания.

Новое понимание научной рациональности предполагает включение в сферу познания ценностных подходов, гуманистических идеалов и допускает возможность научного постижения единичного объекта во всей его индивидуальной целостности и динамике саморазвития. Философия научного гуманиз-

ма, писал И.Т.Фролов, «причащает «отсечное» философствование к философствованию общечеловеческому — к последним вопросам бытия»¹¹, вопросам о смысле жизни, о смерти и бессмертии человека и рода человеческого. Но вопросы эти достигают интимной глубины человеческой индивидуальности, её предназначения, её жизненного пути. Глобальность может действительно осуществляться, лишь раскрывая уникальность, когда частичное, частное, превращается в локальное и тем значимое в рамках взаимозависимого и целостного мира. Подобной задаче в научно-философском плане адекватно комплексное человековедение, которое, выступая как постнеклассическая форма научной рациональности, сосредоточивает (вопреки идущей от Аристотеля генерализирующей традиции научного мышления) мысль на человеческой единственности, уникальности, сопрягает единство и единственность человеческого бытия в культуре, даёт тем самым мощный стимул развития не только отдельным философским дисциплинам, но и гуманитарному знанию, гуманитарной культуре в целом.

Примечания

- ¹ *Мотрошилова Н.В.* Об И.Т.Фролове — субъективные заметки // Академик Иван Тимофеевич Фролов. Очерки. Воспоминания: Избр. ст. М., 2001. С. 312–313.
- ² *Фролов И.Т.* Человек и человечество в условиях глобальных проблем // *Вопр. философии.* 1981. № 9. С. 46.
- ³ *Фролов И.Т.* Философия: итоги и перспективы исследований // *Общественные науки: состояние и перспективы.* М, 1991. С. 25.
- ⁴ *Фролов И.Т.* Человек и человечество в условиях глобальных проблем // *Вопр. философии.* 1981. № 9. С. 43; *Его же.* О человеке и гуманизме. М., 1989. С. 401.
- ⁵ *Фролов И.Т.* На пути к новой науке о жизни // *Природа.* 1973. № 9. С. 25.
- ⁶ *Фролов И.Т.* Современная наука и гуманизм // *Вопр. философии.* 1973. № 3. С. 11.
- ⁷ Там же. С. 14.
- ⁸ Там же. С. 11.
- ⁹ Там же. С. 11–12.
- ¹⁰ Там же. С. 11.
- ¹¹ *Фролов И.Т.* Новый гуманизм // *Свободная мысль.* 1997. № 4. С. 96.

Знания о человеке в философии Возрождения и Нового времени: методология додисциплинарности

Для доказательства истины и хорошего рассуждения мы не нуждаемся ни в каких орудиях, кроме истины и хорошего рассуждения

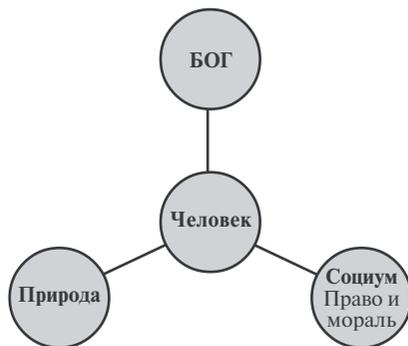
Бенедикт Спиноза

Методы познания того, *что есть человек*, дифференцировались в философии Нового времени, формируя предметные области его изучения. В XIX в. процесс проходит свою «первичную» институализацию, закономерно породив целый ряд наук о человеке *как объекте* научного исследования. Полидисциплинарность сформировала и многопредметность: процесс этот в отношении человека, бурно протекавший с середины XIX столетия, завершился к первым десятилетиям XX в. обретением дисциплинарной независимости как естественных наук о человеке (физиология, нейрофизиология, биология со всеми разделами, касающимися человека и др.), так и социальных (антропология, археология, социология, психология, и др.)¹. Завершение этого этапа включило новый процесс «вторичной», внутрисубъектной, дифференциации, с ее последующим институциональным закреплением. «Исследования — это есть то, что позволяет в предмете представлять факты таким образом, чтобы объект у нас был...» — объяснял своим слушателям П.В.Малиновский². Можно констатировать, что на протяжении XX столетия *человек был объектом* разнообразных дисциплинарных научных исследований.

Видимо, методология такого рода исследований повлияла на представление о том, что и в междисциплинарных исследованиях человек может выступать как объект, формирующий особую междисциплинарную предметную область³. Возможно

ли такое исследование? Действительно ли оно будет междисциплинарным? Меняется ли методологическая база таких исследований, или все те методы, которые существовали в классической дисциплинарности, продолжают работать? Наконец, интересно поставить вопрос о том, чем отличается междисциплинарность постклассической науки от додисциплинарных рассуждений о человеке? Можно ли считать, что в них человек представлен в особой антропологической предметности, которая позволяет указать на человека как объект? Вопросы можно было бы продолжать и, полагаю, ответы на эти вопросы не могут быть даны в одной статье. Ограничимся здесь более подробным исследованием *додисциплинарного этапа*⁴ знаний о человеке. Полагаю, что этот этап начинается с раннего Возрождения, рубежа XIII–XIV вв. в среде итальянских поэтов и мыслителей с их критическим отношением к схоластической учености. XVII–XVIII столетия можно рассматривать как завершающие этот период и подготовившие всю необходимую эпистемологическую почву для последующих дисциплинарных исследований человека.

Гипотеза данной работы состоит в том, что додисциплинарно организованное знание (у Малиновского *предыстория* исследования) не формировало предметные области исследования человека как объекта, а исходило из его целостности, скрепляя им три основных вектора размышления (не исследования!): о Природе, о Боге, о Социуме (о морали и праве):



Эта совсем не новая в научной литературе картинка интересна тем, что заставляет поискать причины — метафизические, религиозные или собственно антропологические, — которые удерживали «целостного» человека в центре философских размышлений.

* * *

Эпоху Возрождения давно связали с идеей гуманизма. Не совсем привычно для общепринятых высказываний об этой эпохе В.В.Бибихин утверждает идею непрерывности гуманизма в Европе: «*Не гуманизм составил характерную особенность Ренессанса, а наоборот, Ренессанс придал гуманизму, непрерывно продолжавшемуся в Европе со времен Цицерона, особую окраску*» (курсив — В.В.Бибихина)⁵. Созидающую силу гуманизма этой эпохи исследователь видит в утверждении античных ценностей проживания человеком своей жизни. Ренессансный гуманизм Петрарки состоит не в том, что он призывает обратиться к древней литературе, изучать филологию, риторику и стилистику, а в поэтическом слове, утверждающем «ненависть к праздности, трудолюбие, способность к духовным порывам, напряженный труд как пищу души («человек рожден для усилия как птица для полета»)⁶. Данте, замечает ученый, «одновременно художник, проповедник и пророк»⁷. Его отношение к человеку определяется не происхождением, принадлежностью к элите и проч., а тем, насколько обеспечено его благородство личной добродетелью, учеными трудами, справедливостью. Только через эти личные усилия можно раскрыть собственную природу человека. Рассуждая в «Монархии» о реализации специфического свойства человека, его интеллектуальной способности («возможного интеллекта»), Данте утверждает понятие «человеческого рода». Таким образом, он определяет ту «площадку», где постоянно осуществляется *переход* «потенции» или «интеллектуальной способности» человека *в действие*. Данте пишет: «Так как эта потенция не может быть целиком и сразу переведена в действие в одном человеке или в одном из частных, вышеперечисленных сообществ (*семья, поселение, город*,

королевство. — М.К.), необходимо, чтобы в человеческом роде существовало множество возникающих сил, посредством которых претворялась бы в действие вся эта потенция целиком...»⁸. Важно, что интеллектуальная потенция охватывает не только всеобщие формы, но и частные. Это объясняет, как «размышляющий интеллект путем своего расширения становится интеллектом практическим»⁹.

Для Данте, по всей видимости, нет проблемы обособления человека от рода, его индивидуация не противоречит, но, напротив, предполагает «принадлежность» человеческому сообществу. Бог с «человеком как родом» связан интеллектуальной потенцией, данной Им и положенной в основание мира: «Человеческий род хорош и превосходит, когда он по возможности уподобляется Богу»¹⁰. Таким образом, Данте из своего XIV века определил одну из линий новоевропейской мысли с ее размышлениями над человеком, принадлежащим «человеческому роду» и соединяющим в себе силы интеллекта и действия. Принципиальное отличие ренессансной мысли в этом вопросе — конструирование из самой реальности понятия «человеческого рода», с которым каждый индивид связан через проявляемые в нем, но *его собственные* интеллектуальные силы.

Родовидовые отношения — любимая тема средневековой схоластики. Анализируя средневекового индивида, Библихин перечисляет роды, которым принадлежит индивид: 1) отвлеченные рассудочные понятия, «которым ничто в бытии не соответствует»; 2) «преходящие частичные овеществления идеи рода, пребывающей в божественном действительном уме; 3) в зависимости от направленности усмотрения и индивид, и вид, и род, и всеобщность можно обнаружить в любой вещи. Из этого следует, что индивид «не был неделимой целостностью в собственном смысле, он состоял из аспектов и функций и в одних своих функциях принадлежал, по-видимому, себе, в других — роду, виду, всеобщности»¹¹. Активность человека, его место, значимость, цель, свойства и прочее определялись Высшим порядком. «Личность принадлежала силам — от Божественной воли и Священного авторитета до влияния планет, гуморов, благословений, проклятий и заговоров, — непроницаемым для ее разума и заявлявшим разнообразные права на нее»¹².

В «Сумме теологии» Фома Аквинский, обсуждая вопрос определения жизни «как некоего действия» (следуя Аристотелю), рассматривает не только «естественные способности» как естественные начала неких действий человека, но и «некие дополнительные начала (т.е. хабитусы)», от которых происходят те роды действий человека, которые доставляют ему удовольствие. От этого рассуждения Фома переходит к определению жизни человека: «Деятельность, которая приносит человеку удовольствие, к которой он склонен, в которой он постоянен и сообразно которой он упорядочивает свою жизнь, называется — как бы в силу некоего подобия — жизнью человека»¹³. По этому основанию различается им жизнь «порочная» и «добродетельная», «созерцательная» и «деятельная», познание же Бога — «жизнь вечная». Видимо, Данте в своем понимании человека отчасти продолжал эти размышления Фомы, при этом соединив с учением о человеке рассуждение об интеллектуальных потенциях, осуществляющихся в действиях.

После Данте в XV—XVI вв. философы, художники и поэты видели человека несколько иначе. Они находили определения человеку как «скрепы мира» (М.Фичино), ставили его в центр Вселенной, давали ему задание самоопределения (Пико дела Мирандола). В «Речи о достоинстве человека» Пико говорил, *устами Творца*: «Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обзирать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочитаешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные»¹⁴. Свобода человека — его выбор; но этот выбор становится условием развития знания, художеств, искусств, человеческого социума и самого человека.

Мыслители и художники Ренессанса определяли человека, выявляя его качества, смысл жизни и его назначение через природу, сотворенную Богом, понимая человека как целостное создание, принадлежащее всему «человеческому роду».

Очевидно, что говорить о междисциплинарной проблематике в исследовании человека на этом историческом этапе невозможно. И не только потому, что дисциплинарность науки Нового времени только зарождалась. Если источником знания о человеке в реальном мире для Данте и Петрарки были аристотелевские штудии, построенные на переводе его «Политики», то в XV в. М.Фичино активно переводит платоновские диалоги, занимаясь их подробным комментированием. В то же время Л.Валла увлекает своих читателей идеями Эпикура, а к XVI в. умами интеллектуалов и философов овладевают стоики. Среди гуманистов, возрождающих античные философские школы, стали возможны разногласия в понимании природы человека. Пожалуй, единство во взглядах определялось двумя вещами: антисхоластической критикой и любовью к латинской литературе. Различие же — выбором философских авторитетов среди академиков, перипатетиков, эпикурейцев и стоиков.

Новому пониманию человека способствовало не только увлечение античной философией, но и произведениями античных писателей и поэтов¹⁵. Цитирование латинских авторов широко распространено в диалогах, трактатах и письмах итальянских гуманистов. Это — общее место в культуре Ренессанса. Леонардо Бруни в трактате «О правильном переводе» («De interpretazione recta», 1420 г.) одним из первых пытался создать теорию этого рода деятельности, опираясь на собственный опыт перевода с греческого на латинский язык сочинений Платона, Аристотеля, Плутарха, Ксенофонта, Демосфена. Филологические штудии стали для Ренессанса не только областью особого ученого интереса, но и *методом* в решении разнообразных вопросов, в том числе и тех, что связаны с пониманием человека. Широко известен пример удачной филологической критики Лоренцо Валлой подложности Константинова дара. Однако и в собственных трудах он чрезвычайно внимателен к переводу, терминам и семантическим значениям слов. Так в диалоге «Об истинном и ложном благе», доказывая, что по своей природе

человек должен стремиться к наслаждению как высшему благу, Валла пользуется термином «voluptas». Поддерживая новый перевод «Никомаховой этики» Л. Бруни, он в другой своей работе «Защита» упрекает старых переводчиков, текстами которых пользовались схоласты, подчеркивая, что вместо «voluptas» в них писалось «letitia», но этот последний термин относился ими только к душе, «voluptas» же, как это значит у Аристотеля, охватывает и душу, и тело¹⁶. Признавая терминологическое сходство «voluptas» у Аристотеля и Эпикура, Валла критикует Аристотеля, который все же делит наслаждения на чувственные и душевные и не соглашается с аристотелевской традицией ставить выше деятельность созерцательную, нежели приносящую хвалу и славу. Его аргумент прост и жизнен, как вся оптимистически прочитанная Валлой философия Эпикура. Обращаясь в диалоге к своему оппоненту Катону, Валла говорит: «Кто, скажи на милость, стал бы прилагать труд к изучению грамматики, соблазненный сладостью созерцания?.. Кто стал бы изучать неприкрашенную и грубую диалектику, медицину, твое [Катон], гражданское право, откуда не получают никакого, даже малого удовольствия, а только выгоды?»¹⁷. Последовательно доказывая, что и благо созерцательной жизни относится к наслаждению, Валла присоединяет это доказательство к предпринятым ранее, в которых говорит о наслаждениях, приносимых человеку ремеслами, науками и дисциплинами.

Другим гуманистом, столь же уверенным в «энергийной» аффертивности человека, но на почве его стремления к власти как верной гарантии получения удовольствия, был Н.Макиавелли. Однако что для этого философа и политика удовольствие?

О его жизни в небольшом домике под Флоренцией в пору, когда он был удален от политических дел, мы узнаем из письма 1513 г. Весь день он проводит в суете и заботах, в разговорах и безделье (играет в трик-трак с деревенскими обывателями). Но с наступлением вечера в своей комнате, сбросив будничное платье и надев великолепные одежды, Макиавелли беседует с великими мыслителями древности, погружаясь в чтение. Чего же он хочет знать? «Я... расспрашиваю о разумных основаниях их действий, и они мне приветливо отвечают»¹⁸. Почему же так важны для Макиавелли эти вопросы о поступках людей в дале-

ком прошлом? Природа человека, считал автор «Государя», единообразна, практическая сторона жизни делает необходимым сходство людей в прошлом, имперском Риме и греческих Афинах, и настоящем. Ужасы жизни — войны, разбои, злодейство, обман сильных мира сего, предательство и стяжание папского Рима — демонстрируют это единообразие, позволяют находить общие правила поведения, наблюдая за которыми можно понять, что полезно человеку, что принесит удовольствие, что вдохновляет, что заставляет страдать.

Макиавелли во второй главе «Рассуждений о первой декаде Тита Ливия» выводит политические формы из потребности людей в самосохранении, когда они стали объединяться под предводительством сильных и храбрых. Стоит обратить внимание, что моральные нормы (различение «добра» и «зла» в человеческих поступках) Макиавелли связывал с отношением человека к тому, кто воплощал власть и силу. Закрепление этих норм в законе также опиралось на потребность в сохранении власти государя, включающем назначение наказания. Политическое образование — государство — взяло на себя регулирование аффектов человеческой природы. Но и сам государь подвержен аффектам. Это способствует включению механизма круговращения форм и образов правления государств. Описание хороших и дурных правителей заимствуется Макиавелли у античных авторов, Платона, Аристотеля и, прежде всего, Полибия, но он подчеркивает «стихийность» в чередовании форм правления¹⁹. Таким образом, государственное устройство вытекает из свойств человеческой природы.

В. Дильтей, резюмируя макиавеллиево учение, пишет, что по его теории общество представляет собой «механизм влечений; игра аффектов исчисляема, так как человеческая природа всегда одна и та же, принципы морали и права, религии содержатся только в интеллекте, который выводит основные законы совместной жизни из принципов благоденствия, моральной автономии нет нигде: в таком мире существует лишь *одна подлинно творческая способность*, воля к господству, которая исчисляет этот допускающий исчисление мир по принципам государственной мудрости, исходя из игры аффектов в обществе, и насильственно подчиняет аффекты *привнесенным более сильным аффектам*»²⁰.

Из приведенных фрагментов сочинений гуманистов с очевидностью следует, что человек действительно являлся центрообразующим феноменом мира на заре Нового времени. Было бы неверно полагать, что мыслители той эпохи желали изучать его природу саму по себе. Как мы могли убедиться, человек рассматривался обязательно *в связи* с его политическим местом жизни, наполненным моральными и Божественными установлениями.

«Разработка» человека происходила и в практической области — в искусствах и ремеслах, где художники, всматриваясь в лица своих современников, писали портреты, создавали скульптуру, решая важнейшую для художественной эстетики Ренессанса задачу различения человеческого и Божественного в человеке. Те же процессы приближения к человеку как объекту «действия» происходили в медицине и более всего в анатомии, которой не меньше медиков интересовались художники. Глаз и рука Леонардо да Винчи в многочисленных рисунках фиксировали многообразие частей человеческого тела, голов, ног и рук, глаз, локонов, фрагментов костей и мышц, человеческих самобытств: невероятной длины носов, хохочущих огромных ртов, природных вывихов и приобретенных уродств — следствий ужасов войн и раздоров. Человека этой культуре надо было явить одновременно во всем божественном величии и аффективном безобразии. Совершенно очевидно, что, заявляя гармонию внутри самого человека, этому времени не удалось найти ее в некоем завершенном целом... Скорее удались варианты, приближающие к ней, где множеством решалась проблема единства. Л.М.Баткин, обсуждая проблему личности в Ренессансе, полагает, что она *еще* не созрела в этой культурной эпохе. А вот разнообразие индивидов, их неповторимость — это и есть культурно-антропологический тип ренессансной индивидуальности. Эпоха увидела разнообразие и без устали его воплощала. «Непохожесть каждого индивида на остальных индивидов и есть то, что делает всех индивидов похоже всеобщими»²¹, вполне в гегелевских терминах утверждает исследователь диалектическое противоречие.

Для нас важно зафиксировать следующее. Ренессанс в отношении человека совершил очень важное методологическое открытие. В своих трактатах и стихах, диалогах, речах, драма-

тических и других произведениях ренессансные мыслители исходили из человека, буквально *соединяя им* (или его отдельными качествами, свойствами, душевными или телесными составами — *аффектами*²²) части мира, интересовавшие их как создателей *текстов об этом мире и Его Творце*. Мир, таким образом, выстраивался посредством человека. Собственно текстовый проект мира, порожденный разумом и творческим даром человека — поэта, драматурга, политолога (как сейчас сказали бы о Н.Макиавелли или о великих утопистах Т.Компанелло, Т.Море или Ф.Бэконе) впервые создавался именно в эту культурную эпоху.

Одновременно с этим в делах рук человеческих — рисунках, картинах, скульптуре, медицине, политике — человек в своих разнообразных проявлениях «осуществлял себя» или «его творили», подобно Творцу, посредством «знающих людей»²³. Вспомним Леонардо с его формулой «я знаю способы как...» в известнейшем письме к Лодовико Моро. Эти двойные пути к человеку определили интенцию методологических поисков в Новое время. Теоретический, текстовый, проект и практический, созерцательно-созидательный, художественный и политический, побуждали мыслителей искать возможности для их объединения в том числе, чтобы ответить все на тот же вопрос: *что такое человек и как ему наилучшим способом сохранить себя*.

* * *

«Рассуждения о методе» становятся любимым занятием европейских философов XVII в., причем не только рационалистов, французов и немцев, но и эмпирически ориентированных англосаксов. И у тех, и у других познание является отличительным качеством человеческой природы, имманентно ему, ибо даровано свыше. На эту *дарованность* сегодня, по большей части, не обращают внимания, обращают внимание на правила, условия и средства, позволяющие человеку воспользоваться плодами этого дара. Но как Декарта, Спинозу и Лейбница, так и Гоббса методологические поиски приводили к необходимости доказывать связь человеческого разума с Богом — дарителем разума и гарантом достоверности его продуктов²⁴. Поиски эти

имели в виду прикладную задачу, для решения которой создавалось учение о естественном праве, государстве и вере. Однако создание такого учения требовало глубочайшим образом исчерпать естественную природу человека, изучить в подробностях состояния его души, действия его воли и многообразие его поступков. Методы для подобных исследований, по мнению В.Дильтея, складывались в разных областях знания: в систематизациях идей античных стоиков у голландских филологов; в механике Галилея, в системе права Гуго Гроция; в методах, разрабатываемых математикой²⁵. «Так возникло величайшее достижение антропологии того времени: установление законов, господствующих над причинной связью душевной жизни, вследствие чего отдельные состояния души выводятся из высшего принципа самосохранения, обусловленного внешним миром и реагирующим на него психофизическим существом»²⁶.

Продолжая работы о человеческой природе гуманистов XV–XVI вв., Ф.Бэкон пытался систематизировать в трактате «О достоинстве и приумножении наук» (1605) человеческие желания, различая *естественные*, на основе самосохранения или следования добродетели, и *принятые на основании решения*, под воздействием аффекта или на основании принципов, а также различая в последних принципы, по которым можно провести инвентаризацию аффектов в настоящем и грядущем. Об аффективной природе человека пишет ученик М.Монтеня П.Шаррон в работе «О мудрости» (1601), далее этими вопросами занимаются Р.Декарт, Б.Спиноза, Т.Гоббс. Можно возражать Дильтею, находившему в этих работах влияние римского стоицизма, но нельзя не согласиться с отмеченной им идеей «автономии внутренней жизни» человека²⁷. Таким образом, то разнообразие человеческой природы, которое видели и воплощали мыслители и художники Возрождения, постепенно приобретает характер философского обоснования процесса автономизации человека, на базе которого оформляется пока еще не дисциплинарное различие в его исследованиях, а начальный этап конструирования особого рода объекта — «атомарного человека». Однако, несмотря на всю «механистичность» и «геометричность» методов его построения, а скорее благодаря им, а также *собственному опыту* (Бэкон, Гоббс), философы выхо-

дят за пределы отдельной личности и обосновывают необходимость «создавать государства и познать, что такое естественное право, каковы обязанности граждан, каковы права общества при всяких формах правления...»²⁸. Иными словами, анализ требует синтеза и, наоборот, синтез должен быть дополнен анализом.

Спиноза поднимает еще одну существенную проблему, касающуюся метода. Для него правильный метод познания совпадает с отысканием самой истины: «...правильный метод не состоит в том, чтобы искать признак истины после приобретения идей, но правильный метод есть путь отыскания в должном порядке самой истины, или объективных сущностей вещей, или идей (все это означает одно и то же)»²⁹. Снимая декартовский дуализм, Спиноза утверждает единство человека в его телесно-душевном единстве. Но существенно и другое, единство человеческой природы все время находится в смене пассивных и активных состояний. Это — «атом», под воздействием сил извне готовый соединяться с другими подобными себе.

Спиноза, давая введение к разделу об аффектах в своей «Этике», говорит не только об отдельном человеке, но и об «образе жизни людей», Гоббс, рассуждая об индивидуе, как теле и душе, ведет свое построение к «общественному телу», грандиозному Левиафану, «общественному договору» отдельных индивидов. В. Дильтей говорит о «*естественной системе наук о духе*» в XVII в., в основании которой — понимание человеческой природы, становящееся методологическим принципом естественной системы наук о духе: «...природные задатки, нормы и понятия в нашем мышлении, поэзии, вере и общественной деятельности неизменны и независимы от изменения форм культуры. Они властвуют над всеми народами, действуют во всех областях. На них основана автономия человека. В той мере, в какой человечество осознает эти свои задатки и сделает их путеводной нитью своих действий, в той мере, в какой оно рассмотрит всю веру и все существующие институты, исходя из выведенной из этих задатков системы, оно достигнет стадии зрелости и просвещения»³⁰.

Эпоха Просвещения нашла адекватную форму соединения правил познания и их опытного подтверждения, создав «Энциклопедию наук, искусств и ремесел». В ней можно видеть за-

вершение додисциплинарного этапа развития знания, суммирования всех его интенций в один из первых полидисциплинарных проектов, поставленных на службу человеку самым удобным и потому востребованным способом — через словарные статьи. Эту форму вполне можно рассматривать как методологический конструкт, благодаря которому весь «круг знания» объединился вокруг одной цели — человека. Ставя задачу совершенствования разума для жизни среди людей и природы, энциклопедисты понимали необходимость собирания имеющихся знаний для ее выполнения. Существенно отметить, что не намного меньшие по объему, чем тома со статьями (17 томов, 72 тыс. статей), были созданы 2 569 иллюстраций, размещившиеся в 11 томах, утверждая в просветительском проекте наглядность чувственного восприятия. Обучающие, научно-разъясняющие статьи (нарратив+рецепт) и иллюстративный материал по огромному кругу вопросов, предполагали успешное разрешение стоящих перед человеком задач.

Энциклопедисты зафиксировали в своем проекте первые шаги полидисциплинарности, но в середине XVIII в. многообразие знаний еще не оторвалось от жизненно важных для человека вопросов и в достаточно доступной форме могло быть преподано способному и нуждающемуся в образовании человеку. В «Энциклопедии» науки еще соединены под одной обложкой с искусствами и ремеслами. Человек пока еще оптимистически полагает себя основой и адресатом многотомных усилий просветителей. Однако наука как новый социальный институт с убыстряющимся в ближайшие сто лет процессом дифференциации предметных областей не только готова была взять на себя решение человеческих проблем, но и разъять самого человека, «растасив» по разным предметным областям, обеспечивая приращение «позитивного знания». Прогресс в истории стал знаменем времени, но человек превратился в заложника этого процесса, видимо, не сразу заметив это.

Методологической базой всей европейской интеллектуальности до конца эпохи Просвещения являлся *сам человек* с его неизменными природными задатками, аффектациями и рациональными способами их умерения. Разница возрожденческого познавательного проекта с тем, который осуществлялся в

XVII–XVIII вв. принципиальна. Писатели и философы эпохи Возрождения исходили в своих рассуждениях из природного человека в различных формах его реальной жизни, которая могла быть визуально представлена в художественных проектах этой эпохи. Европейская философия XVII–XVIII вв. в соответствии с механистической трактовкой природы определяет и человеческую природу по типу машины. А потому разнообразие на почве единой природы — то, что должно быть преодолено, улучшено. Человек — атомарен, но из атомарности не следует автономность личности. Поэтому за пределами просвещенческого проекта возникает принципиально новая методология, позволившая И. Канту выстроить новую философию о человеке.

Примечания

- ¹ В данном случае речь идет об институализации дисциплинарных исследований. Вообще же дисциплинарность в области знания сложилась в системе университетского европейского образования в эпоху Средних веков. См. об этом: *Огурцов А.П.* Дисциплинарная структура науки. М., 1988.
- ² *Малиновский П.В.* Исследование как профессия. ШКП. ру | Версия для печати | 16.07.2002 г. <http://www.shkp.ru/lib/archive/second/investigations/5>
- ³ См., например: *Марков Б.В.* Человек как предмет междисциплинарных исследований. // Общеуниверситетский научно-методический семинар «Актуальные проблемы современности сквозь призму философии» 29 сент. 2005 г. © 2003 Интернет Центр Новгу и Мультимедиа-Студия «Медиаатерра» . <http://www/mediaterra.ru>
- ⁴ В указанной работе Малиновский дает такое название историческим этапам развития исследования: *праистория, предыстория, собственная история и постистория*. Собственно история исследования как профессии датируется от середины XIX века и до 70-х годов прошлого XX века. Предыстория исследования как профессии — «это итог научных революций XVI–XVIII веков и вся эта эпоха до середины XIX века». Определение, которому следует автор: *«исследование — производство дисциплинарно организованного знания»*.
- ⁵ *Бибихин В.В.* Новый ренессанс. М., 1998. С. 275.
- ⁶ Там же. С. 279.
- ⁷ Там же. С. 261.
- ⁸ *Данте А.* Монархия // *Данте А.* Малые произведения. СПб., 1966. С. 349–350.
- ⁹ Там же. С. 350.
- ¹⁰ Там же. С. 355.

- ¹¹ *Бибихин В.В.* Новый ренессанс. М., 1998. С. 295.
- ¹² Там же.
- ¹³ *Св. Фома Аквинский.* Сумма теологии. Вопросы 1–64 /Под ред. Н.Лобковица. М., 2006. Вопрос 18. С. 250.
- ¹⁴ *Пико делла Мирандола Дж.* Речь о достоинстве человека // Эстетика Возрождения. М., 1981. С. 249.
- ¹⁵ См. об этом подробнее: *Жильсон Э.* Философия в средние века: от истоков патристики до конца XIV века. М., 2004. Гл. X.
- ¹⁶ См. об этом: *Ревякина Н.В.* Творческий путь Лоренцо Вала и его философское наследие // *Лоренцо Валла.* Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989. С. 30. В другом издании отрывков из диалога «Об истинном и ложном благе» Ревякина дает следующий перевод: «Итак, наслаждение – это благо, к которому повсюду стремятся и которое заключается в удовольствии души и тела; почти так и определял его Эпикур. Греки называют это благо «гедонэ». По мнению Цицерона, «никаким словом нельзя более убедительно выразить это понятие, звучащее по-гречески «гедонэ», чем латинским «voluptas»; этому слову все, знающие латинский язык, придают два значения: радость в душе от сладостного возбуждения и удовольствии тела» (*Лоренцо Валла.* Об истинном и ложном благе // Эстетика Ренессанса. М., 1981, С. 96. Перевод Н.В.Ревякиной.)
- ¹⁷ *Лоренцо Валла.* Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989. С. 177.
- ¹⁸ Цит. по: *Л.М.Баткин* Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978. С. 59.
- ¹⁹ *Макиавелли Н.* Рассуждения о первой декаде Тита Ливия // *Макиавелли Н.* Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. Государь. М., 2002. С. 15.
- ²⁰ *Дильтей В.* Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.—Иерусалим, 2000. С. 32–33.
- ²¹ *Баткин Л. М.* Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления. М., 1990. С. 121.
- ²² Анализ «новой антропологии» с подробным разбором учений об аффектах от Вивеса, Кардано, Скалигера, Телезио, Монтеня, Дж.Бруно до Гоббса и Спинозы содержится в очерке В. Дильтея «Функции антропологии в культуре XVI и XVII веков» // *Дильтей В.* Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.—Иерусалим, 2000. С. 309–377
- ²³ Считая живопись наукой, Леонардо писал: «Если живописец пожелает увидеть прекрасные вещи, внушающие ему любовь, он, как Господь, порождает их <...> все, что есть во вселенной, по сущности, частоте распространения или воображению, живописец сначала имеет в голове, а потом в руках; и руки эти настолько превосходны, что в то же самое время порождают такую же пропорциональную гармонию в едином взгляде, какую образуют (природные) вещи» (Там же. С. 291).

- ²⁴ Сошлемся на «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье» Б. Спинозы: «*Так как человек не существует от вечности, ограничен и подобен многим людям, то он не может быть субстанцией. Поэтому все его мышление только модусы мыслящего атрибута, который мы приписали Богу.* А с другой стороны, все его формы, движения и другие вещи относятся равным образом к другому атрибуту, приписываемому Богу» (Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. М., 1957. Т. I. С. 111). Понятно, что Спиноза выводит человека из двух атрибутов, мыслящего и протяженного, единой субстанции (Бога), возражая Декарту.
- ²⁵ Спиноза в предисловии 3 части «Этики», где излагает учение об аффектах, писал: «...я собираюсь исследовать человеческие пороки и глупости геометрическим путем и хочу ввести строгие доказательства...». (Спиноза Б. Избр. произведения: В 2 т. Т. I. М., 1957. С. 455).
- ²⁶ Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.—Иерусалим, 2000. С. 331.
- ²⁷ Там же. С. 339.
- ²⁸ Гоббс Т. О теле // Гоббс Т. Соч. Т. I. С. 125.
- ²⁹ Спиноза Б. Избр. произведения: В 2 т. Т. I. М., 1957. С. 331.
- ³⁰ Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека Со времен Возрождения и Реформации. М., 2000. С. 77.

ЧЕЛОВЕК В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОСТИ

Борис Юдин

Человек и социальные институты

Последние десятилетия прошлого века и начало века нынешнего основательно изменили жизнь человека и общества. Социальные институты, посредством которых обеспечивается – в большей или меньшей степени – определенность, заданность, если угодно, канализованность человеческого бытия, претерпевают радикальные трансформации. И это касается не одного-двух институтов, но, как представляется, самих институциональных оснований жизни и деятельности общества. Очевидно, такого рода трансформации не могут не оказывать самого глубокого влияния не только на условия и обстоятельства, но и на самую суть человеческого существования.

Следует при этом отметить, что наша страна испытывает одновременное воздействие двух волн институциональных преобразований. Во-первых, речь идет о тех изменениях, которые в большей или меньшей мере затрагивают все страны и регионы глобализирующегося мира. Поток новейших научно-технических достижений, бурное развитие современных средств коммуникации, трансформации социально-экономической карты мира, включая появление новых центров экономической мощи – все это самым непосредственным образом сказывается на жизни россиян.

Во-вторых, не менее глубокие преобразования претерпевают и социальные институты российского общества – экономические, правовые, образовательные, силовые и т.д. и т.п. Все

эти перемены выступают в качестве фактора, порождающего, с одной стороны, новые возможности и новые степени свободы для отдельного человека. С другой стороны, однако, они генерируют и новые сферы нормативной неопределенности — аномии, а следовательно, вызывают достаточно широко распространенные стрессы и фрустрации.

В данной статье я хотел бы выдвинуть следующий тезис. Современные процессы де- и реинституционализации побуждают задуматься о том, что мера институциональной определенности человеческого бытия, вообще говоря, не есть некоторая константа, равно проявляющая себя на всех этапах человеческой истории. Иными словами, характер, а возможно, и меру социальности имеет смысл рассматривать в качестве переменных.

В немалой степени это является следствием научно-технического прогресса, прежде всего — того, что происходит в сфере информационно-коммуникационных технологий. Немецкий социолог Нико Стер, описывая изменяющуюся роль знаний в социальной жизни, то, что принято характеризовать как становление общества знания, отмечает, что наряду с трудом и собственностью (капиталом) знание превращается в один из конститутивных механизмов общества¹. В таком обществе у все большего количества индивидов формируется то, что Стер характеризует как «способность к знанию» (knowledgeability) — способность не просто приобретать, но прежде всего эффективно использовать знания.

Развитие такой способности на уровне индивида сопровождается снижением эффективности крупных социальных институтов: «Уменьшение способности больших институтов налагать свою волю связано с повышением у индивидов и малых групп способности действовать в обществе, например, их способности говорить «нет» или мобилизовывать эффективные стратегии для утверждения своих позиций»².

* * *

Выдающиеся научные достижения ныне обрушиваются на человечество буквально лавиной: действующие в современном обществе социально-экономические механизмы позволяют в

кратчайшие сроки воплощать эти достижения в новых технологиях, а затем и в товарах и услугах, адресованных самым широким кругам потребителей. Появляются все новые средства общения между людьми, новые социальные институты, даже совершенно новые области человеческой деятельности, и все это радикально трансформирует саму ткань общественной жизни. При этом образующие ее структуры по мере своего обновления становятся все более восприимчивыми к научно-техническим новшествам; последние же, в свою очередь, непрерывно генерируют импульсы, которые преобразуют не просто внешние условия, но и само содержание, саму суть бытия человека и общества.

Сегодняшнему человеку приходится обитать среди существенно иных реалий, чем его предшественнику. Ныне ему подвластны разнообразнейшие технологии и устройства, наделяющие его таким физическим и интеллектуальным могуществом, которым прежде не обладали даже боги. Принципиально важно то, что для овладения всем этим арсеналом не требуется каких-то специальных дарований — он доступен и рядовому обывателю. Непрерывно возникают все новые средства, которые не только позволяют человеку компенсировать дефицит собственных ресурсов, но и открывают перед ним совершенно новые пространства для развития и реализации собственных возможностей. Сегодня есть все основания констатировать, что именно *всемерное расширение человеческих возможностей стало — и в обозримом будущем продолжит оставаться — главным вектором научно-технического прогресса.*

Парадоксальным образом, впрочем, усиливая собственное могущество, человек в то же самое время становится все более уязвимым. Мы уже начинаем привыкать к тому, что причиной большинства техногенных катастроф оказывается пресловутый «человеческий фактор», что свидетельствует: 1) о мощи, которой обладают сегодня многие решения и действия *отдельного человека*; 2) о том, что сам человек *психически и морально не готов* к тому, чтобы совладать с собственной мощью.

Развитие информационно-коммуникационных технологий привело к расширению таких сфер жизни общества, которые критическим образом зависят от надежного, устойчивого функ-

ционирования информационных систем и комплексов. Вместе с тем прогресс этих технологий уже породил новые социальные феномены, новые риски: компьютерную преступность, компьютерный терроризм, информационные войны.

Не менее впечатляющими выглядят перспективы современных биологических, прежде всего — генно-инженерных технологий. Они уже сегодня широко используются для получения множества изделий промышленного, сельскохозяйственного, медицинского, бытового назначения. В перспективе же — не только моделирование и коррекция процессов, происходящих в живой природе, включая организм человека, но и возможность — одними воспринимаемая как торжество человеческого гения, другими — как самая страшная угроза — конструирования человеческих существ с заранее заданными физическими, психическими и интеллектуальными характеристиками (того, что в англоязычной литературе называют *designer baby*)³. Подобно тому, как информационно-коммуникационные технологии делают человека более свободным от социальных институтов, биомедицинские технологии во все большей мере начинают восприниматься в качестве средств, позволяющих уменьшить его зависимость от ограничений, налагаемых природой.

Таким образом, научно-технологическое развитие последних десятилетий во все большей мере концентрируется вокруг человека — как в том отношении, что его магистральным направлением становится всемерное расширение человеческих возможностей и открытие для него все новых степеней свободы, так и в силу того, что человек все чаще оказывается критическим звеном многих технологических процессов. Он подвергается опасностям, порождаемым самими же новыми технологиями, которые порой несут угрозу не только его физическому и психическому существованию, но и ставят под вопрос саму его идентичность, а вслед за этим тип и характер самой социальности.

В этой связи принципиальным представляется то обстоятельство, что и международные организации, и большинство стран мира ясно и недвусмысленно провозглашают приоритет человека, его прав и свобод. В частности, именно это утверждается во 2-ой статье Конституции РФ, в соответствии с которой обязанностью государства является «признание, соблюде-

ние и защита прав и свобод человека». Чаще такого рода высказывания понимаются всего лишь как лозунги, декларации, далекие от реального положения дел. И действительно, можно без труда найти тьму эмпирических свидетельств тому, что государство (или те, кто выступают от его имени) не только не исполняет эту обязанность, но, напротив, само нарушает права и свободы собственных граждан.

Существует и еще одно, вполне практическое обстоятельство, требующее от государства и общества более человеческого отношения к человеку. Демографические тенденции сегодня таковы, что население многих странах мира в ближайшие десятилетия будет довольно быстро стареть. Особенно острые формы этот процесс принимает в России, что, помимо всего прочего, приведет к сокращению доли населения в трудоспособных возрастах и повышению нагрузки на трудящихся; человек, таким образом, станет крайне дефицитным ресурсом⁴. Это потребует отказа от вековых стереотипов, согласно которым людской ресурс у нас всегда в избытке — дело только за тем, чтобы его мобилизовать.

* * *

Говоря о воздействии социальных и научно-технических новаций на общество, можно выделить два различных типа такого воздействия: 1) одни из них оказывают непосредственное воздействие в массовых масштабах (как, скажем, законодательное изменение налоговой системы страны); 2) другие затрагивают, хотя бы на первых порах, сравнительно ограниченный круг людей (например, новые репродуктивные технологии). Следует, однако, подчеркнуть, что характеристики риска и возможных угроз, связанные с новациями второго типа, проявляются не только в непосредственных, но также и в опосредованных формах. Они, в частности, могут обнаруживать либо даже провоцировать глубокие и далеко идущие изменения в системе ценностей личности и общества, выступать в качестве основания для новых культурно-ценностно обусловленных размежеваний и конфликтов между людьми и социальными группами и т.п.

Представляется, что вполне возможно ставить вопрос об опережающем реагировании, которое начинается *не после, а до того*, как риск для человеческого потенциала становится очевидным. Возможность такого опережающего реагирования предполагает принятие как минимум двух исходных посылок: 1) *любое* социальное или научно-техническое новшество можно считать источником негативных последствий, рисков, угроз для человеческого потенциала, пока в отношении него не показано обратное; 2) нередко эти угрозы, риски и негативные последствия оказываются непредвиденными не в силу принципиальной невозможности их прогнозирования, а просто в силу того, что на предвещающих или на начальных стадиях их внедрения просто *не было предпринято требуемых для этого специальных усилий*. Из этих посылок следует, что сегодня социально необходимой становится особого рода систематически организованная деятельность, направленная на прогнозирование вновь возникающих угроз для человеческого потенциала. Ядром такого рода деятельности, на наш взгляд, должна быть *гуманитарная экспертиза*⁵.

Комплексное рассмотрение тех разнообразных воздействий, которые испытывает человек, открывает возможности не только для констатации существующих обстоятельств и тенденций, но и для того, чтобы можно было построить целостное представление и о человеческом потенциале, и о совокупном влиянии на него факторов риска самой различной природы. Это представление, в свою очередь, выступает в качестве основания при проведении *гуманитарной экспертизы*.

Гуманитарная экспертиза нацелена на то, чтобы вырабатывать взвешенную оценку воздействия разного рода новшеств — промышленных, сельскохозяйственных, социальных технологий — на состояние человеческого потенциала страны. Многие из этих новых технологий оказывают глубокое воздействие на условия человеческого существования, на окружающую человека природную и социально-психологическую среду, наконец, на его генетическую, физиологическую, психическую и духовно-нравственную конституцию. В силу этого глубокого воздействия они могут быть охарактеризованы как чрезвычайно агрессивные и, следовательно, как потенци-

ально (а зачастую и актуально) опасные при их неконтролируемом распространении и неумелом использовании. Безусловно, такого рода агрессивные технологии чаще всего несут в себе отнюдь не одно лишь негативное начало; напротив, негативные эффекты обычно бывают связаны не с ними самими по себе, а как раз с их неконтролируемым и неумелым использованием. Поэтому в задачи гуманитарной экспертизы входит выявление и оценка как позитивных эффектов новых технологий — в частности, того, в какой мере и в каких направлениях они способствуют расширению человеческих возможностей, — так и возможных негативных последствий их применения.

Часто новые факторы риска создаются решениями и действиями законодательных и исполнительных органов власти, замыслившимися, естественно, с самыми благими намерениями (наиболее характерный пример здесь — кулуарное принятие пресловутого закона № 122 о монетизации льгот и его многообразные последствия). Дело в том, что в ходе реализации этих решений порождаются новые социальные практики и социальные технологии, каждая из которых может достаточно серьезно затрагивать самые разные стороны жизни людей. В задачи гуманитарной экспертизы как раз и входит предвидение и прогнозирование этих факторов риска. Речь, конечно, идет вовсе не о том, что такая экспертиза позволит заранее выявлять все возможные факторы риска. Но принципиально важна сама установка на то, чтобы не просто бороться с уже наступившими негативными последствиями, а стремиться к их систематическому предвидению на тех стадиях, когда предотвращение или коррекция рисков еще не требует объемных и интенсивных усилий со стороны общества.

Кроме того, деструктивные для человеческого потенциала тенденции могут нести с собой некоторые новшества в сфере образования и воспитания; широкое распространение всякого рода новых психопрактик и психодиагностик, способных серьезно деформировать глубинные структуры личности⁶. То же можно сказать и о вторжении в жизнь новых биомедицинских технологий (таких, как технологии клонирования человека, искусственного оплодотворения, генотерапии и генодиагнос-

тики, трансплантации органов и тканей и т.п.) наряду с приобретающей все более значительные масштабы практикой биомедицинского и психологического экспериментирования.

Задача гуманитарной экспертизы выступать формой предвещающего, моделирующего «обживания» обществом ситуаций, порождаемых внедрением научно-технических и социальных новшеств, благодаря которой общество может «заранее» освоить новую технологию.

Разнообразные методы экспертизы достаточно основательно разработаны в современной науке и получили широкое распространение в различных сферах практики: сегодня специальные экспертные службы принимают прямое участие в решении тех или иных народнохозяйственных задач. Широко применяется, скажем, экологическая экспертиза. Еще одна область экспертной деятельности (которая, к сожалению, до сих пор не обрела развитых, систематически организованных форм) — это предвещающий комплексный анализ как законопроектов, так и проектов постановлений и решений органов исполнительной власти. Особое внимание стоит обратить на экспертизу научно-технического прогресса (оценку технологий).

Основные процедуры *гуманитарной экспертизы*, такие, как широкое междисциплинарное обсуждение конкретных решений и проектов, согласование разнонаправленных интересов и т.п., не есть нечто неведомое и экзотическое; напротив, они чрезвычайно широко используются людьми во множестве самых разнообразных практических ситуаций. Эффективность же гуманитарной экспертизы во многом определяется её систематичностью и целенаправленностью. В целом следует отметить, что концептуальное и методологическое обоснование как общих принципов, так и средств осуществления гуманитарной экспертизы — это то, что требует дальнейшей проработки.

* * *

В предыдущем изложении в качестве объекта мы имели в виду, прежде всего, научно-технические или социальные новации. Однако объектом экспертизы может быть состояние (а также и динамика изменения) человеческого потенциала России в целом.

Вообще говоря, всякое новшество, входящее не только в производственные процессы, но и в наш быт, и в социальную практику, можно рассматривать как некоторый «предмет» (даже при фигуральном понимании этого термина применительно, скажем, к социальной жизни). Однако такое «предметоцентрическое» понимание нередко оказывается чересчур узким, ибо это новшество есть не только определенный предмет, но и определенные способы, практики его применения, оперирования с ним и т.п. И на личностном, и на социальном уровне именно эта сторона дела и является наиболее существенной, поскольку последствия для человека и общества обычно порождает не сам предмет, а сопряжённые способы взаимодействия с ним, те результаты, к которым ведут эти наши взаимодействия, и, наконец, те изменения в нас самих, которые вызываются этими взаимодействиями. Иначе говоря, мы имеем дело не просто с самими по себе предметами, но с сопряжёнными с ними технологиями.

Впрочем, не только в онтологическом, но и в методологическом отношении в процессе гуманитарной экспертизы имеет смысл обращаться не к предметам, а к технологиям, поскольку при таком подходе мы только и можем осмысленно выделять и факторы риска, и те параметры, на которые можно воздействовать и которые можно изменять. Именно технологии (в том числе социальные нововведения) — в отличие от изолированных предметов — обладают теми свойствами комплексности и целостности, которые и позволяют их рассматривать в качестве объектов при проведении гуманитарной экспертизы. Источник технологических новаций — сама социальная практика, поэтому важным является применение предваряющей гуманитарной экспертизы к технологиям, порождаемым решениями и действиями властных структур. По отношению к ним представляется вполне естественным, а во многих случаях — и просто необходимым, предвидеть и корректировать как прямые, так и опосредованные, отдаленные неблагоприятные последствия, в конечном счете направленным и на человека.

И, наконец, последнее соображение об объекте гуманитарной экспертизы. Было бы неверно трактовать экспертизу всякой новой технологии как одноразовое мероприятие. Характер-

ным примером в этом смысле является история компьютеризации и ее человеческих и социальных последствий. В этой истории можно уже выделять целые этапы, характерные сменой фокуса гуманитарного анализа, в котором последовательно оказывались то опасности порабощения человека машиной, то связанная с компьютеризацией угроза безработицы, то изменения человеческого интеллекта в процессах взаимодействия человека с компьютером.

Одной из основных целей гуманитарной экспертизы является определение и оценка факторов риска, которые потенциально или актуально несет в себе экспертируемая технология, и поиск возможных корректирующих воздействий. Не менее важно, однако, и то, чтобы одновременно экспертиза была нацелена на выявление заложенных в этой технологии новых возможностей для развития и реализации человеческого потенциала. С этой — методической — точки зрения результатом экспертизы является итоговый баланс, суммирующий взвешенные положительные и отрицательные оценки различных аспектов технологии и сопровождающийся представлением возможных корректирующих воздействий. Исходя из высказанных соображений об объектах, субъекте, целях и задачах гуманитарной экспертизы, имеет смысл остановиться специально на вопросе о возможном ее месте и статусе в структуре решений и действий органов государственной власти.

Если в общей оценке сложившегося в стране положения попытаться отвлечься от того, что говорится под влиянием политических пристрастий или диктуется идеологическими предпочтениями, то можно будет констатировать наличие угрожающе высокого уровня риска, которому подвергается сегодня человеческий потенциал страны. Все это, на наш взгляд, чрезвычайно актуализирует задачу научного обоснования и введения в стране в широких масштабах гуманитарной экспертизы принимаемых государственных решений, федеральных и региональных программ, проектов, инициатив. Такая экспертиза могла бы стать эффективным инструментом стратегической и тактической корректировки всей социальной и культурной политики государства, а также определения приоритетов ее жизненно важных направлений.

Средства, методы и процедуры, характерные для гуманитарной экспертизы, принципиально не отличаются от аппарата, используемого в других видах и формах экспертизы. Специфика выражается в том, что для гуманитарной экспертизы характерно особое соотношение специальных, технических моментов, с одной стороны, и того, что относится к сфере ценностей — с другой, поскольку материя, с которой имеет дело гуманитарная экспертиза, — это именно интересы и ценности, т.е. то, что определяется человеческой субъективностью. Поэтому для гуманитарной экспертизы принципиальное значение имеет то, что она строится как диалог, как коммуникация индивидов и групп, обладающих существенно различающимися интересами и ценностными установками. В этом смысле она выступает как механизм согласования, выработки компромиссных решений и способствует выходам на более фундаментальные уровни общих интересов, выработки платформ, на которых возможен переход от логики противостояния и конфронтации к логике объединения и взаимодействия.

Более того, гуманитарная экспертиза — это не просто средство для перехода к такой логике, в ней же самой этот переход и начинает осуществляться. Поэтому прилагательное «гуманитарная» в ее названии имеет не только тот смысл, что речь идет о человеке и человеческом, но и о ее возможностях в смысле гуманизации человеческих взаимоотношений и взаимодействий, об особом типе этих взаимоотношений и взаимодействий. С этой точки зрения мы обнаруживаем, что результат гуманитарной экспертизы никоим образом не ограничивается итоговым заключением, к которому пришла группа экспертов. Не менее важен и еще один результат — установление каналов, по которым и в дальнейшем может осуществляться взаимодействие, и формирование самих участников этого взаимодействия, осознающих и умеющих использовать его конструктивные возможности.

Представляется, что особую актуальность подходы и методы гуманитарной экспертизы приобретают именно сегодня, поскольку она выступает в качестве весьма перспективного инструментария для ослабления тех напряжений, которые возникают в ходе глубоких трансформаций существующих и зарождения совершенно новых социальных институтов.

Примечания

- ¹ См.: *Nico Stehr*. Expertise in Knowledge Societies. — In: Gotthard Bechmann and Imre Hronsky (eds.) *Expertise and Its Interfaces*. Berlin, 2003. P. 37.
- ² *Ibid.* P. 41.
- ³ См. в этой связи, например: *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. М., 2002; *F. Фукуяма*. Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution. N. Y., 2002.
- ⁴ См.: *Юдин Б.Г.* Еще раз о перспективах человека // *Человек*. 2004. № 4. С. 19.
- ⁵ См.: *Ашмарин И.И., Юдин Б.Г.* Человеческий потенциал: опыт гуманитарной экспертизы // *Человек*. 1997. № 3. С. 76–85.
- ⁶ Эта проблематика рассматривается в кн.: *Психолого-педагогическая диагностика в образовании: опыт гуманитарной экспертизы* /Под ред. Б.Г.Юдина, Е.Г.Юдиной. М., 2003.

Человек в гражданском обществе: проблема идентичности

Есть один вопрос, на который я пытаюсь дать ответ в данной статье: что значит быть гражданином и гражданской личностью, причем быть не в формально-юридическом или социально-нравственном плане, а в сущностном (бытийственном) смысле? На языке науки эта проблема формулируется как *проблема гражданской идентичности человека*.

Как известно, гражданская идентичность личности в современном социуме осуществляется посредством института (или институтов) *гражданства*. Социальный статус человека как гражданина характеризуется в свою очередь в терминах гражданства.

Западные исследователи показывают, что институт гражданства в конце XX века претерпел существенные изменения. Приведу несколько идей в подтверждение данного высказывания. Рассматривая эволюцию членства в социетальном сообществе, Т. Парсонс приходит к выводу, что в современном социуме на смену *подданства*, характерного для традиционного общества, приходит гражданство как новый тип социетального членства людей.

Развитие же самого гражданства включает, по его мнению, три этапа или фазы. «На первой фазе произошло создание юридических или гражданских рамок, совершенно по-новому определивших пограничные отношения между социетальным сообществом и правительством или «государством». Критическим

аспектом этих новых границ стало определение «прав» гражданина, защита которых превратилась в первейшую обязанность государства»¹.

Следовательно, гражданство определяется во всем цивилизованном мире в терминах прав и свобод, которые приобретают люди как представители определенного политического общества и защиту которых берет на себя государство.

Не трудно заметить, что по данной периодизации развития института гражданства Россия находится еще на первой фазе. Мы так и не утвердили в нашем обществе приоритет прав и свобод личности. Государство, будучи неполным и бюрократическим по своей сути, не достигло еще той стадии зрелости, когда оно становится на защиту этих прав и свобод.

«Вторая фаза развития гражданства, — пишет далее Парсонс, — связана в основном с участием граждан в общественных делах»². Гражданство обеспечивает человека не только конкретными правами, но и возможностями активного участия в политических и общественных делах. Свобода предполагает ответственность, ответственность самих граждан перед обществом. Как и в случае с гражданским участием в целом, картина гражданской активности российских граждан, связанной с отстаиванием их прав и свобод, оказывается довольно-таки мрачной. Не надо иметь подробную статистику, чтобы убедиться в общественно-политической пассивности большинства населения современной России. Наша гражданская активность начинается и заканчивается сегодня формальным участием в перманентных выборах, имеющих заведомо предрепделенный характер.

С другой стороны, само общество берет на себя ответственность за благосостояние граждан, за обеспечение «прожиточного» минимума, получение доступа к здравоохранению и образованию. В этом состоит, по Парсонсу, *третья фаза* развития гражданства, а точнее — его «социальный» компонент. «Если гражданские права и избирательное право дают возможность автономно реализовать свой гражданский статус, то социальный компонент связан с созданием реальных условий для лучшего пользования этими правами»³.

Анализируя опыт становления гражданства в России, могу привести множество примеров того, как корпорация чиновников блокирует каналы связи и затрудняет обретение личностью своих гражданских прав.

Обратимся теперь к другому подходу. Понятие гражданства, по мнению Ю.Хабермаса, развивается из понятия самоопределения или суверенитета народа. Оно не зависит от национальной (этнической) идентичности. Гражданство в отличие от национальной принадлежности, основанной на общности происхождения, традиций и языка, характеризует такую идентичность, которая свидетельствует о наличии политической целостности и суверенитета народа. Оно не наследуется от рождения и не передается как родовое состояние, а приобретает демократическим путем и на основе свободного волеизъявления.

Как и для Т.Парсонса, гражданство у Хабермаса является более широким по смыслу, чем традиционное юридическое «подданство», т.е. принадлежность определенных лиц к данному государству, существование которого признается международным правом. Такое членство в государстве определяется в первую очередь принципом добровольности, а уже потом местом проживания и рождения.

Хабермас характеризует гражданство следующими чертами — свободным и добровольным (коллективным или индивидуальным) членством индивидов, определяющим их принадлежность к государству или к более широкому политическому сообществу, правом на собственный выбор и самоопределение (суверенитет), социальным участием в разнообразных видах общественно полезной активности, наличием множества моделей и форм актуализации гражданских прав. Следовательно, предложенные Т.Парсонсом и Ю.Хабермасом признаки гражданства в чем-то совпадают, а в чем-то дополняют друг друга.

Добровольное членство в демократически организованном политическом сообществе дополняется таким признаком, как наличие реальных гражданских прав и обязанностей. В этой связи Ю.Хабермас выделяет две модели гражданства — либеральную, описанную Локком, и коммунитаристски-этичeskую, предложенную Аристотелем в его учении о государстве.

Первая (либеральная) модель гражданства позволяет рассматривать индивидов как внешних участников политического процесса, в который они вносят определенный вклад и который в свою очередь предоставляет им те или иные возможности. Она выдвигает на первый план индивидуальные права людей и их равенство перед законом. «Способность быть гражданином состоит прежде всего в способности актуализировать эти права и добиться соблюдения принципа равенства перед законом, а также — оказывать влияния на лиц, принимающих решения...»⁴.

Вторая (коммунитаристски-этатическая) модель гражданства интегрирует индивидов в политическое сообщество как части в целое. Она предполагает не отношения индивидуального членства, а коллективную практику самоопределения, где каждый вкладывает свои усилия в поддержание коллективного единства и консенсуса. Данная модель трансформируется позже в республиканскую, впитавшую в себя особенности либеральной модели и принятую в большинстве стран мира.

Либеральная модель гражданства как свободного и добровольного членства человека в данном политическом сообществе пока еще далека от реализации в российском пространстве. Разумеется, в предложенной Хабермасом концепции гражданства нам близка вторая, коммунитаристски-этатическая модель. Российские граждане еще далеки от того, чтобы в одиночку представлять и отстаивать свои права в реальном общественно-политическом процессе или в судебном разбирательстве. Им нужна поддержка коллег, друзей, наконец, чиновников. По-видимому, они являются носителями той разновидности гражданства, которая близка к традиционной модели подданства.

Гражданство не является единственной формой гражданской идентичности. Реализовывать свою принадлежность к гражданскому обществу можно также посредством освоения новых форм общественной деятельности и приобретения гражданской компетентности, организации и осуществления гражданских акций.

Реальная гражданственность личности воплощается в ее повседневных действиях и поступках, большинство из которых не ориентированы на выражение всеобщих, родовых интере-

сов, а также в осознании своей принадлежности к гражданскому обществу и его самостоятельным объединениям, создаваемым для решения сложных общественных проблем.

Механизм гражданской идентификации предполагает последовательное освоение и преобразование личностью различных модальностей ее гражданского бытия в современном обществе.

Во-первых, необходимо освоить (и присвоить) гражданское поведение как деятельность людей в сфере гражданской жизни. Никто не может быть абсолютно компетентен во всех гражданских делах. В то же время человек культивирует в себе гражданские качества, находясь в определенном социальном окружении. Поэтому первый уровень формирования гражданской идентичности связан с освоением групповых (или общественных) норм и ценностей поведения. Этот уровень мы назовем *групповой (локальной) гражданской идентичностью*.

Гражданское действие — это не просто любое автономное и сознательное поведение всякого человека, заботящегося об общественной пользе. Оно предполагает наличие реальных (а не воображаемых) способностей к практическому созиданию всеобщего (общеродового) и готовность к самоограничению во имя достижения гражданских идеалов.

Действовать в интересах других людей или ради их общего блага еще не значит быть гражданским субъектом. Гражданское действие не может быть односторонним, неполным, ориентированным только на частные (индивидуальные или групповые) интересы. Оно призвано поддерживать и укреплять целостность всего человеческого рода даже в тех случаях, когда субъект находится в локальной жизненной ситуации.

Поэтому «*овладение*» *гражданским действием* определенной группы или общности людей сопровождается длительным процессом приобщения человека к родовым (сущностным) началам социальной жизни посредством деятельностного освоения культурного наследия и принятия всей полноты ответственности за состояние дел.

Однако идентификация через освоение и реальное принятие культуры коллективного (группового) гражданского действия — важное, но не единственное условие гражданской активности зрелой личности. Другое, не менее значимое условие за-

ключается в *моделировании новых форм* (типов) гражданского действия, позволяющих эффективно решать сложные задачи, которые встают перед людьми как представителями всего рода.

Во-вторых, умение видеть всеобщее (родовое) в особенном (в определенном социокультурном контексте жизни) или единичном (в конкретных жизненных ситуациях) характеризует еще одно важное качество действующего автономного субъекта и условие его адаптации к гражданской действительности — сохранение и укрепление *национально-культурных рамок* гражданственности.

Как мы знаем, возникновению гражданской социальности непосредственно предшествует появление нации как наиболее развитой в экономическом, политическом и культурном отношениях этнической общности людей. Главным условием интеграции индивидов в социальную систему выступает национальное единение (объединение) людей в рамках гражданского общества. При этом каждый социум вырабатывает собственную форму или модель национальной идентичности.

Идея этничности и этнического своеобразия общества уже не может служить главным фактором идентификации современного человека. Под этим предлогом некоторые антропологи и психологи (Г.Стейн и др.) отрицают этничность, считая ее фантазией общности, а не реальностью. Стремление обрести собственные корни Г.Стейн рассматривает как «нарцисстические попытки ... быть постоянно в детстве», и, следовательно, как регрессивную тенденцию в развитии современной культуры. Его не устраивает эмоциональный характер чувства этнической идентичности. Он считает недостатком, что язык этничности — это язык поэзии, песен, воображения и сердца. В принципе Г.Стейн ратует за универсальную модель культуры и достижение некоего унифицированного типа людей⁵.

Вряд ли можно согласиться полностью с таким представлением о статусе этничности. Этнические предпосылки (язык, фольклор, обычаи и нравы народа) лежат в самом основании обиденного уровня гражданской культуры. Рациональная и специализированная часть этой культуры формируется скорее по кантовскому сценарию. Этничность определяет лишь специфическое внешнее выражение и конкретное лицо культуры гражд-

данственности. В этом смысле можно говорить об американской или немецкой гражданской культуре. Ее же всеобщий характер обуславливается причинами надэтнического и родового плана.

Разгул националистических настроений в сегодняшней России свидетельствует о росте взаимной неприязни и непримиримости между отдельными этническими группами. Национализм есть отрицание гражданственности, выражающей не этнические (или этнокультурные), а общеродовые интересы человечества в конкретной национально-специфической форме. Национальная культура, ее традиции и особенности приносят лишь своеобразия в культуру гражданственности.

Гражданская культура является синтезом общеродовой и национальной культуры. Конечно, она содержит и элементы этнической (народной) культуры, которая относится к обыденному уровню сознания людей.

Я настаиваю на том, что на данном этапе исторического развития гражданское общество может существовать главным образом лишь в определенных национальных рамках. Будучи по форме национальным обществом, оно не утрачивает тем не менее других своих основополагающих характеристик гражданственности — *актуализации родовых начал* (осуществление родового назначения человека как свободного и сознательного субъекта автономной деятельности) и преодоление *антагонизма между системным и жизнемировым началами* современного социума на основе конвенционального взаимодействия автономных субъектов.

Таким образом, *национально-гражданская идентичность субъектов* является второй формой гражданской идентичности. Наличие такой идентичности людей является условием зрелости и цивилизованности общественных отношений. Она служит в известной мере противовесом как идеологии и практике расизма, так и различных форм национализма. Истории известны многие случаи, когда абсолютизация национально-государственной идеи приводила на практике к печальным и даже трагическим последствиям — фашизму, сталинизму и пр.

В-третьих, человек как субъект гражданского общества стремится выразить свои «высшие» родовые (т.е. гражданские) качества не только в национально-специфической форме, но и

во всемирном масштабе. Он не только сохраняет национально-культурные границы, но и становится «гражданином мира», преодолевая ограничения этнической культуры и расширяя последнюю до пределов духовного существования всего человеческого рода.

«Всемирное гражданское состояние» как объединение национальных (или национально-государственных) форм гражданственности в мировом масштабе, о котором мечтал еще И.Кант, сегодня уже не кажется столь неосуществимым идеалом. На наших глазах складывается еще одна форма гражданской идентичности — глобальная.

Идею всемирного гражданского состояния разрабатывают многие современные исследователи, связывая ее с процессами глобализации социальной и гражданской жизни. «Всемирно-гражданское состояние, — подчеркивает Ю.Хабермас, — теперь уже не простой фантом, даже если мы все еще далеки от него. Гражданство (отдельных стран) и мировое гражданство образуют единый континуум, который в своих основных чертах не смотря ни на что уже начинает вырисовываться»⁶.

На этапе постсовременности вместе с расширением сферы влияния гражданского общества внутри всего социума, т.е. укреплением его «внутреннего» статуса, происходит глобализация процессов его институционализации.

На это обращают внимание и другие западные исследователи. По мнению Э.Гидденса, на основе массовой символической интеракции и общей информационной культуры возникает глобальная общественная система. Господствующее ранее национальное государство уходит в прошлое. Власть осуществляется на уровне локальных, региональных центров, в которых на первый план выдвигаются влиятельные социальные движения и гражданские ассоциации⁷.

Стремлением отметить преодоление пространственных ограничений и национально-государственных рамок объясняется тот факт, что в последние десятилетия в социальной науке все активнее возрождается и разрабатывается идея И.Канта о «всемирном гражданском состоянии». Ее сторонники (Э.Уоллерстайн, Х.Булл, Дж.Розену и др.) стремятся доказать необходимость глобальной коммуникации, свободной якобы от

вмешательства политических субъектов. Американский политолог Х. Булл впервые вводит в научный оборот термин «*глобальное гражданское общество*»⁸. «Это гражданское общество является «глобальным» не только потому, что оно соткано из связей, пересекающих национальные границы и проходящих через «глобальное, внетерриториальное пространство», но и потому, что среди членов глобального гражданского общества набирает силу глобальное мышление»⁹.

Основой такого общества выступают различные движения и организации в защиту окружающей среды, мира, прав человека и культурной самобытности коренного населения. Они в значительной степени, чем государственные системы, располагают свободой в создании новых политических и культурных пространств, объединяющих людей, которые разделены своим местоположением и гражданством, в единые социальные сети.

Я считаю, что поиски моделей так называемого «глобального гражданского общества», преодолевающего «узкие» рамки национально-государственных интересов, должны вестись все же с учетом предварительного определения национально-гражданской идентичности личности.

Такова логика гражданской идентификации, реализация которой осуществляется на разных уровнях — уровне субъекта групповой деятельности, уровне нации и национальной культуры, всемирном или глобальном уровне. Каждому уровню соответствует определенная форма идентичности субъекта и его гражданского членства — групповая или локальная (член группы, локального сообщества), национальная (гражданин страны) и глобальная («гражданин мира»).

Становление человека гражданского типа в современном российском обществе характеризуется рядом парадоксов и противоречий: существенным разрывом между гражданственностью отдельных субъектов и реальным общественным состоянием; существованием гражданской морали в условиях дефицита реальных институтов гражданского общества; попытками правящей элиты достроить «сверху» формальную структуру власти суррогатными формами гражданского общества; отсутствием «среднего класса» как социально-экономической основы

гражданского общества и преимущественно социокультурным статусом так называемых «средних слоев»; неразвитостью коллективных субъектов гражданского действия.

Выводы

Критерий гражданственности общества — свободная и автономная личность, а критерий гражданственности самой личности — ответственная позиция, проявляющаяся в органическом соединении собственных интересов с идеей служения всеобщим («родовым») интересам данного общества и всего человечества.

Можно предположить, что Россия стоит в самом начале пути формирования второй фазы гражданства (по Парсонсу) с ее акцентом на участие в общественных делах или первой модели (по Хабермасу) с актуализацией прав и свобод человека.

Противоречия и трудности формирования гражданской идентичности в современной России сопряжены не только с отсутствием реальных механизмов институционализации гражданского участия людей «снизу», но и с дефицитом гражданственности личности и ее сознания. Гражданская активность человека в России проявляется преимущественно не в форме социального участия, а в виде общественного служения. Отсюда вытекает принципиальное различие в гражданской идентичности российских и западных людей.

В условиях формирования гражданской идентичности российского человека необходимо учитывать три уровня или формы гражданства: групповое членство, гражданство данной страны и «всемирное» (глобальное) гражданство. В российском обществе преобладает, как правило, такая форма идентичности, как гражданство страны и в меньшей степени представлены групповое членство и глобальное гражданство. Именно этим обстоятельством можно объяснить неразвитость «горизонтальных» и «прямых» форм гражданского участия российских людей в общественных делах.

Примечания

- ¹ *Парсонс Т.* Система современных обществ. М., 1997. С. 36–37.
- ² Там же. С. 37.
- ³ Там же.
- ⁴ *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995. С. 220.
- ⁵ См.: *Белик А.А., Резник Ю.М.* Социокультурная антропология (историко-теоретическое введение). М., 1998. С. 268–269.
- ⁶ *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995. С. 244–245.
- ⁷ См.: Социологические теории модерна, радикализованного модерна и постмодерна: научно-аналитический обзор. М., 1996. С. 17–18.
- ⁸ См.: *Макарычев А.С., Сергунин А.А.* Постмодернизм и западная политическая наука // Социально-политический журнал. 1996. № 3. С. 151–168.
- ⁹ Там же. С. 161.

Социальные аспекты взаимоотношения интеллектуальной и духовной ветвей культуры

Культура существует в обществе, в системе социальных связей и отношений. Социальные связи подразделяются на *межиндивидуальные* и *надындивидуальные* (интерсубъективные). Первые — это отношения *общения*. Они всегда конкретны и существуют столько времени, сколько данные общения продолжаются. Общение — форма личностных связей. Я могу вступать в общение по своему выбору, прекращать по своему желанию. В реальном общении человек может представлять не только себя как личность, но и выступать как чиновник, как дипломат, вообще как субъект, наделенный определенными полномочиями, выполняющий ту или иную функцию, играющий ту или иную роль. Культура не существует вне общения. Когда актер выступает на сцене, он общается со зрителем. Когда я читаю художественное произведение, я общаюсь и с его героями, и с автором, воспринимая созданные им идеи и образы. Общение есть субъект — субъектное отношение, вступая в которое, я могу общаться с субъектами реальными и вымышленными, живущими ныне и жившими в прошлые времена¹. Включенность общения в культуру означает, что *культура социальна, социальность неотделима от культуры*.

Другой формой социальных связей являются *общественные отношения*. От первых они отличаются тем, что представляют собой отношения не между индивидами, а между группами людей, объединенных по какому-либо признаку, носят устой-

чивый характер, сохраняются в смене поколений. Эти отношения интересубъективны, а для индивида — объективны. Каждое новое поколение людей вступает в существующие уже общественные отношения и либо сохраняет их, либо, успешно или безуспешно, стремится их изменить. Совокупность общественных отношений образует социальную структуру общества. Каждый индивид является носителем общественных отношений, занимает в системе этих отношений определенное место, определяющее его социальный статус.

Общественные отношения составляют социальную основу бытия культуры, создают определенные условия для творческой деятельности людей, влияют положительно или отрицательно на динамику культуры. Вместе с тем культуротворческий процесс подчинен нормам и регулятивам, определяемым системной целостностью самой культуры как относительно самостоятельного образования. А творец, как бы его ни ограничивали общество, различные внешние силы, может созидать, лишь оставаясь внутренне свободным.

Будучи *целостностью*, культура внутренне *многообразна* как по содержанию, так и структурно. Причем источником этого разнообразия могут быть и общественные отношения, и внутренние потребности самой культуры, и взаимодействие социальных и культурных начал. Структурное разнообразие культуры, специфика ее различных проявлений — тема, не теряющая своей актуальности. И, конечно, вопрос в том, с каких методологических позиций она изучается, ибо, как известно, результаты исследования во многом зависят от используемой методологии.

В советские времена методологические принципы анализа культуры в значительной части приобретали политико-идеологическую окраску, поскольку доминировал классовый подход к культуре. В теоретический концепт культуры вносилась мощная идеологическая составляющая. На первый план выдвигалось деление культуры по классовому признаку на буржуазную, социалистическую и др. Недооценка этой градации считалась проявлением объективизма, отходом от принципа партийности. Но распространение классовых критериев за положенные пределы расценивалось как вульгаризация классового подхо-

да. Отступление от них «вправо и влево» наказывалось. Характер санкций зависел от конкретных условий и тех целей, которые в данное время ставили себе партийные власти.

Очевидно, что следование этой методологии давало вполне определенное видение культуры, оправдывало жесткую цензуру и ограничение свободы творчества, что вызывало раздражение особенно в среде гуманитарной интеллигенции, которая больше всех ощущала на себе давление идеологического пресса. Поскольку критерии оценки во многом зависели от субъективных предпочтений, то открывались возможности для произвола чиновников от культуры. Наглядный пример: политика властей по отношению к современному модернистскому искусству. Оценив его как буржуазное, власть фактически наложила на него запрет, оно загонялось в подполье, вытеснялось из страны.

Актуальной была проблема разграничения и взаимоотношения национальных культур. Одной из ведущих она была и в методологическом плане. Для Советского Союза как многонационального государства имели жизненно важное значение неконфликтные отношения между нациями и их культурами. Вся эта проблематика имела выходы и в теорию, и в политику.

Еще пример. Молодежное движение на Западе в 60-е гг. XX века породило понятие молодежной *субкультуры*, с которой идентифицировало себя подрастающее поколение. Понятия «субкультура», «контркультура» определили тот методологический подход к анализу культуры, который помог теоретически осмыслить возникшие в ней новые явления.

Во всех этих случаях причины образования или создания в культуре структурных различий находились вне самой культуры, а в социальной реальности, в политических или этносоциальных процессах. Это обстоятельство во многом определяло и методологию их осмысления.

Но в культуре существуют и структурные различия иной природы. Речь идет о разграничении интеллектуальной и духовной ветвей культуры. Источники их различия находятся в самой культуре, в специфике человеческой деятельности. И они входят в социальную жизнь, удовлетворяют общественные потребности именно как явления культуры со всеми их особенностями и взаимоотношениями. Что эта тема весьма перспек-

тивна, блестяще показал известный английский писатель и ученый-физик Чарльз Сноу. Она была навеяна сложившейся тогда в Англии ситуацией в сфере культуры. Будучи одновременно и естествоиспытателем и писателем, т.е. представителем и научной и художественной интеллигенции, он имел доступ и в ту и в другую среду. Общаясь с коллегами и зная каждую среду изнутри, он обнаружил, что между естественнонаучной интеллигенцией и гуманитариями царит взаимное непонимание, они говорят как бы на разных языках. Ч.Сноу расценил эти факты не как некую частность. Он пришел к выводу, что здесь сложились две культуры — *научная*, распространенная в научных кругах, преимущественно среди естествоиспытателей, и *художественная* — шире — *гуманитарная*, характерная для гуманитарной интеллигенции, что взаимное отчуждение этих культур и их носителей приводит к серьезным идейным и моральным потерям для обеих сторон. Одной из главных причин противостояния культур Ч.Сноу посчитал узкую специализацию, характерную для английской системы образования. И он предложил ее изменить, учесть опыт других стран. Таким образом, Ч.Сноу не просто затронул важную и актуальную проблему культурной жизни страны, но и дал ей теоретическое объяснение, а также предложил свое решение проблемы. Не случайно его выступление вызвало тогда широкую и продолжительную дискуссию, и не только в Англии². У нас аналогичная ситуация также имела место, но в несколько иной форме: «Что-то физики в почете, что-то лирики в загоне».

Здесь с полной очевидностью проявляется значимость методологических принципов, поскольку обнаруживается, что именно на методологическом уровне формируются позиции, определяющие направление теоретического поиска и выработки практических решений.

И для мира, и для России начала XXI в. поставленная в свое время Чарльзом Сноу проблема двух культур — гуманитарной и научной — стала вновь актуальной, хотя и в модифицированном виде. Ныне их можно было бы определить как *духовную и интеллектуальную* культуры³. Эти понятия в более обобщенном виде представляют проблему двух культур. Различение духовной и интеллектуальной культуры, установление типологии

и конкретный анализ характера их взаимоотношений имеет фундаментальное значение, дает ключ к решению многих проблем и философии культуры, и реальной жизненной практики.

Духовность присутствует во всех культурах, является неотъемлемой составляющей любой культуры. Конечно, ее конкретное содержание, наполнение, глубина и прочие характеристики не тождественны в различных культурах. В ней запечатлена специфика каждой конкретной культуры, ее история, природная среда и взаимоотношение с другими культурами.

Для философии духовная культура выступает как выражение человеческой субъективности. В фокусе духовной культуры — человек как субъект, как носитель культуры, как родовое существо и как индивидуальность, личность с ее системой ценностей. Духовность отражает в ценностных формах сознания и культуры вечные смысложизненные экзистенциальные проблемы человека, поднимая его над эгоистическими расчетами и частностями повседневной жизни. Духовную культуру наполняют человеческие ценности, нравственные нормы, жизненные смыслы, социальные идеалы и идеологии, религиозные взгляды. Она нравственно окрашена и пронизана нравственными ценностями и оценками. Она немыслима вне субъект-субъектного отношения, вне общения. В поле этой культуры мир воспринимается не сам по себе, а в непосредственной связи с субъектом и его системой ценностей. Особое место занимает художественная культура. Для творческой деятельности в области духовной культуры характерно то, что она не связана дисциплиной и императивами культуры интеллектуальной и объективные законы не ограничивают здесь полет человеческой фантазии. Но эстетика, мораль, религия и т.д. привносят в нее свои ориентиры и ограничения. В сфере духовной культуры свобода трактуется как *независимость* человека от объективных реалий. По Канту, свобода воли в ее нравственном самоопределении, вызывающем к чувству долга. Это решение выражает специфику нравственного начала и отвечает потребностям духовной культуры. В ней рождается и столь необходимое для творческой деятельности человека сознание внутренней свободы. Однако духовная культура не исчерпывает собой всей культуры, включающей также интеллектуальное начало.

Одним из высших продуктов деятельности человеческого интеллекта и ядром современной интеллектуальной культуры является объективное научное знание. По своему содержанию оно интернационально (наука — республика ученых) и потому науку, как правило, не связывают с какой-либо национальной культурой. В итоге наука подчас рассматривается как особое явление, извне воздействующее на культуру. Однако наука также есть феномен культуры, оказывающий мощное влияние на общество. Для интеллектуальной культуры характерно субъект-объектное отношение, ориентация на объект, его познание и практическое применение добытого знания. Человек познает мир, изменяет природу и общественную жизнь, создает то, чего не было в природе, но не потому, что он независим от нее, а потому, что следует ее законам. Человек и отражает действительность, стремясь к ее истинному познанию, и поднимается над ней в своем мышлении и своей творческой деятельности, опирающейся на знание. Нарушение объективных законов обрекает деятельность человека на неудачу, а человека — на поражение. Поэтому интеллектуальная культура дисциплинирует человеческое мышление. Наличие объективных законов и детерминант определяет границы продуктивности творческого воображения человека. *Свобода, основанная на знании*, реализуется в активной творческой деятельности, поскольку та подчиняется императивам интеллектуальной культуры.

Современная наука является основой системы образования и технологического прогресса, развития коммуникаций, без нее немислима ныне охрана здоровья и жизни человека, обеспечение безопасности и развитие личности и общества, сохранение природы как естественного условия существования человека.

Таким образом, духовная и интеллектуальная составляющие культуры различаются по многим параметрам: источникам и причинам генезиса, особенностям и закономерностям своей динамики, социальным и культурным функциям, историческим модификациям и т.д. Поэтому для их теоретического анализа используются различные модели и понятия, различные методы и подходы⁴. Если сопоставить динамику духовной сферы с прогрессом познания, то бросается в глаза огромная разница самой типологии изменчивости. В науке развитие идет за

счет постановки и решения все новых проблем, хотя остаются мировые загадки типа происхождения жизни или возникновения человека. В области духа, напротив, преобладают вечные проблемы, меняются лишь их интерпретации.

Но методология должна исходить не только из факта различия этих начал. Существенно также определение форм их взаимосвязи и взаимовлияния. Взаимоотношение духовной и интеллектуальной ветвей культуры всегда было и ныне является весьма сложным и неоднозначным. В реальной жизни каждая чутко реагирует на изменения, происходящие в другой ее ипостаси. От характера духовной культуры данного общества во многом зависит состояние его интеллектуальной культуры. В литературе по философии и истории науки доказано, например, что современная наука является продуктом именно европейской культуры, причем не только интеллектуальной, но и духовной⁵. С другой стороны, духовная культура, особенно в последние три столетия, испытывает на себе все возрастающее влияние интеллектуальной. Постановка и решение многих смысложизненных проблем меняется в зависимости от того уровня и объема знаний, которым обладает данная эпоха. Технологический прогресс открывает новые перспективы, например, перед художественной культурой.

Интеллектуальное и духовное начала создают в рамках культуры структурные образования, из взаимодействия которых формируется ее целостность. Продукты интеллекта — знания, технические устройства и т.д. — выражают, прежде всего, свойства объекта. Но творит и использует их человек, т.е. они ориентированы на субъекта и в этом своем качестве представляют собой феномены культуры. Научное познание всегда несет на себе печать того, что это *человеческое* познание. И выражается это уже в том, что наука функционирует в той или иной системе ценностей. В этом смысле ценностно нейтральной науки не бывает. Ведь *установка на истину, на объективность познания — это тоже ценность*. И это такая ценность, без которой науки быть не может. Известные принципы этоса науки, разработанные Р.Мертоном, как раз ориентируют науку на получение достоверного, т.е. объективного (а не просто удостоверенного) знания. И оно включает в себя не только технические, а и нрав-

ственные нормы. Авторы «Этики науки» также пишут: «Основной принцип научного познания — принцип объективной истинности — органически сочетается с наличием ценностных отношений», ибо цели и средства их достижений и в науке и в обществе опираются на эту объективность⁶.

Духовная культура, выражающая стремления человека, представляет ту среду, в которой существует, функционирует и развивается культура интеллектуальная. Она защищает человека от угроз, которые могут проистекать для него от творений человеческого интеллекта. Философия, мораль и религия выработали комплекс идей, опираясь на которые люди могут ставить препону направленному против человека развитию и использованию знаний (ср. биоэтика). Нормальное бытие интеллектуальной культуры предполагает ее существование в определенном духовном «обрамлении». Здесь применима идея Канта о первенстве практического разума над теоретическим. Идеальной моделью является гармоничное отношение между интеллектуальной и духовной ветвями культуры. Но духовная культура может и враждебно противостоять интеллектуальной. Поэтому возникает и другая крайность — их антагонизм. В этом интервале и складываются их взаимоотношения.

Особое место в культуре занимает философия. Включая в себя и знания и ценности, она принадлежит и интеллектуальной и духовной культуре. Конкретные системы философских взглядов содержат их в разной «пропорции» в зависимости от того, ориентированы ли они на науку или на те или иные формы духовной культуры, относятся ли они к научно-техническому развитию как противоречивому, но все-таки прогрессу, или видят в нем лишь угрозу для человечества.

Развиваемая методология позволяет показать, какой вред наносит смешение духовной и интеллектуальной культуры и отрицание того, что они принципиально отличаются друг от друга. Руководствуясь этим методологическим принципом, рассмотрим механизм модной последние полвека «субъективизации» науки.

В современной западной философии, методологии и социологии науки в основном в послевоенный период стало буквально «неприлично» говорить, что в науке имеется какое-то

объективное содержание. Когнитивная социология науки лишила науку «особого эпистемологического статуса», поставила ее в один ряд с искусством, моралью, идеологией, мифологией, исходя из того, что изучать науку и идеологические формы сознания можно одними и теми же методами. Наука оказывается социальной созданной человеком конструкцией, не имеющей отношения к реальности. Когнитивная социология наглядно демонстрирует механизм субъективизации науки. В основу берется какой-то реальный аспект науки, например, что научные знания являются творением субъекта познания. Это факт. Но интерпретируется он в том смысле, что наука и представляет собой конструкцию человеческого ума или социальную конструкцию, что она к этому сводится, а со сменой эпох признаются научными уже иные конструкции. Таким образом, здесь вся наука и ее развитие соотносятся только с субъектом. Выход на соотношение с объектом просто элиминируется. Тем самым ее истинная природа искажается.

Субъективизация науки является прямым следствием стирания различий между духовной и интеллектуальной культурой, переноса принципов и методов изучения духовной культуры в интеллектуальную, подмены отношения знания к объекту отношением к субъекту. Поэтому науку ставят в один ряд с мифом, идеологией, с формами сознания, которые действительно являются субъективными социальными конструкциями. В этом же ряду находятся трактовка науки как системы верований, поиск «смыслов» в космических далях, возведение в статус науки различных паранаучных подходов к реальности. Культура выигрывает в своей целостности от выявления неправомерности подобного смешения.

Другой крайностью является интеллектуализация и духовной культуры. Она приводит к рационализации, т.е. фактическому отрицанию специфики морали, к поиску научных оснований и доказательств бытия Бога и т.д.

Вопрос о связи современной науки с духовной культурой в Европе приобрел практическое значение после второй мировой войны в связи с необходимостью модернизации экономики развивающихся стран. Без модернизации нельзя было поднять жизненный уровень их народов, а модернизация была не-

возможна без переноса западных технологий, науки, образования в социокультурную среду бывших колоний. Однако вместе с наукой и технологией шла и западная массовая культура. И первые попытки модернизации неожиданно натолкнулись на сопротивление традиционной культуры этих стран, которая не приняла мощного напора последней. Прилив сменился отливом, первая волна модернизации откатилась.

Возникла дилемма: или модернизация — развитие технологии, науки, образования возможна только в рамках западной культуры в целом и тогда модернизация приравнивается к вестернизации, или возможно сохранение культурной самобытности, т.е. духовной культуры стран, воспринимающих и развивающих современную науку, технологию, использующих необходимую для этого западную систему образования. Глобализация подтвердила актуальность этой проблемы. Вместе с тем она показала, что хотя элементы западной духовной культуры наряду с технологией проникают в страны, занимающиеся собственной модернизацией, но они способны сохранить и свою самобытную культуру. Ярким примером могут служить многие страны юго-восточной Азии, осуществившие успешную модернизацию. Среди них выделяется Япония — один из лидеров научно-технологического прогресса современного мира. Она сохранила традиционную духовную культуру и, более того, использовала ее особенности, психический склад нации для создания и развития своей мощной современной экономической системы. Впечатляющие достижения Китая в экономике, в научно-технической сфере и его древняя традиционная конфуцианская культура, оказывается, бесконфликтно сопрягаются друг с другом. Некоторые китайские авторы даже находят, что конфуцианство вообще соответствует реалиям постиндустриального мира. Отмечается конструктивный гуманистический потенциал конфуцианской доктрины⁷. Тем самым доказано, что научный и технологический прогресс возможны в рамках не только западной духовной культуры, что он не обязательно ведет к вестернизации страны.

Таковы некоторые методологические проблемы и социальные аспекты взаимоотношения интеллектуальной и духовной ветвей культуры.

Примечания

- ¹ См.: *Каган М.С.* Мир общения. Проблема межсубъектных отношений. М., 1988.
- ² См.: *Сноу Ч.П.* Две культуры. М., 1973.
- ³ См.: *Келле В.Ж.* Духовная и интеллектуальная составляющие культуры // *Вопр. философии.* 2005. № 10. С. 38–54.
- ⁴ *Баженов Л.Б.* Обладает ли наука особым эпистемологическим статусом? // *Ценностные аспекты развития науки.* М., 1990. С. 67–81.
- ⁵ *Косарева Л.М.* Социокультурный генезис науки... С. 38–59.
- ⁶ *Фролов И.Т., Юдин Б.Г.* Этика науки. С. 68–69.
- ⁷ *Титаренко М.Л.* Россия и Восточная Азия. М., 1994. С. 22.

Интеллигенция и национализм

Может ли подлинный «интеллигент» быть «националистом»? Разумеется, возможные ответы на этот, шокирующих многих, вопрос зависят от предпосланных ему содержательных интерпретаций исходных дефиниций. Но разумеется и то, что, не взирая на многолетние дискуссии, до сего дня какой-либо одной, общепринятой трактовки терминов «интеллигенция» и «национализм» не существует. Разброс мнений так широк, а публикации столь ангажированы политическими и теоретическими пристрастиями их авторов, что в обозримом будущем ожидать появления какой-либо одной нормативной концепции «интеллигенции» или «национализма» не приходится. Но можно, по-видимому, сблизить позиции, прояснив некоторые методологические аспекты разногласий, заложив тем самым основу для последующих концептуальных обобщений.

* * *

Не вдаваясь в детальный анализ многочисленных авторских трактовок того, что есть «интеллигенция», отмечу, что все они тяготеют к двум основным подходам в понимании сути этого сложного исторического феномена: собственно социологическому и аксиологическому (в его этическом и, шире, собственно ценностном вариантах). Вне зависимости от существующих в

социологии многочисленных школ и направлений в пределах социологического подхода интеллигенция рассматривается как тот или иной *необходимый элемент социальной структуры* общества («класс», «страта», «социальная группа», «социальная прослойка» и т.д.), без которого эффективное функционирование и эволюция этой структуры были бы невозможны. Иными словами, в качестве таксономической «единицы» социологии «интеллигенция» рассматривается **в одном ряду** с другими такими же социальными «единицами» — «классами», «стратами», «группами»: то есть *выделяется по тем же* (социально-экономическим, структурным, функциональным, феноменологическим и иным) *основаниям*, что и другие «теоретические объекты» той или иной социологической «онтологии». А что в итоге? В итоге обычный в таких случаях парадокс: **будучи методологически последовательным** (то есть не меняя оснований анализа) **выделить «интеллигенцию» в особую социальную группу** («класс» или «страту») **в одном ряду с другими почти не возможно** — она «растворяется» в других «единицах» социологического исследования, теряя свою специфику в качестве особого социально-исторического феномена, впервые возникшего в России во второй половине XIX столетия.

Последнее обстоятельство некоторые исследователи считают принципиальным, связывая появление и конституирование «классической интеллигенции» с определенным временем и местом: с Россией и Польшей второй половины XIX в.¹. Характерной особенностью этого социального слоя была, по их мнению, его особая аксиологическая (социально-этическая) позиция, на основании которой интеллигенция позиционировала себя в качестве группы, видевшей свое главное предназначение в борьбе за фундаментальные социополитические изменения, помощи в освобождении низших классов, молодых наций от их экономической, культурной эксплуатации и социально-политического угнетения. Поэтому, например, Р.Арон, П.Баран, А.Гелла, Э.Моренн и многие другие зарубежные исследователи, размышляя о прошлом, настоящем и будущем интеллигенции, предпочитают видеть в ней особую — внеклассовую — группу, сводя ее функции прежде всего к задачам нравственного, гуманистического преобразования общества на основах идеалов добра и социальной справедливости.

Любопытно отметить, что эта теоретическая «двойственность» интеллигенции в российском общественном сознании была осознана более столетия назад. Так еще Н.К.Михайловский, а вслед за ним П.Л.Лавров, А.Николаев и многие другие представители «народнической социологии» и «этического социализма» рассматривали интеллигенцию как преимущественно социально-этическую группу, ядро которой составляют «критически мыслящие личности»². При этом в противовес ортодоксальным российским социал-демократам, подчеркивавшим классовый характер интеллигенции, многие философы и публицисты тех лет указывали на теоретическую несовместимость собственно социологических и аксиологических трактовок этой дефиниции. Отвергая социально-экономическое содержание понятия «интеллигенция», Р.В.Иванов-Разумник, например, писал: «Интеллигенция — есть этически — антимещанская, социологически — внесловная, внеклассовая преемственная группа, характеризующаяся творчеством новых форм и идеалов и активным проведением их в жизнь в направлении к физическому и умственному, общественному и личному освобождению личности»³.

С определенными уточнениями, подчеркивавшими «мессионизм», «морализм», «особое отношение к государству в его идее и реальном воплощении», такое — аксиологическое — толкование интеллигенции разделяли Н.Бердяев, С.Франк, П.Струве и другие не менее знаменитые авторы сборника «Вехи». По сути этой же трактовки придерживаются те современные исследователи, которые объясняют значение интеллигенции для нынешнего, постиндустриального, мира ее гуманистической миссией: будучи надклассовой «интернациональной страной», интеллигенция предназначена для того, чтобы «взорвать и переделать наши обычные нормы, идеалы, ценности, способы досуга, стиль жизни и мир работы, точно так, как классические революции вытесняли старые династии новыми, как Ренессанс переменял Западный мир»⁴.

Так что же конституирует интеллигенцию в особую группу людей? Экономические, политические, профессиональные и иные объективные «характеристики» и «функции» или же соответствующие им субъективные «ценности» и «идеалы»? Думается, убедительный ответ на эти не простые вопросы может

быть получен лишь в пределах более общего, социально-философского анализа «интеллигенции», изначально предполагающего, что «со-знание» интеллектуалами своей «интеллигентской» (нравственной, социально-политической и др.) миссии инкорпорировано в их «социальное бытие». В том смысле, что всякий раз удостоверяет это «бытие» для интеллектуала именно в этом — интеллигентском — качестве.

Пожалуй, впервые эта диалектика «бытия» и «сознания» применительно к личности была выражена Декартом в его знаменитом «*cogito ergo sum*». Но до сих пор почему-то не учитывается многими специалистами, профессионально изучающими не только «интеллигенцию», но и такие, не менее сложные социокультурные явления, каковыми являются «этносы» и «нации». Бытие последних, так же как и бытие интеллигенции, для того чтобы остаться целостным, также должно постоянно «поддерживаться» их «сознанием»: психологическими (субъективно-символическими) процедурами самоидентификации, основу которых составляет, в том числе, и вполне *рациональное отнесение условий собственного (но не только) бытия к тем или иным системам ценностей*. Вопрос только в том, что это за ценности и какова их иерархия.

В случае с «интеллигенцией» ее самоидентификация базируется на политических, экономических, национальных и иных «рационализированных идеалах» социального бытия. Последнее всегда оценивается и анализируется не только с точки зрения «сущего», но и с позиций «должного». И поскольку разрыв между сущим и должным всегда явен и не устраним, перманентным состоянием «интеллигентского сознания» является критика существующего и выработка политических, экономических, национальных и других программ и проектов общественного переустройства. Можно сказать, что в эпохи позднего феодализма и индустриального развития *интеллигенция* (люди «свободных профессий») *персонифицирует собой критико-рефлексивный потенциал общества, его функциональную и критическую рациональность*, во многом обуславливающую и предопределяющую пути социально-политического и экономического прогресса.

Причем на уровне самосознания интеллигентов XVII–XVIII вв. эта рационально-критическая функция образованных людей «свободных профессий» интерпретировалась как имманентная только и исключительно им: философы, ученые и мыслители Англии, Франции и Германии, например, искренне полагали, что именно им принадлежит право «думать» за все остальные сословия, что только они, в силу своего особого — внесословного — положения и образованности, «знают» как преобразовать мир на началах истины, добра и красоты. Не случайно «в ходе истории представители этого относительно свободного слоя находятся почти во всех лагерях. Они постоянно поставляют теоретиков для консервативных групп, которые вследствие своей оседлости с большим трудом могут внести в свое движение рефлексивно-теоретическое направление. Они поставляют также теоретиков для пролетариата, который вследствие своего социального положения не имеет необходимого образования, как предварительного условия новейшей политической борьбы»⁵.

По этим же причинам, добавлю, интеллигенты находились у истоков и во главе многих национально-освободительных движений, принимали самое живое участие в создании национальных государств в Европе и Латинской Америке XIX– начала XX вв., Азии и Африке после распада мировой колониальной системы, в Восточной Европе и на постсоветском пространстве в 1980–1990-е годы минувшего столетия. Казалось бы, национализм и интеллигенция не совместимы уже в силу отмеченной приверженности интеллигенции общечеловеческим (а значит, и наднациональным) ценностям. Между тем именно интеллигенция как никто предрасположена к политическому и культурному национализму, сыгравшим в XVII–XX столетиях ключевую роль в формировании основных европейских наций, распаде империй и становлении национальных государств⁶.

В силу имманентных интеллигенции критического рационализма и социальной «маргинальности» исторически ее роль в деле национального обустройства народов и стран неоднозначна. С одной стороны, в качестве «образованного слоя» общества интеллигенция была одним из субъектов трансформации полиэтнических европейских монархий в национальные

государства. А, с другой — будучи субъектом этнического национализма, она активно участвовала в разрушении полиэтнических империй (Османской, Австро-Венгерской, Российской, др.), и способствовала появлению на их обломках новых «национальных государств».

Эта деструктивная и конструктивная в отношении государства роль интеллигентов определялась уже отмеченной их социальной мобильностью, критическим потенциалом и свободомыслием, позволяющими им служить либо своему государству, либо своему народу. Но и в том, и в другом случае интеллигент выступает как националист: строитель «нации» и «национального государства».

В первом случае — как «государственный националист»⁷, который, находясь на службе у государства, участвует в формировании нации как лингвистически и культурно однородной гражданской общности посредством ассимиляции (в том числе и насильственной) лингвистически и культурно разных этносов в некое новое социокультурное целое: «нацию-государство». Во втором — как «этнический националист», сначала вырабатывающий и распространяющий «идею нации», идеологию культурной эмансипации своего народа, а затем — программы политической борьбы за национальную независимость от этого государства и обретения собственного. История Европы и России подтвердила эту двойственность интеллигенции вполне убедительно.

* * *

Следует иметь в виду, что западноевропейские национальные государства (Голландия, Англия, Франция и др.) исторически «выросли» из средневековых монархических государств. Их населяли народности и племена, языки и обычаи которых так сильно различались, а внешние связи были так фрагментарны, что они сохраняли самобытность существования, не взирая на постоянные междоусобные войны королей и феодалов и, подчас, не знали, в каком королевстве они живут. Однако начавшийся переход к индустриальному обществу с соответствующими ему

концентрацией экономической жизни в отдельных регионах, ростом городов, ремесел, развитием торговли, миграции, социальной мобильности населения и, конечно, усилением централизованного государства, постепенно изменил ситуацию.

Подъем в конце XV в. центральных районов сильных государств, контролировавших основные потоки экономического обмена в пределах их территорий, а также с периферийными и полупериферийными областями, означал более высокую степень экономической интеграции во всей Западной Европе, особенно в узловых государствах. Одновременно и параллельно с этим в Западной и Центральной Европе шел процесс демократизации государственной власти. Уже в XVI в. в Западной Европе не было крепостного права, но почти повсеместно были основы «гражданского общества» и элементы демократии, которые после первых буржуазных революций воплотились в республиканские и конституционно-монархические демократические государства, с характерным для них разделением ветвей власти на законодательную, исполнительную и судебную.

Экономическая и политическая интеграция разноязычного полиэтничного населения в составе государства — важные составные моменты национальной интеграции. Но не менее важен *рациональный характер организации и осуществления государственной власти*, принципиально отличавший государства Западной Европы от современных им империй. Для политической и социальной практики того времени это открывало возможность «инженерного отношения» к действительности, которым не преминуло воспользоваться государство в своих попытках рационализации собственного устройства, а затем и обустройства жизни населения своих стран на вполне рациональных *началах культурной и языковой стандартизации*.

Впоследствии рационализированная машина отправления государственной власти в лице рекрутированных из интеллигенции «либеральных бюрократов» сыграла решающую роль в культурной стандартизации и секуляризации жизни населения большинства западноевропейских стран, реально превратив их в общность равноправных граждан. Монархи всегда стремились к религиозному конформизму, контролируя церковь и клир и освобождая государственную политику от церковных и тради-

ционных ограничений. С этой целью они поощряли рост интеллигенции с классическим и светским образованием, но лояльной в первую очередь династии и государству и получавшей награды в виде бюрократических должностей. «Через смуту социальных революций, — пишет Энтони Д.Смит, — идентификация этого нового слоя с государством и контролируемым им территориальным доменом способствовала совмещению государства, территории и культурной общности»⁸.

Как живо показал Бенедикт Андерсон, важную роль в обретении обществом культурной гомогенности сыграли появление средств массовой информации (газеты и книги), а также широкое использование административных языков, усиливших системы коммуникаций за счет их стандартизации⁹. Этот процесс продолжался не одно столетие, сделав психологически представимым и приемлемым такой феномен, как «нация». Но по-настоящему государство взяло на себя «роль воспитателя нации» лишь в XIX столетии, когда массовое начальное образование стало нормой в большинстве стран Западной Европы.

* * *

А что же Россия? Почему к началу XX столетия и позже она так и не стала «национальным государством» европейского типа? Да потому, что Россия исторически формировалась по типу деспотических «внутренних империй», в которых так и не сложилось (не могло сложиться) достаточное число социально-экономических и политических предпосылок для формирования «нации» и «национального государства».

Начиная с петровских реформ и по сегодняшний день Россия пребывает в состоянии перманентной модернизации, из века в век реализуя «догоняющий» тип развития и постоянно проваливаясь в «черные дыры» унижительного и опасного отлучения от Европы. Как показал Александр Янов¹⁰, регулярные срывы социально-экономической и политической модернизации (в цикле «реформа-стагнация-контрреформа») и сопутствующая им утрата страной европейской идентичности (1230–1462, 1560 – конец XVII в., 1825–1862, 1883–1906, 1917–

1991) были предопределены сначала включением Киево-Новгородской Руси в состав евроазиатской империи чингизидов, провалом церковной Реформации (XV–XVII вв.) на территории Московского царства и появлением идеологии «Москва — Третий Рим», на столетия закрепившие в России деспотизм и крепостничество.

Во времена Петра Россия формально заимствовала у Европы лишь одно политическое «изобретение» — европейскую «государственную машину». Но она не смогла позаимствовать у Европы ее «рационализм», «демократию» и «гражданское общество». Поэтому российский государственный аппарат был псевдоевропейским (неправовым) и иррациональным: в нем было много «чиновников», но не было политических свобод и «либеральных бюрократов», под определяющим влиянием и усилиями которых осуществлялось становление многих европейских наций.

Стремясь сохранить полиэтничную империю, власть не только не создала собственного «национального проекта», но и проморгала тот момент, когда в 1840–1860 гг. на ее западных границах под определяющим влиянием польской интеллигенции стали реализовываться украинский, белорусский, литовский и другие периферийные «нацпроекты», заложившие основы будущих «наций». По мнению А.И. Миллера, именно из «соперничества русского национального проекта и польского национального проекта постепенно появляются украинский и, насколько он сформировался, белорусский проекты, а также литовский»¹¹. Но беда в том, что это «соперничество» существовало, главным образом, на страницах газет и журналов: «русский национальный проект» так и не был возведен в ранг государственной национальной политики. Наоборот. Вплоть до февраля 1917-го династия Романовых упорно сопротивлялась «национализации» — формированию (на базе великорусского этноса и общей культуры) в России *нации как политической общности — то есть как согражданства*. Ибо в ней, как позже и в СССР, не существовало главных основ общенациональной интеграции — политической демократии и развитого гражданского общества.

Цепляясь за имперский принцип госстроительства, Россия так и не смогла стать европейским унитарным государством, способным организовать общее политическое и культурное

пространство для равноправной жизни своих народов. Основы наук, русский язык, культура и история в качестве обязательных предметов изучения так и не были введены на всем пространстве империи, в котором даже почти поголовно неграмотное население русскоязычных территорий продолжало делить себя на «пскопских», «калужских» и «тутошных». В этих условиях о формировании российской нации как согражданства и речи быть не могло. Поэтому «вместо реального национализма возник миф нации»¹².

К началу первой мировой царская Россия не была интегрирована ни экономически, ни культурно, ни конфессионально. Ее многочисленные народы, включая русских, не охваченные общей системой образования, продолжали «жить на особицу». А интеллигенция составила политическую оппозицию монархии и, вырабатывая и распространяя идеологию этнокультурного национализма, возглавила борьбу за культурное и политическое «самоопределение» народов империи. В итоге царская Россия, а затем и СССР, так и не ставшие «национальными государствами», распалась.

* * *

В современной России ситуация не многим лучше. Начиная с 1991 г., в национальных республиках РФ выросло не одно поколение ученых и педагогов, сделавших карьеру на обосновании тезиса об исторической, политической, этнической исключительности «своего» народа и противопоставлении местной истории, местных традиций и обычаев Российскому государству, русскому и другим народам. Активизировался и набирает силу процесс переписывания истории народов России, создания новых этнических «историографий», выстраивающих национальные нарративы под определенный национальный проект. Этнонационализм, источником и распространителем которого была и остается интеллигенция, препятствует формированию «русской нации» и строительству в России национального государства¹³.

Примечания

- ¹ См.: *Kadushin Sh.* The American intellectual Elite. Chicago, 1974. P. 5.; *Gella A.* The intelligentsia and intellectuals. N. Y., 1976. P. 11.
- ² *Николаев А.А.* Интеллигенция и народ. М., 1906. С. 12.
- ³ *Иванов-Разумник Р.В.* Что такое «махаевщина»? СПб., 1908. С. 146–147.
- ⁴ *Gella A.* The intelligentsia and intellectuals. N. Y., 1976. P. 154.
- ⁵ *Mannheim K.* Ideologie und Utopie. Bonn, 1929. S. 128.
- ⁶ В ходе дальнейшего исследования под «национализмом» будет пониматься идеология и практика формирования «наций» – воображаемых и реально существующих, политически и социокультурно организованных сообществ людей, сплоченных общими чувствами идентичности и солидарности. Источником национализма является воображаемое или объективное неравенство этносов в полиэтническом государстве, а способом существования – борьба за создание нации и национального государства или за «национальное самоопределение» в составе либо вне данного государства.
- ⁷ Подробнее о типах и типологиях национализма см.: *Смит Э.Д.* Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма. М., 2004.
- ⁸ *Smith A.D.* The Ethnic Origins of Nations. Oxford–N. Y., 1986. P. 138.
- ⁹ См.: *Anderson B.* Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. L., 1983. P. 14–48.
- ¹⁰ См.: *Янов А.* Россия: У истоков трагедии 1462–1584. М., 2001; *Он же.* Загадка николаевской России. М., 2003; *Он же.* Патриотизм и национализм в России. 1825–1921. М., 2005 и др.
- ¹¹ *Миллер А.* Национализм и империя. М., 2005. С. 24.
- ¹² *Кантор В.К.* Империя и нация в русской мысли начала XX века // *Вопр. философии.* 2006. № 4. С. 187.
- ¹³ Подробнее см.: *Гранин Ю.Д.* Этносы, национальное государство и формирование российской нации. М., 2007.

Татьяна Чумакова

Наркотики и религия

Олдос Хаксли в работе «Наркотики, которые формируют умы людей» писал: «Проблема пристрастия к наркотикам и чрезмерному пьянству – не просто дело химии и психопатологии, освобождения от боли и конформности с плохим обществом. Это еще и проблема метафизики – проблема, почти можно сказать, теологии». И действительно, наркотические и галлюциногенные вещества или алкоголь используются практически во всех древних религиях. Почему? На этот вопрос стремился ответить еще Уильям Джеймс, создатель доктрины радикального эмпиризма. В 1902 г. он писал в XVI главе работы «The Varieties of Religious Experience» (рус. пер. «Многообразие религиозного опыта» М., 1910): «Власть алкоголя над человечеством несомненно происходит от его способности стимулировать мистические свойства человеческой природы, обычно прибитые к земле холодными фактами и сухой критикой трезвого часа. Трезвость приуменьшает, разъединяет и говорит «нет». Опыянение расширяет, объединяет и говорит «да»... На мгновение оно делает его единым с истиной. Не из простой извращенности люди стремятся к нему... Опыяненное сознание – только кусочек мистического сознания, и наше общее мнение о нем должно найти свое место в нашем мнении об этом большем целом». И еще Джеймс сказал фразу, которая определила многое в культуре XX в.: «Наше нормальное или, как мы его называем, разумное сознание представляет лишь одну из

форм сознания, причем другие, совершенно от него отличные, формы, существуют рядом с ним, отделенные от него лишь тонкой перегородкой»¹. Именно благодаря такому новому подходу стало возможно научное исследование трансовых состояний, как иных или измененных состояний сознания (ИСС)², ведь раньше подобные феномены считались чем-то сродни душевной болезни или (с высоты философии Просвещения) просто мошенничеством. Предтечей этих исследований можно считать идею Ф.Ницше о существовании в культуре двух начал: дионисийского и аполлоновского. Чуть позже появились труды К.Юнга и У.Джеймса, в которых исследовалась роль трансовых состояний в культуре³. В шестидесятых годах XX в. после публикации коллективной монографии под редакцией Ф.Хсю «Психологическая антропология» начинает активно развиваться такое направление междисциплинарных исследований, как психологическая антропология⁴, сочетающая методы психологии, этнологии и различных гуманитарных наук, сочетающих исследование обычаев, обрядов, телесных и психологических практик различных культур и народов. И, конечно же, нельзя забывать и об исследованиях микологов и этнологов, которые изучали влияние энтеогенов⁵ на культуру коренных народов Америки (Р.Г.Уоссон⁶, Т.Лири и др.⁷), и вызванный ими интерес химиков к изучению псилоцибина⁸, и работы Альберта Хофмана («ЛСД – мой трудный ребенок»), впервые синтезировавшего эти вещества искусственно, из-за чего они вошли уже в современную культуру, и породили не только новые всплески наркомании, но и возникновение новых религиозных и псевдо-религиозных течений, активно использующих в своей практике наркотические вещества⁹.

Термином «измененные состояния сознания» в современной литературе обозначаются обширный круг явлений человеческого сознания, отличных от нормального. Помимо таких экстремальных ИСС, каковыми являются гипнотическое и медитативное состояния, различные формы религиозного экстаза, к ИСС относятся и состояния, в которые человек впадает в результате различных психических заболеваний. И здесь порой сложно провести четкую грань, поскольку явления разного происхождения могут наслаиваться друг на друга, как это проис-

ходило в случаях эпидемий так называемого «кликушества»¹⁰. Но, по всей видимости, даже в распространении психических заболеваний решающую роль играет культура, провоцирующая появление различных неврозов, психозов и проч.¹¹. Интерес к изучению ИСС совпал в 60-е с интересом к психоделическим опытам по «расширению сознания», которые, в частности, проводил психолог Тимоти Лири¹², сочетавший их прием с восточными психосоматическими практиками, в результате чего им было создано несколько книг, и в частности, нашумевшая «Тибетская книга мертвых. Практика приема психоделиков». Исследования последних десятилетий показали, что для достижения измененного состояния сознания вовсе нет необходимости принимать наркотики, для этого вполне может подойти танец, молитва и прочие «техники экстаза». Оказалось, что наркотические вещества, относящиеся к группе опиатов, человек может вырабатывать сам, это медиаторы нервной системы — эндорфины (enogenous opioids), число которых можно регулировать с помощью различных психотехник. Любопытно, что организм людей, употребляющих опиаты, практически перестает самостоятельно вырабатывать эндорфины. В древнейших шаманистских традициях, которые сохранились в арктическом регионе, шаманы не прибегали к наркотическим веществам¹³, а входили в транс с помощью специальных психосоматических практик, с помощью собственных эндорфинов. Но это удел немногих, а в ритуалах участвовали различные люди, да и способности у шаманов к выработке собственных эндорфинов также различны. Поэтому для того, чтобы изменить состояние сознания и попасть за пределы профанного мира, а затем вернуться вновь, наиболее простым средством оказались энтеогены. О.М.Фрейдберг писала о таком способе общения с божеством: «Экстатические, оргиастические культы покоятся на той же идее обожествления, приобщения к человеческой природе, введения внутрь себя божества»¹⁴. С помощью этого достигается «абсолютное единство бытия»¹⁵ — абсолютное единство с собой и со всем миром, или, как это называют представители трансперсональной психологии, «расширенного состояния сознания»¹⁶. Вполне возможно, что определенные вещества, и в частности спорынья, оказали влияние на развитие человеческой культуры. Не-

которые авторы, и в частности Теренс Маккена¹⁷, считают, что именно они повлияли на развитие творчества и были решающим звеном в эволюции гоминидов.

Отношение к наркотическим веществам и к алкоголю в мировых и национальных религиях различно. Одни активно используют наркотические вещества и алкоголь в религиозных культах (но при этом необходимо уточнить, что дозы наркотиков, которые принимаются в ритуальных целях, чрезвычайно малы, и их прием строго регламентируется ритуалом и никогда не может быть регулярным), другие категорически отказываются от их применения. Как считают исследователи, в древнейших обществах охотников и собирателей, в которых основной формой религии был шаманизм, употребление энтеогенов в ритуалах было достаточно распространено¹⁸. Возможно, все древние религии имели элементы шаманизма, они содержались не только в религиях Мезоамерики, но и в древнегреческой религии¹⁹. Энтеогенами выступали растения, среди которых был и остается табак, широко использовавшийся майя²⁰ и индейцами Северной Америки²¹. До сих пор индейцы от Канады до Патагонии используют табак как одно из основных медицинских и магических растений, используемое для достижения экстаза²², благодаря содержанию в нем веществ, вызывающий галлюциногенный и психоделический эффекты²³. После того, как табак²⁴ попал из Америки в Евразию, он получил распространение среди чукотских шаманов. В.Г.Богораз-Тан писал об этом: «В старину шаманы не употребляли возбуждающих средств, но в настоящее время они перед началом сеанса часто выкуривают целую трубку чистого (не смешанного со скобленным деревом) табаку, который действует, конечно, как сильное наркотическое средство. Эта привычка перенята чукчами от тунгусских шаманов, у которых широко распространено употребление не подмешанного табаку, который действует, конечно, как сильное наркотическое средство. Эта привычка перенята чукчами от тунгусских шаманов, у которых широко распространено употребление не подмешанного табаку как сильного возбуждающего средства»²⁵. Помимо растений, среди которых уже в древнейшие времена использовались такие как мак и конопля (и тут достаточно вспомнить геродотовское описание скифских

ритуалов), а также грибы. Главным грибом на пространстве Евразии был и остается тот самый гриб, который в «стране чудес» откусывала Алиса и который и в наше время используют хантыйские шаманы²⁶ — *Amanita muscaria* (мухомор)²⁷. Р.Гордон Уоссон считал, что *Amanita muscaria* является основным элементом, из которого создавался священный напиток — сома²⁸. Однако другие исследователи считали, что Уоссон был не прав²⁹ и что основой сомы могли быть различные растения (такие как конопля, эфедра, саркостемма и др.) или грибы *Regium harmala* из семейства *Zygothallaceae*³⁰. В Центральной и Южной Америке в качестве энтеогенов помимо различных растений, характерных для этой части света, таких, например, как аяхуаска³¹, чаще выступают грибы из рода псилоцибе (*Psilocybe*), содержащиеся в них вещество — псилоцибин, вызывает слуховые и зрительные галлюцинации.

Но уже в этот период развитых земледельческих обществ употребление таких веществ сохранилось прежде всего в мистериальных культах. М.Элиаде в своих работах отмечал, что такие легендарные и полубогатые персонажи древнегреческой культуры, как Орфей, Абарис, Гермотим, Пифагор и Парменид были явно наделены шаманскими особенностями. И некоторые склоняются к тому, что многие древнегреческие философы, и в частности Платон, могли быть участниками различных мистерий. Мы точно не знаем, какие энтеогены употребляли внутри мисты. Но ученые задаются вопросом: могли ли участники вакханалий вести себя так безумно, как это описано в «Вакханках» Еврипида, только под воздействием вина? Вряд ли, возможно, они добавляли в вино различные психоактивные смеси, о которых мы знаем из древних источников: смесь масел майорана, шафрана, цикламена и олеандра, а также таких трав, как плевел опьяняющий (*Lolium temulentum*) или мяту болотную (блеховник) (*Mentha pulegium*)³². И из древнегреческих источников известно, что греки готовили такие смеси³³. Что же касается Элевсинских мистерий, то многие современные исследователи считают, что в священный напиток киксеон, который пили участники мистерий, добавлялась (а возможно, попадала туда случайно) спорынья (*Claviceps purpurea*), из которой впоследствии А.Хофманом был получен

ЛСД. Спорынья находилась на зернах ячменя, который был обязательной составной частью кикеона, помимо ячменя туда также входила и уже упомянутая болотная мята — полей гомеровского гимна «К Деметре». Таким образом, по мысли автора книги «Дорога в Элевсин», получалось обогащенное небольшим количеством³⁴ спорыньи пиво. Конечно, никто не утверждает, что только это помогало участникам мистерий впасть в трансовое состояние. Нет, их долго готовили, они постились (пост усиливает действие психоделиков и предотвращает нежелательные желудочные реакции), объясняли, что они должны увидеть (известно, что представители разных культур имеют различные видения, характер которых обусловлен их знаниями³⁵), дополнительный эффект могла создавать музыка, определенные ритмичные движения, массовый психоз, а также дым, полученный в результате сжигания специальных растений, среди которых могли быть маки. «Священный дым» использовался во многих культурах³⁶, и, возможно, транс, в который впадали пифии в Дельфах, также вызывался дымом.

В Средние века, когда в Азии и Европе получили распространение монотеистические религии, наркотические вещества занимают маргинальную нишу. Отсюда использование наркотических веществ в магических ритуалах³⁷ и тесно связанной с ними народной медицине. В целом монотеистические религии, такие как иудаизм, христианство и ислам, не слишком положительно относятся к различным искусственным возбуждающим веществам, хотя в отдельных мистических течениях практиковались различные возбуждающие средства. Это объясняется общностью антропологических представлений, которые существуют в этих религиях. Так в раннем хасидизме достаточно широко было распространено употребление алкоголя, а члены суфийских орденов употребляли гашиш. К искусственным средствам в принципе можно отнести и такие психосоматические практики, которые включают механизм выработки собственных наркотиков — эндорфинов, о чем уже говорилось в начале. Все это помогало мистикам достичь измененного состояния сознания — просветления. В случае с христианскими мистиками надо сказать, что церковь достаточно настороженно относилась к таким проявлениям.

Характерной чертой XX — начала XXI столетия стало то, что религии стали активно бороться с наркоманией и алкоголизмом, создавая специальные программы для реабилитации наркоманов и алкоголиков. Первыми, еще в начале XIX в., появились программы по борьбе с алкоголизмом — «анонимные алкоголики», а с 1940-х гг. «анонимные наркоманы»³⁸, и внутри конфессий появились даже религиозные группы, которые провозгласили отказ от алкоголя в качестве своей программной идеи. В России³⁹ это были так называемые трезвенники, среди которых наибольшую известность получили «чуриковцы» — последователи Ивана Чурикова⁴⁰. В настоящее время конфессиональные центры по реабилитации наркоманов и алкоголиков существуют во всем мире, большинство из них поддерживается различными протестантскими организациями, но большую работу ведут и католики, православные, члены общества сознания Кришны, бахаисты и т.д.

Примечания

- ¹ Цит. по: *Huxley A. Drugs that Shape Men's Minds // Saturday Evening Post. October. 18.1958.*
- ² Исследователи (Э.Бургиньон) выделяют характерные особенности ИСС: изменения в ощущениях, восприятии, мышлении, потеря ощущения времени, контроля, изменение в выражении эмоций, восприятии своего собственного тела, сужение или расширение границ «Я» (например, акцентированное чувство единства с людьми, природой), растворение собственного «Я», сверхвнушаемость и т.д.
- ³ См. подробнее: *Белик А.А. Культурология. Антропологические теории культур. М., 1998.*
- ⁴ См.: *Личность, культура, этнос. Современная психологическая антропология /Под ред. А.А. Белика. М., 2001.*
- ⁵ Энтеоген (entheogen) — неологизм, введенный в научный обиход в 1973 г., изучавшими магию-ритуальную роль растений и грибов, используемых шаманами для вхождения в транс. Обозначает состояния шаманской экстатической одержимости, вызываемой применением изменяющих сознание веществ. В буквальном переводе с греческого обозначает внутреннее причастие сакральному.
- ⁶ *Wasson R.G. The Soma of the Rig Veda: What Was It? // J. of the American Oriental Society. 1971. Vol. 91, № 2. P. 169—187.*

- ⁷ См. дискуссию: The Influence of Psychotropic Flora and Fauna on Maya Religion [and Comments and Reply] // *Current Anthropology*. 1974. Vol. 15, № 2. P. 147–164.
- ⁸ Псилоцибин – вещество, содержащееся в грибах, вызывающее транс-овые состояния и галлюцинации.
- ⁹ Часто сторонники использования галлюциногенов утверждают, что они не относятся к наркотикам, что, конечно же, не верно, поскольку во всех современных классификациях наркотических веществ галлюциногены присутствуют.
- ¹⁰ *Бехтерев В.М.* Эпидемии кликушества и порчи // *Внушение и его роль в общественной жизни*. СПб., 2001 (или любое другое издание); *Голикова С.В.* Кликушество глазами священника // *Религия и церковь в Сибири: Сб. науч. ст. и документов материалов*. Вып. 8. Тюмень, 1995; *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002 (2004). С. 321–341.
- ¹¹ *Уоллес Э.Ф.К.* Психические заболевания, биология, культура // *Личность, культура, этнос. Современная психологическая антропология* /Под ред. А.А.Белика. М., 2001. С. 361–404.
- ¹² См. например: *Липу Т.* Семь языков бога. М., 2001.
- ¹³ *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998.
- ¹⁴ *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1978. С. 123–124.
- ¹⁵ *D'Aquili E., Newberg A.* The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience. Minneapolis, 2001. P. 79.
- ¹⁶ См. например: *Липу Т.* Семь языков бога.
- ¹⁷ *Маккена Т.* Пища богов. М., 1995.
- ¹⁸ См. например: *Dobkin De Rios M., Katz F.* Some Relationships between Music and Hallucinogenic Ritual: The «Jungle Gym» in Consciousness // *Ethos*. 1975. Vol. 3, № 1. P. 64–76.
- ¹⁹ *Dodds E.R.* The Greeks and the Irrational. Berkeley–Los Angeles, 1951.
- ²⁰ *Robicsek F.* The Smoking Gods: Tobacco in Maya Art, History, and Religion by Francis. The Univ. of Oklahoma Press, 1978.
- ²¹ *Wilber J.* Tobacco and Shamanism in South America. New Haven, 1987.
- ²² *Wilbert J.* Tobacco and Shamanistic Ecstasy among the Warao Indians of Venezuela // *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*. Furst P.T. (ed.). Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1972. P. 55.
- ²³ *Janiger O., Dobkin de Rios M.* Suggestive Hallucinogenic Properties of Tobacco // *Medical Anthropology Newsletter*. 1973. Vol. 4, № 4. P. 9–10.
- ²⁴ Исследователи отмечают, что культивируемый табак *Nicotiana tabacum* обладает меньшей токсичностью, чем его дикий сородич. Из различных видов табака наиболее токсичным является вид *Nicotiana rustica*, который использовали в ритуалах майя. См. подробнее: *Маккена Т.* Указ. соч.
- ²⁵ *Богораз-Тан В.Г.* Чукчи. Религия. Л., 1939. Ч. 2. С. 119–120.

- ²⁶ Этнограф так описывает начало лечебного сеанса у хантов: «Тут испытатку поставил перед собой две эмалированные кружки с теплой водой и бросил в одну из них засушенную пленку от гриба-мухомора, в другую — сам гриб без пленки. Сильное галлюциногенное и одновременно наркотизирующее вещество было готово». Цит. по: *Кулемзин В.М., Лукина Н.В.* Знакомьтесь: ханты. Новосибирск, 1992. С. 118.
- ²⁷ Существует значительное число отечественных статей, в которых говорится об употреблении мухомора в северной культуре. Обзор литературы и библиография дана в статье *Dunn E.* Russian Use of *Amanita muscaria*: A Footnote to Wasson's Soma // *Current Anthropology*. 1973. Vol. 14, № 4. P. 488—492.
- ²⁸ См.: *Wasson R.G.* Soma: Divine Mushroom of Immortality. The Hague, 1968; *Де Добкин де Пуос М.* Растительные галлюциногены. М., 1997.
- ²⁹ *Brough J.* Soma and «*Amanita muscaria*» // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. 1971. Vol. 34, № 2. P. 331—362.
- ³⁰ *Маккена Т.* Истые галлюцинации. Киев, 1996. С. 28.
- ³¹ *MacRae E.* The ritual use of ayahuasca by three Brazilian religions // *Drug Use and Cultural Contexts. Beyond the West* Coomber R. & South N. L., 2004. P. 27—45.
- ³² *Mixing the Kykeon* // *ELEUSIS: Journal of Psychoactive Plants and Compounds. New Series 4*, 2000. P. 1—25; *Wasson R.G., Hofmann A., Ruck C.A.P.* The Road to Eleusis. New edition with preface by Huston Smith. Los Angeles, 1998. P. 101.
- ³³ *Ibid.* P. 15.
- ³⁴ Значительные дозы спорыньи приводят к тяжелым заболеваниям и к смерти. Вплоть до XX в. (а отдельные случаи и в XX в.) случались эпидемические заболевания, вызываемые употреблением в пищу муки, зараженной спорыньей. К проявлениям эрготизма (ergot — спорынья) относится и широко распространенное в Средневековье заболевание «огонь св. Антония», которое сопровождалось невыносимыми болями и судорогами. В небольших количествах препарат спорыньи эрготамином используется в акушерской практике и в терапии мигрени и др. заболеваний.
- ³⁵ *Wallace Anthony F.C.* Cultural Determinants of Response to Hallucinatory Experience // *Archives of General Psychiatry*. 1956. № 1.
- ³⁶ См. например: *Heger P.* The Development of the Incense Cult in Israel. Berlin: de Gruyter, 1997.
- ³⁷ В состав «летательных» мазей средневековых ведьм входили соки из травы водяного пастернака, аконита, лапчатки ползучей, ядовитого паслена, белладонны, плевела, мандрагоры, опийного мака. Конечно же, несчастные женщины, натершись этой травой, вполне могли совершать «полеты» и «присутствовать» на шабашах, что отмечал еще Френсис Бэкон, который отмечал, что причиной ведьминых полетов были не заклинания, а то, что они натирали этими смесями «себя повсюду».

- ³⁸ Первые такие группы появились в США в начале XIX в., и позже там же появилась, разработанная на базе протестантской антропологии, система исцеления от алкоголизма, которую сейчас применяют и для излечения от наркомании «двенадцать шагов». Ее придерживаются сейчас в различных светских и конфессиональных реабилитационных центрах, в том числе и относящихся к Русской православной церкви Московской Патриархии.
- ³⁹ Об алкогольной политике Российской империи и о движении трезвенников см. подробнее: *Herlihy P. The Alcoholic Empire: Vodka and Politics in Late Imperial Russia.* Oxford, 2002.
- ⁴⁰ Государство и церковь не слишком лояльно относились к движению И. Чурикова, хотя он никогда не отделял себя от Русской православной церкви и начал свою деятельность под воздействием проповедей Иоанна Кронштадтского. И в настоящее время ситуация не изменилась. В справочнике Миссионерского отдела РПЦ МП «Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера» (Белгород, 1997), «Общество трезвенников брата Иоанна Чурикова» помещено в раздел «Деструктивные религиозные организации западной ориентации».

ЧЕЛОВЕК В КОНТЕКСТЕ НОВЫХ ТЕХНОЛОГИЙ: КОММУНИКАЦИИ, ЗДОРОВЬЕ, ОБРАЗОВАНИЕ

Вера Пищальникова

Язык как когнитивно-коммуникативный механизм

Тот, кто усвоил эту точку зрения на *слово* как звуковой знак с функцией значения, — а вряд ли найдется хотя бы одно лингвистическое, психологическое или философское произведение, которое не впадало бы в эту ошибку, — тот никогда не сможет охватить языковые факты во всем их объеме.

Й.Л.Вайсгербер. Родной язык и формирование духа. 1928.

Никакая наука не может плодотворно развиваться, не возвращаясь постоянно к вопросу о своем объекте. Объект какой-либо области научного знания не задан ей изначально раз и навсегда ни в некотором неизменном виде, ни даже в неизменных границах.

В.М.Павлов. Языковая способность человека как объект лингвистической науки. 1968.

В основе любого лингвистического исследования лежит, пусть и в неявной форме, презумпция того, что лингвист изучает тексты как *результат* речевой деятельности мыслящего человека. Это позволяет интерпретатору приписывать как отдельным языковым знакам, так и текстам не только системное языковое значение, но и субъективные значения — смыслы. При этом считается, что субъект речевой деятельности *использует* лексику определенного языка в соответствии с устойчивым (общепотребительным) значением знака, *ситуативно* приписывая знаку свое субъективное значение — смысл.

Анализируя содержание текстовых языковых единиц, лингвист, как правило, опирается на интроспекцию собственных ментальных образований, соотносимых им с этими языковыми единицами. Такой путь анализа признается в лингвистике не только допустимым, но и, собственно, единственно возможным, поскольку считается, что сознание человека существует в ментальных образах, доступных в интроспекции только субъекту сознания. Лингвист, субъект сознания, исследует одну из разновидностей *фиксации* сознания — речевые продукты.

В отечественной психологии и психолингвистике сформировано представление, согласно которому *сознание человека структурируется при участии языка*. Язык при этом рассматривается как **средство обобщения ментальных образов, возникающих в деятельности**, а сознание называется языковым. Изучение его осуществляется в рамках **деятельностного подхода** как **исследовательской процедуры**. В основе ее лежит объяснительная схема: объект действительности рассматривается только в структуре деятельности, в которую он включен, и характеризуется через связи элементов этой структуры. **Деятельностный подход** может рассматриваться и как **объяснительный принцип**. Основываясь на нем, исследователь рассматривает языковое сознание: 1) как образ результата продукта деятельности; 2) как форму самой деятельности (как форму способов/операций осуществления действий, из которых деятельность состоит); 3) как продукт, во внешней форме которого представлена деятельность. Трактовки деятельности отличаются а) пониманием субъекта деятельности и б) пониманием природы деятельности. Феноменологически (в явлении, в видимости) деятельность нередко предстает как бессубъектная активность. Феноменальны лишь ее результаты в виде отчужденных от деятельности индивида форм культуры, которые противостоят индивиду. Ноуменально (сущностно) деятельность есть активность субъекта.

Деятельностный подход в лингвистике и психолингвистике, как известно, формировался под влиянием идей немецкой классической философии и философии языка В. фон Гумбольдта, а также общей теории психической деятельности (А.Н.Леонтьев).

Обращение к идеям В. фон Гумбольдта в XX в. связывают, прежде всего, с тем, что структурализм, много лет господствовавший в лингвистических исследованиях, по сути исчерпал свои объяснительные возможности, и тогда на смену семиотическому формализму закономерно приходит антропоцентрический взгляд на язык. Такой взгляд, акцентируя неустранимость «человеческого фактора» в процессе познания, смещает фокус исследования с языковой имманентной структуры на взаимоотношение языка и человека, языка и культуры. Вполне органично язык начинает рассматриваться как деятельность. Однако деятельностные представления о языке не отличаются единообразием. Как правило, они представляют собой редукцию программы В. фон Гумбольдта или даже некую альтернативную теорию, сформулированную по принципу отталкивания от исходной, гумбольдтовской позиции. Практически каждая интерпретация концепции В. фон Гумбольдта — это специфический вариант построения лингвистической теории на базе его философии языка [Постовалова, с. 7].

Один из важнейших вопросов, решение которого, в свою очередь, определяет стратегии осмысления вербальной деятельности, — существуют ли какие-либо **регулирующие механизмы речевой деятельности или она принципиально спонтанна?**

Наиболее очевидные ответы на поставленный вопрос вычлениаются из двух развивающихся в науке тенденций. *С одной стороны*, деятельность может пониматься как поток спонтанной активности, иррациональный порыв, и тогда «нормы»/«стратегии» того или иного типа деятельности рассматриваются как некие сдерживающие деятельность факторы, как ограничивающая деятельность косная реальность. *С другой стороны*, возможна абсолютизация регулятивно-нормирующих механизмов деятельности. И тогда нормы (вообще какие бы то ни было регулятивы деятельности) рассматриваются как подлинная субстанция деятельности. В современном языковедении в подавляющем большинстве концепций реализуется второй подход к решению поставленного вопроса. Значение слова при этом рассматривается как нормативно-регулятивный компонент речевой деятельности, а регулятивные компоненты/структуры языка — как стабильные, вносимые в конкретный деятельностный акт в качестве «обязательных».

Возможен и *третий подход* к решению поставленного вопроса. В этом случае **под регулятивным механизмом деятельности понимается естественный язык как самоорганизующаяся система**. При этом принципиально рассмотрение языка не как системы стабильных устойчивых элементов, значение которых задано их соотношением внутри имманентной системы, а потому нормализует и регулирует речевую деятельность, а как **порождающего механизма**. Порождающим началом языка выступают когнитивные модели, представленные/зафиксированные в единицах языка, прежде всего в словах. Структурообразующим компонентом когнитивной модели является доминантный когнитивный признак, содержание которого можно соотносить с содержанием понятия внутренней формы А.А.Потебни. «Уже при самом возникновении слова между значением и *представлением, т.е. способом, каким обозначено это значение, существует неравенство: в значении всегда заключено больше, чем в представлении*» [Потебня 1989, с. 134] (курсив мой. — В.П.). Представление становится конституирующим компонентом значения слова, потому что оно является доминантным в системе других компонентов, обнаруженных, выявленных мышлением в процессе познания реальности. А.А.Потебня называет этот структурообразующий «признак» *внутренней формой*. Сравнивая способы представления одного и того же понятия в разных языках, он отмечает, что эти способы, т.е. внутренняя форма слов, «иначе направляют мысль» [Потебня 1990, с. 22].

Опираясь на концепцию А.А.Потебни, можно предположить, что слово, фиксируя сложное ментальное образование (единство внешней и внутренней формы), является **средством познания, представляющим своей структурой определенный способ познания**. Содержание слова выявляется в различных словосочетаниях, в которых актуализируются те или иные когнитивные признаки, системно связанные с доминантным признаком в пределах когнитивной структуры. Поэтому слово способно порождать разные смыслы как в речевой деятельности индивида, так и в процессах вербальной коммуникации. Доминантный когнитивный признак (внутренняя форма) выполняет роль *стабилизатора когнитивной структуры*, представленной словом, и удерживает целостность ее независимо от

контекста использования слова. Принципиальная возможность актуализации словом любого компонента определенной когнитивной структуры или иных ассоциативно связанных с ней структур в речевой деятельности индивида стимулирует континуальность речесмыслопорождения. Именно в этом заключается *подлинный динамизм языка как порождающего механизма*. Таким образом, **внутренняя форма — это психический результат распремечивания реалии. Внутреннюю форму можно, следовательно, рассматривать как способ организации структуры значения слова, а значение слова как познавательную (когнитивную) структуру, которая, с одной стороны, стабилизирует речевую деятельность, с другой — принципиально не исключает ее функционального характера.**

Однако сказанное не исключает вопроса о том, однозначно ли люди, использующие «языковые знаки», понимают их. Утверждение о том, что понимание осуществляется в силу соотношения с одним и тем же знаком сходного ментального содержания или в силу способности знака возбуждать в мозгу коммуникантов сходные области сознания, требует, на наш взгляд, дополнительной аргументации, и не только психологической или лингвистической.

Интересная попытка ответить на поставленный вопрос содержалась в работах Д.П.Горского [например, Горский 1967]. Формулируя идею *синтетико-генетической* теории значения, исследователь предложил для нее два рода правил: правила введения знаковых выражений и правила их удаления. При этом предполагалось, что на основе анализа использования этих правил в определенных речевых актах можно определить, имеет ли знаковое выражение значение, смысл, понимаемо ли оно.

Д.П.Горский полагал, что начальный этап овладения родным языком опирается на использование индивидами остенсивных определений. Сущность их заключается в том, что «обучающий показывает какой-то предмет и одновременно называет, характеризует его вербально. Этот способ формирования значений знаковых выражений не предполагает использования обучаемым никаких других значений знаковых выражений» [Горский 1967, с. 169]. Овладение пониманием знакового выражения остенсивным путем предполагает опору на восприя-

тие демонстрируемого предмета, знаковых выражений и на различного рода деятельность, осуществляемую при этом. Значение знакового выражения вводится по отношению к некоторому объекту. При обучении «один и тот же предмет, демонстрируемый обучаемым в различных ситуациях, наделяется одним и тем же именем. Это нацеливает обучаемого на выделение и фиксацию в этом предмете тождественного, инвариантного, сохраняющегося в различных ситуациях <...>. С другой стороны, наименование одним и тем же именем различных предметов нацеливает обучаемого на выделение в них общего и тем самым способствует усвоению правил отождествления различных предметов...» [Горский 1967, с. 169–170]. Слово, таким образом, становится *средством* обнаружения инвариантных признаков в разных предметах, обозначенных этим словом, обобщая различные неочевидно сходные свойства и отношения реалей. <...>. Естественно, что индивид остенсивно усваивает не только значения отдельных слов, но и *значения контекстов*, а это, в свою очередь, ведет к овладению определенными грамматическими стандартами родного языка. Итак, формулируется первое *правило введения* знакового выражения — правило остенсивных определений. *Правило удаления* знакового выражения (собственно, опредмечивания его) состоит в умении индивида находить предметы по их именам и описаниям, выполнять определенные действия по знакам-предписаниям, отыскивать ситуации, соответствующие контекстам, т.е. это правило элиминации знакового выражения, введенного остенсивным путем. Критерием понимания знаковых выражений на этапе овладения остенсивными определениями является умение индивида различать и отождествлять знаковые выражения по соотносимым с ними предметами, их свойствами и действиями с предметами, а также умение индивида отождествлять и различать предметы (свойства, действия) по соответствующим знаковым выражениям.

Поскольку сфера и эффективность остенсивного способа формирования и понимания значения ограничена, существует более сложный и значимый для становления мыслящего человека способ овладения значением — с использованием *вербальных определений*. При этом расширение языка как порождаю-

щего механизма осуществляется чаще путем вербальных определений, редко удовлетворяющих всем формальным требованиям. В подавляющем большинстве случаев вербальное определение описывает не специфические свойства объектов, а типичные способы их употребления, использования, типичные примеры, характеризующие предмет (свойство, отношение, действие и т.д.). Чаще определяется то, что типично для обычной практики: «существует никогда до конца не преодолимое противоречие между вещью самой по себе и ее отражением в мозгу субъекта, которое разрешается в каждый данный момент в меру назревших практических потребностей и в борьбе за их удовлетворение. Поэтому ассоциативный комплекс данного знака и детерминирован объективной реальностью, и одновременно, но в другом отношении, является произвольной конструкцией» [Павлов 1968, с. 62–63].

Вербальные определения могут быть *контекстуальными*: слово, встречаясь в разных контекстах, соотносимых с реальными ситуациями и различными видами деятельности, дает основание для отождествления значения этого слова с другими выражениями, также соотносимыми с данными ситуациями и деятельностью. Интегративная деятельность мозга позволяет индивиду *самостоятельно отождествлять и соотносить языковые выражения, полученные в разное время и разными способами*, и новый способ овладения значением всегда содержит усвоенные ранее значения в «снятом» виде. Д.П.Горский выделяет критерий усвоения значения знаковых выражений — это *умение сводить значения вновь вводимых выражений к другим* (объяснять их значения в явной форме). Такое объяснение возможно как на основе «минимальных словарей науки», так и на основе естественного языка. Оно проявляется в умении «придавать выражениям, фиксирующим факты как непосредственно воспринимаемые явления, смысл выражений, фиксирующих научные факты; переводить описания, осуществляемые на обычном языке, на язык наук» [Горский 1967, с. 176–177] или, добавим, на язык другой семиотической системы.

Мы полагаем, что языковая способность развивается и за счет использования *разных* семиотических систем, поскольку каждая из них имеет свою специфическую внутреннюю фор-

му — способ представления содержания, *способ превращения форм деятельности в формы знаков*. Развитие языковой способности осуществляется и за счет взаимодействия различных естественных языков в речевой деятельности индивидов. В этом случае также происходит порождение интегративных способов овладения значениями (см. подробно: [Романовская 2003]). Это способствует развитию «языкового чутья», которое по сути есть неосознаваемое использование языковых выражений с новыми «внутренними формами», интегрировавшими способы представления значений в разных языках.

Отсюда можно сделать еще один очень важный вывод: *языковая способность — это способность к овладению разными способами присвоения вербальных значений*. Языковая способность развивается, если развиваются способы овладения значениями. Сказанное позволяет считать перспективным рассмотрение **языка как регулятивного механизма деятельности** и дает возможность исследовать интегрирующую роль языка в сенсорно-аффективно-когнитивных процессах. При этом актуализируются не только проблема *зависимости познавательного результата от способа и средств познания*, но и вопрос о том, какую роль в процессах познания играет тело индивида. В анализе речевой деятельности этот вопрос модифицируется: какова роль тела в идентификации значений слов (а, следовательно, в «опознании» и «выборе» когнитивных структур)? «Тело» знака — интерсубъективная среда, которая не может быть индифферентной к субъекту — в противном случае она не способна «заставить» субъекта порождать смыслы (точнее, индуцировать процесс порождения их). Такая индукция может иметь место только тогда, когда внешняя форма знака — не собственно индифферентное психике индивида «тело», а *детерминированная когнитивной деятельностью структурная организация звуковой материи*, внешняя форма, указывающая на внутреннюю форму — на способ представления значения сознанию субъекта.

Идеи так называемой «корпоральной семантики» рассмотрены в ряде работ А.А.Залевской [Залевская, с. 57–64], которая делает вывод о том, что **оперирование языковыми значениями невозможно в отрыве от единой перцептивно-когнитивно-аффективной памяти индивида, включенного в социум (и шире — в культуру)**.

Еще в период становления теории речевой деятельности (отечественной психолингвистики) В.М.Павлов рассматривал языковой знак как нервный код в мозгу индивида, как отражение объективных свойств вещей реального мира в виде некоторого нервного кода, подчеркивая, что содержание психического образования, представленное в языковой форме, «определенным образом структурируется и комплексировается в ориентации на знак (и его место в системе знаков)» [Павлов 1968, с. 59]. Попытки трактовки языка как регулятивного механизма деятельности, в котором осуществляется переработка всех сенсорно-аффективно-когнитивных форм деятельности и образуется их **интегративная форма — языковая**, не прекращаются и в современной науке. Многие исследователи солидарны в том, что в формировании языковой способности огромную роль играет программа обобщения всех внешних и внутренних воздействий, перерабатываемых мозгом. Это аргументируется и целым рядом современных нейрофизиологических исследований животных и человека. Так, в многочисленных опытах У.Дж. Фриман показал, что «мозг — это хаотическая система, которая не только «фильтрует» и «перерабатывает» импульсы, приходящие от органов чувств. Он *активно ищет* чувственные *стимулы* как исходный материал (сырьё), из которого *создаются воспринимающие паттерны с помощью сознания*, которое вновь формирует индуцированную стимулами активность» [Фриман, с. 14] (курсив мой. — В.П.). Исследуя движение, У.Дж. Фриман установил, что моторная команда, активирующая соответствующие моторные системы, сопровождается множеством «посланий» во все центральные сенсорные системы, что подготавливает их изменения в сенсорном входе — налицо **мультимодальная конвергенция форм восприятия**. Такая конвергенция характерна для деятельности мозга человека. «Образы памяти не «запасаются и восстанавливаются» нервной системой, как это представлено в компьютерных системах. Построение паттерна вслед за вызванной стимулом бифуркацией в сенсорной коре *не является* представлением стимула. Паттерн строится с помощью как воспоминания обстоятельств прошлого опыта, так и осознания текущей значимости стимула для субъекта, его получающего» [Фриман, с. 17]. Ней-

рофизиологические и когнитивные исследования подтверждают практически общепринятую в современной науке мысль об интегративной деятельности мозга, о том, что «...обобщенность является сквозной характеристикой всех видов и уровней психического отражения...» [Веккер, с. 174] (вспомним, кстати, утверждение Ж.Фоконье о концептуальной интеграции как универсальной базовой ментальной операции, обеспечивающей успешность процессов познания и общения). Концептуальная интеграция осуществляется как идентификация, а затем интеграция элементов/компонентов разных ментальных пространств как наборов активированных нейронных ансамблей. Эта базовая ментальная операция нейрофизиологически обуславливает процесс порождения нового смыслового образования (подробнее об этом см.: [Герман]; [Пищальникова]). Таким образом, манипулятивная функция языка задается и единством сенсорно-аффективно-когнитивных процессов, интегрирующихся в формах языка. Мы акцентируем понимание языка как превращенной формы действительности, полагая, что **психический процесс превращения форм действительности в формы сознания осуществляется в когнитивных вербальных структурах**. Язык как превращенная форма действительности, во-первых, определяет принципиальную возможность включения реалий в их превращенных — языковых — формах в сознание, во-вторых, **подчиняет процесс познания характеру и специфике своей формы**. Именно в этом и обнаруживается манипулятивная функция языка. **Язык влияет на среду своего бытования — на ментальные процессы — и упорядочивает ее с помощью значений как когнитивных структур**.

Неосознаваемость говорящим когнитивной структуры, стоящей за словом, не мешает ему использовать значение слова как средство познания, потому что *внешняя форма* слова реализует/актуализирует эту структуру в различных формальных сочетательных и ассоциативных связях слова. Поэтому обыденное сознание чаще оперирует «размытыми», неопределенными значениями.

Литература

1. *Постовалова В.И.* Язык как деятельность. Опыт интерпретации концепции В.Гумбольдта. М.: Наука, 1982. 222 с.
2. *Потебня А.А.* Слово и миф. М.: Правда, 1989. 623 с.
3. *Потебня А.А.* Теоретическая поэтика. М.: Высш. шк., 1990. 344 с.
4. *Потебня А.А.* Эстетика и поэтика. М.: Искусство, 1976. 614 с.
5. *Горский Д.П.* О проблеме значения (понимания) знаковых выражений // Язык и мышление. М., 1967. С. 166–177.
6. Языковая способность человека как объект лингвистической науки // Теория речевой деятельности (Пробл. психолингвистики). М., 1968. С. 36–68.
7. *Сонин А.Г.* Комикс: психолингвистический анализ. Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 1999. 110 с.
8. *Романовская Н.В.* Когнитивная и языковая способность как детерминанта перевода: экспериментальное исследование. М.: ИЯ РАН, 2003. 215 с.
9. *Залевская А.А.* Телесность/корпоральность и значение слова // Языковое бытие человека и этноса: психолингвистический и когнитивный аспекты. Вып. 8. М.—Барнаул, 2004. С. 57–65.
10. Теория речевой деятельности (Проблемы психолингвистики). М.: Наука, 1968. 272 с.
11. *Фриман У. Дж.* Динамика мозга в восприятии и сознании: творческая роль хаоса // Синергетика и психология. Тексты. Вып. 3. Когнитивные процессы. М., 2004. С. 13–29.
12. *Веккер Л.М.* Психика и реальность: единая теория психических процессов. М., 1998. 297 с.
13. *Герман И.А.* Лингвосинергетика. Барнаул: Изд-во Алт. академии экономики и права, 2000. 138 с.
14. *Пищальникова В.А.* Общее языкознание. М.: ИЯ РАН, 2003. 210 с.

Человек в коммуникативных практиках

Тема коммуникации является одной из модных сегодня и рассматривается во многих контекстах, и проблемных, и дисциплинарных. Сложившиеся схемы исследования акцентируют, так или иначе, значение средств коммуникации, воспроизводя с разной степенью детализации лассуэловскую модель. Их квинтэссенцией являются афоризмы М.Маклюэна «средство есть сообщение» и противоположное по форме утверждение М.Кастельса «сообщение есть средство». При таком подходе в центре внимания – технологическая сторона коммуникации, что принципиально противопоставляет коммуникативные процессы процессам общения как непосредственного, личного, диалогического (полилогического) взаимодействия.

Другие концепции требуют культуроцентричного рассмотрения коммуникации, когда создание, кодирование, трансляция информации и сообщений изучаются во взаимосвязи с символическим, культурным контекстом как обусловленные им (с учетом дифференцированности и структурированности, множественности символических пространств (многокультурности)). Хотя опираются эти концепции на традиции структурной лингвистики, семиотики, субъекты коммуникативного взаимодействия в любом случае описываются терминами «адресант/источник – адресат/аудитория», сколько бы оговорок о значимости обратной связи, постоянном возобновлении актов коммуникативного обмена при этом ни делалось.

Попробую предложить модель коммуникативного процесса, в которой основное внимание будет обращено на субъекта коммуникации, те структурные соединения (используя выражения Н.Лумана) и символические порядки, которые, с одной стороны, являются условиями коммуникации, а с другой — не могут существовать иначе, как постоянно возобновляясь в коммуникативном процессе. Эта модель ставит важные вопросы о том, можно ли рассматривать коммуникативные системы как существующие вне и независимо от человека, какими способами и какими своими гранями человек вовлечен в коммуникативный процесс, следовательно, каким он себя проявляет в коммуникации, автокоммуникации...

Адекватной категорией, описывающей способ включения человека в коммуникации на сегодняшнем этапе их развития, является категория «практики». Трудно найти в литературе адекватное определение этого понятия. Даже П.Бурдьё, в работе «Практический смысл», фактически целиком посвященной социальным практикам, не дает явного их определения. Можно принять, что практики — это сложившиеся общепринятые формы деятельности, отражающие совокупный опыт индивидов и групп, являющихся субъектами этой деятельности. Поэтому в зависимости от субъекта практик они могут быть индивидуальными и коллективными, в разной степени институционализированными (от привычек-габитусов и обычных правовых норм до законных и формализованных, бюрократических, практик). Обращение к понятию практики означает, по крайней мере, как намерение, попытку выйти за рамки противопоставления системно-институционального и повседневно-бытийного анализа. Практики рассматриваются не как нечто дополнительное к социальным структурам и институтам, а являются способом ре-интерпретировать (ре-конструировать) институциональный и структурный анализ на мезо- и микросоциальном уровне, показать связь социальных норм с системами ценностей и смыслов, воспроизводимых в каждом социальном действии.

Коммуникация будет нами рассматриваться как процесс создания идентичности символическими средствами. Это содержание коммуникативного процесса наглядно проявляется

в массовых коммуникациях, достаточно явно нацеленных на идеологическую мобилизацию и формирование потребительских мотиваций с помощью категоризации, приписывания, сравнения индивидов и групп. Однако и в межличностном диалоге и автокоммуникации можно увидеть, что их конечной интенцией является определение и обоснование субъектом своего образа, статуса. При этом идентичность рассматривается как не просто маркировка (labelling) индивидом своей принадлежности к определенным социокультурным сообществам, но и как придание через это смысла своим действиям (их рационализация, в том числе объяснение, ценностное оправдание, аффективная окраска).

Собственно, поэтому в коммуникативном процессе выделяются два аспекта: воспроизводство нормативного кода (связывающего системы знаков и структуры социальной солидарности) и аргументация, рассказ, демонстрация (порождение текстов в широком смысле слова, устанавливающих соответствующие смыслы и образа целостности).

Человек выступает как носитель социальных норм, правил, ценностей, мифов, обычаев, традиций, которые создают общее символическое пространство смыслов как условие коммуникации. Они образуются как результат интеграции определенных социальных порядков, сначала основанных на привычках поведения, а затем все более внутренне жестких и замкнутых, в том числе с помощью государственного устройства и границ, экономических регуляторов национального рынка и внешней торговли, официального языка и культуры, нормативов образования, принятых форм повседневного поведения. Одновременно регламентируются и каналы общения с внешним миром и устанавливаются способы вхождения в складывающиеся системы отношений.

Формирование и воспроизводство символических (и символизирующих) социальное поведение структур понимается как условие и одновременно продукт коммуникации. С другой стороны, «культура осуществляет коммуникацию; сама по себе сложная взаимосвязь культурных событий передает информацию тем, кто в этих событиях участвует», — формулирует это положение Эдмунт Лич¹.

В социологии как теории общества современного, или западного, типа эти два аспекта раскрываются через понятия солидарности и рационализации. При полезности типологий этих феноменов, данных соответственно Э.Дюркгеймом и М.Вебером, следует заметить, что намеченная ими линия эволюции типов солидарности и социального действия не очевидна. Так ли органична солидарность в обществе западного типа? Особенно если учитывать коннотации понятия «органичность» как природность, целостность в противоположность «механистичности» как искусственности, разложимости на составные части, как они существуют в русском языке и мыслительной традиции. Следует ли рациональное в веберовском понимании действие считать наиболее предпочтительным с точки зрения социокультурных процессов типом, при выраженном внимании в той же традиции не столько даже к духовности, сколько к душевности и даже сердечности — касается ли это отношений между людьми или отношений человека с Богом?

Встает вопрос: где в приведенном выше определении коммуникации пресловутые средства коммуникации, которым придается столь большое значение? Следует признать за ними роль «физики и химии» коммуникативных процессов, т.е. статус процессов подсистем низшего уровня? На определенном качественном уровне развития некоторая ранее новая технология становится необходимой и как бы безальтернативной, поскольку система «уже настроена на нее». Однако вопреки мифологии «технологического детерминизма» я считаю, что любые материальные, в смысле вещные, компоненты социокультурных систем являются знаками уже сложившихся смыслов: алфавит отражает определенный уровень обезличивания и де-антропоморфизации окружающего социального, природного мира (и мира духов); книгопечатание — это неотъемлемая часть развития мануфактуры и публичности, распространившейся на все воспроизводственные процессы культуры, что вело к анонимности культурных смыслов² и воплощению идеала руководства (как развитие логики «мануфактуры»), понимаемой уже как рациональная управляемость социальной жизни; электрические, как их назвал М.Маклюэн, технологии означали в перспективе возможность создания не управляемых сетей коммуникации и не рациональных наборов символов, форм в искусстве и даже систем знаний.

Современный этап развития социальной организации и экономики многие исследователи характеризуют как становление информационного общества с такими структурными чертами, как генерирование знаний и обработка информации с помощью информационных технологий, опирающихся на микроэлектронику. Распространение той или иной «техники» превращает ее в часть как бы пред-заданного человеку внешнего мира, воспринимаемого естественным. Однако границы этой «как бы естественности» хорошо видны на примере анализа невербальной коммуникации М. Моссом в его «Техниках тела». Приглядевшись к культурным вариациям вроде бы спонтанных и природных реакций и поведенческих форм, мы обнаруживаем сначала их культурную вариативность, а затем и конкретные социальные модели, порождающие именно такие формы общения, взаимодействия – и стоящий за ними тип идентичности, который таким образом конструируется.

Типология коммуникативных систем, следовательно, должна иметь основанием не различия в средствах коммуникации. Важно, какая идентичность данной коммуникативной системой воспроизводится или какими «структурными соединениями» человек включен в коммуникацию и с чем он при этом себя идентифицирует (даже не всегда говоря «Я – это ...», как предлагают современные тесты, он может описывать себя и «в третьем лице», и совсем отстраненно как носителя определенной социальной функции)³. С учетом обозначенных выше двух аспектов коммуникативного процесса будем рассматривать два параметра: тип организации субъекта коммуникации (на какой уровень взаимодействий распространяются транслируемые социальные нормы) и характер создаваемой коммуникативной целостности (т.е. то, что является конечным предметом символизации).

В первом аспекте можно говорить о коммуникации индивидов, групп и сообществ и, наконец, публичной и массовой коммуникации.

Во втором аспекте, казалось бы, можно аналогично выделить такие варианты создаваемых целостностей, как коммуникация личностей (конструирование и воспроизводство личностной идентичности), коммуникация коллективов (коллективная идентичность) и коммуникация институализированных статусов и ролей (формальная идентичность).

Однако эти две типологии, хотя и представляются в равной степени логичными, не синхронны с исторической точкой зрения. Учитывая историческую, а не формально-социологическую логику, поставим на первое место коммуникацию коллективную как примордиальных «мы», противопоставленных безличным «они/оно». В последней категоризации стирается грань между «людьми с точки зрения внешнего наблюдателя» — носителями враждебного духовного начала, собственно, они часто и не называются людьми, в отличие от «нас», и миром духов («сверхъестественных» также только с точки зрения внешнего наблюдателя). В аспекте порождаемых этой идентичностью форм социальности можно выделять коммуникацию индивидов как носителей коллективных идентичностей, коммуникацию сообществ как «мы» против «них» (так сказать, «чистый тип»), коммуникацию социологически определяемых групп (обществ), идентичность которых уже конструируема, а не примордиальна.

Следующим историческим этапом явилось развитие коммуникации формальных «оно» (идеальный носитель функции — от торговца и чиновника до государства или фирмы — беспол, безвозрастен, бесконфессионален, беспартиен и т.д.). Формальное «оно» противостоит «я» как индивидуальности, имеющей не только и не столько эти характеристики, связанные с коллективными принадлежностями, сколько воплощающей авторское конструирование стиля жизни, мировоззрения, индивидуальную версию культуры. Здесь мы также видим коммуникацию индивидов как носителей социальных статусов и ролей, коммуникацию (в том числе через легальное представительство и другие формализованные процедуры) групп и сообществ с институтами, а также коммуникацию институтов-производителей информации и численно больших аудиторий с использованием средств публичного и массового воздействия, информации, технических средств. Следовательно, можно констатировать, что общества, называемые современными, характеризуются именно такими идентичностями и коммуникативными процессами.

Однако налицо новый проект — коммуникация личностей как «Я», противостоящих, замыкая круг, вновь некоторым «мы», но уже не примордиальным, а конструируемым, воображаемым самими «Я» в поиске различения, можно использовать для их характеристики и модный термин «виртуальным».

Эта коммуникация уже сегодня принимает такие социальные формы, как коммуникация индивидов как личностей, коммуникация лидеров мнения групп внутри и между группами, коммуникация харизматических лидеров (коммуникативных лидеров), новаторов с последователями и большинством. Хотя вряд ли они полностью раскрывают социальный потенциал этой формы создания идентичности, и в дальнейшем будут выявлены более яркие и «чистые» образцы создаваемой на ее основе солидарности.

Возвращаясь к теме современных технологий и механизмов конструирования идентичностей, выделим несколько заслуживающих, на наш взгляд, внимания сюжетов.

В целом эти технологии, о чем бегло уже было сказано, характеризуются двумя особенностями (отражающими все те же два аспекта коммуникативных процессов). Во-первых, степень манипулятивного контроля, уже достигнутая на предыдущих этапах развития, делает не существенной границу между специализированными (профессиональными) и повседневными коммуникациями. Они в равной мере сознательно конструируются на основе обучения определенной сумме навыков, отражаемых понятиями коммуникативной компетентности. Во-вторых, и в силу отмеченного выше, особо ценится эмоциональный, основанный на чувстве (и социальных чувствах), спонтанный, искренний модус коммуникации, проявляющийся «поверх» и «за» ее преднамеренной технологичностью и технической насыщенностью. Представляется, что предстоит выработать понятие о какой-то иной, не ведомой М.Веберу, рациональности, совершенно не рациональной с его точки зрения. Это понятие должно отобразить чувства, ощущения (лишь отчасти передаваемые терминами эмпатия, интуиция) участников коммуникативных процессов, в том числе и *чувство понимания* — понимания, возможно, не полного, дорефлексивного, не внятно артикулируемого, но рождающего убежденность в наличии коммуникации (общения, диалога) как таковой. Потребность в таком новом понятии обусловлена поиском ответов на ряд почти риторических вопросов. Является ли рефлексивное понимание всегда необходимым как более высокая степень понимания? Может быть, как общество, верное культуре (как живому творчеству и наследованию), а не

формальной рациональности и техничности цивилизации, мы напрасно мучаемся, пытаюсь вместо общности, основанной на неосознанных, эмоциональных, личных, хотя и ранжированных отношениях, создать безликое (и, может быть, бездуховное), зато на основе научных знаний хорошо манипулируемое общество сознательных, рациональных, прагматичных граждан? Насколько бесспорна традиция западной культуры, противопоставляющая разум и чувства, причем отдающая безусловное преимущество разумным, рациональным началам культуры? И действительно ли так рационален человек западной, современной культуры? Он точно отдает себе отчет в целях, к которым стремится, он может привести аргументы и объяснить значимость ценностей, которые разделяет, он выбирает наилучшие средства достижения целей, позволяющие добиться максимального результата с наименьшими затратами? Или ему кажется и верится, что он таков? Или на самом деле, чем меньше он задумывается и руководствуется разнообразными теориями, тем большего он добивается?

Процедуры близких отношений, основанных именно на чувствах (дружбы, любви), подражания, внушения, имитации, игры, экспрессивного самовыражения достаточно распространены и в современных культурах, если наши предубеждения (в лучшем, Гадамеровском смысле) и наши исследовательские инструменты позволяют их различить⁴.

Сказанное позволяет предложить типологию сегодняшних технологий коммуникации с точки зрения создаваемых типов идентичностей:

- средства создания неродственных не институционализированных групп. Традиционно социальная (культурная) антропология описывала преимущественно родственные группы. Неродственные группы рассматривались социологией как существующие в рамках тех или иных социальных институтов. Сегодня же мы фиксируем коммуникации, конструирующие и позволяющие достаточно устойчиво существовать большому набору неродственных и не институализированных сообществ – профессиональных, соседских, связанных людьми частными интересами или фактами общего опыта, т.е. коммуникативными практиками;

- средства создания коллективов. Именно сегодня речь зашла о трудовых коллективах как носителях специфической организационной культуры, иерархии обычно-правовых и легальных норм, истории, мифа, языка и т.д.;
- средства создания социальных сетей. Сетевые сообщества представляются порождением интерактивных информационных технологий. Действительно, они тесно связаны с этой технической новацией, однако, на наш взгляд, не исчерпываются ею. Сообщество распространителей «там-» и самиздата является примером сети, не использовавшей (за невозможностью) не только интернет и мобильные технологии, но и копировальную технику, однако его функционирование ничем по сути не отличается от других видов социальных сетей;
- средства создания личной идентичности, включая само-конструирование, само-презентацию. Причем в отличие от создания имиджей массовой коммуникации большое значение здесь придается культивированию и демонстрации чувств, внутренних переживаний, индивидуальности.

Итак, мы попытались представить коммуникацию как социокультурные практики, основным содержанием которых является создание (конструирование и воспроизводство) идентичностей человека. Множественность идентичностей как не просто принадлежностей, а разно-направленности само-созидания человека является главной чертой современных коммуникаций, что и обуславливает распространение в обществах тех техник и технологий, которые могут выступать средством такого рода коммуникаций.

Примечания

- ¹ Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М., 2001. С. 8.
- ² Думается, именно в этой культуре, а не в устной традиции, обязательно ссылающейся на авторитет — предков, духов, Богов — как источник текстов культуры следует говорить об анонимности. Это не только характе-

ристика человека как части массовой аудитории (в классической формулировке Г.Блумера и других исследователей), но и черта любого квазиавтора в массовой культурной и информационной индустрии. Имя как «бренд» делает стоящего за ним человека на самом деле анонимом, полностью скрытым за демонстрируемым образом. Отечественная практика, зачастую доводящая идеи современной культуры до абсурда и тем самым их разоблачающая, подарила нам в этом смысле отличный пример «Миража» — поп-группы с постоянно меняющимся и анонимным составом, полностью оправдывающей свое символическое название.

- 3 Многие при этом в современной культуре, характеризующейся множественной идентичностью, конечно, зависит от способа постановки вопроса исследователем. При «мягком» вопрошании наиболее симптоматичной является именно конструкция ответа, а даже не его содержание.
- 4 Как социальную (культурную) антропологию долго критиковали за то, что она отражает преимущественно мужской взгляд на культуру, поскольку исследователи были чаще мужчинами и общаться в той или иной культуре могли в основном с мужчинами и на «мужской половине» (дома, стойбища и т.п.), так и с точки зрения описания социальных чувств многие исследования страдают однобокостью в силу того, что рефлексирующему и искусно пользующемуся языком исследователю проще общаться с кем-то тоже образованным, умело рассуждающим. Один автор так об этом и пишет: «Попадание в выборку значительного числа информантов с высшим образованием связано с их способностью к лучшей артикуляции собственного опыта» (*Гурова О.* Нижнее белье в советской культуре: особенности приватной вещи // Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. Т. VII. № 2. С. 101). При этом автор не обсуждает вопрос о том, насколько адекватны ответы этих информантов, как их знания, само-категоризация и осмысление практик в привычных теоретических схемах долженствования влияют на рассуждения по тому или иному вопросу.

Метафора и аналогия: междисциплинарный подход

Метафора, как это известно, представляет собой образное сравнение. В БСЭ, например, дается одно из значений: «метафора (от греч. *metaphorá* – перенесение) – *троп* (от греч. *tropos* – поворот, оборот речи), употребление слова или выражения в переносном, образном смысле». Новейший философский словарь трактует метафору следующим образом: перенесение свойств одного предмета (явления или грани бытия) на другой по принципу их сходства в каком-либо отношении или по контрасту. Разнообразные определения метафоры, указывая на это основное для нее свойство переноса, мало проливают свет на то, что, зачем и как переносится. С того времени, как метафора была «обнаружена» и названа Аристотелем, она представляет собой некую загадку. Что она такое и зачем существует? Является ли просто «языковой игрой»¹, или инструментом познания²? *Зачем* слова, используемые в метафоре, «удваивают» свои значения³? Чему доверять – буквальным или «метафорическим» значениям слов⁴, существуют ли эти метафорические значения, или есть только буквальные? Может ли быть правдой, что «цель» метафоры – достижение эффекта эмоционального напряжения, а «отнюдь не выражение и формирование содержания»? Или, напротив, «сами процессы мышления человека» в значительной степени метафоричны», как писал Лакофф в знаменитой статье «Метафоры, которыми мы живем»⁵?

Метафора (как это и было еще, надо полагать, с доаристотелевских времен) прочно входит не только в контекст поэтической, художественной речи, но и в научную литературу, и в наше повседневное общение. Так кто же она такая на самом деле — труженица на «ниве познания», обвиняемая «завистниками» — другими стратегиями мышления — в легкомыслии и кокетстве, или «всего лишь» риторический прием?

На наш взгляд, нельзя до конца разобраться в явлении, не обратившись к механизму его возникновения. Механизм же лежит не на уровне самого феномена, он лежит в основе этого феномена.

В этой статье мы хотим проанализировать метафору и аналогию как феномены работы сознания, как результат мыслительных операций. Посмотреть на этот вопрос со стороны его процессуальности — что же там происходит, в сознании? Обнаружить те «кирпичики», которые используются мышлением при синтезе метафоры и аналогии — с чем и как оно работает? Что именно происходит в сознании при синтезе метафоры и дальнейшей работе с ней, и каким образом мы получаем прирост информации, если получаем его, конечно? — так звучит наш вопрос. Нам кажется, что даже предположительные ответы на эти вопросы могут прояснить наше понимание метафоры и аналогии как инструментов (или не-инструментов) познания.

Мы попытаемся отвлечься от рассматривания метафоры как прежде всего языкового явления и подойдем к вопросу со стороны тех процессов в мышлении, которые порождают и предлагают нам такие решения. Тогда мы сможем прояснить и проблему возможной избыточности или, напротив, необходимости такого рода конструкций, и понять их возможный познавательный потенциал.

Так же как в области исследования биологии живого есть «фенотипический» и «генотипический» уровни — то есть уровень проявленного признака и уровень, на котором кодируется признак, а между ними — процессы, которые «разворачивают» код в признак, — также мы можем отнести к проблеме сознания и мозга. Наша гипотеза состоит в том, что информация об относительно сложных объектах каким-то образом подразделена на блоки: каждый образ, как цепь, состоит из отдельных,

но связанных, звеньев⁶. Задача статьи состоит в том, чтобы обратиться к имеющимся в разных дисциплинарных областях исследованиям для проверки этих предположений.

Сознание и информация – нейрофизиологический подход

В работах А.М.Иваницкого⁷ и соавторов⁸ описан механизм, при котором, по всей вероятности, происходит на нейрофизиологическом уровне сопоставление полученной извне информации с имеющимися в памяти. Зафиксирована волна возбуждения, которая «обегает» мозг при поступлении в него новой информации. Этот процесс интерпретируется как сопоставление вновь полученных сведений (в том числе «образов», например, зрительных) с уже имеющейся в опыте и хранящейся в памяти информацией.

По предположению автора статьи, сделанном в развитие этих представлений, при этом процессе происходит поиск конгруэнтных (подобных) информационных блоков, то есть различных элементов, свойств явлений, «записанных» в памяти и уже на этой основе – дальнейшее сравнение вновь полученной информации с информацией, уже репрезентированной в сознании. По принципу – если свойство А1, принадлежащее образу А, подобно свойству В1 из «целостного» блока В, – может быть, А2 также подобно В2? – и т.д.

Стоит обратиться к понятию тезаурус, используемому Д.С.Чернавским⁹ при развитии теории информации и, в частности, ее применении к проблемам мышления. Тезаурус – «информация, содержащаяся в системе на данном уровне, необходимая для рецепции (или генерации) информации на следующем уровне». Тезаурус это, по существу, некоторое множество, из которого делается выбор в процессе генерации информации на следующем уровне. Это может быть выбор между различными состояниями системы в момент прохождения ею неустойчивого состояния. Содержание множества может быть различным – это может быть множество слов, из которого в процессе речевого акта выбирается нужный вариант и т.д.

Тезаурус позволяет нам представить себе образ как множество свойств. Представим «образ объекта», состоящий из набора (множества) свойств в виде множества М, включающего в себя элементы [M1, M2, M3 ... и т.д.], M[M1, M2, M3]. Возьмем и другое множество, назовем его N: N[N1, N2, N3и т.д.].

В процессе сравнения объектов (или объекта и сохраненных в памяти образов) должен, по всей видимости, происходить перебор и сравнение отдельных элементов этих множеств. Если между явлениями (объектами, образами) есть какое-либо подобие, обнаружится, что, скажем, M1 подобно N1, а M2 подобно N2. То есть эти свойства (ряд свойств) присущи обоим явлениям.

Используя эту модель происходящих в сознании процессов, мы можем следующим образом увидеть разницу между метафорой и аналогией. Представим два образа и их свойства в виде картинки.

Образ М

M1	M2	M3
M4	M5	M6
M7
...

Образ N

N1	N2	N5
N4	N3	N6
N7
...

M и N – два различных сравниваемых объекта (образа, явления), а M1, M2..... и т.д. и N1, N2..... и т.д. соответственно их свойства. Обведенные рамочкой свойства M1, M2 и N1, N2 оказались подобными, например, M1 оказалось подобным N1, а M2 – подобным N2.

Сами свойства могут быть какими угодно характеристиками – это могут быть цвета (например, разные предметы одинакового цвета), геометрия, звук, нравственные характеристики двух разных людей и т.д.

Что же происходит в процессе метафорического уподобления и сравнения путем аналогии? Очевидно, что в случае **аналогии** имеет место утверждение: свойства [M1, M2] во множестве M подобны [N1, N2] во множестве N,

или: [M1, M2] = [N1, N2].

А в случае **метафоры** суждение носит другой характер: мы приравниваем не отдельные проанализированные свойства, а сами объекты.

M=N (!)

Надо отметить, что кроме прямого поиска подобий, очевидно, происходит также поиск *подобных отношений* между элементами этих блоков. То есть мы говорим: так же, как в M (образ явления, то есть множество, состоящее из подмножеств) M1 взаимодействует с M2 (M3 относится к M4), вот также в N (образ второго явления, т.е. другое множество, состоящее из подмножеств): «N3» относится к «N4». При этом сравниваем мы «что угодно»: здесь и грозное небо как море в шторм, купола как свечи, звуки музыки как ручей, голова как компьютер, а человек как радиоприемник.

В случае аналогии мы довольно точно указываем на те свойства и отношения, которые подлежат сравнению. «Купола светятся как свечи», «гроза бушевала, как шторм», «его голова работает как компьютер (так же быстро)». В случае же метафоры мы говорим (можем сказать) «костер веры» — называя веру костром, «небесный шторм» — называя грозу штормом. То есть как бы определяем одно через другое, называем одно другим — что, собственно, и ставило в тупик критиков метафоры. Метафора не указывает точно на то, что именно сравнивается в объектах, и не сужает тем самым область сравнения до уже обнаруженных и названных подобных свойств.

При этом происходит, по всей видимости, следующее: когда одно называется другим, то находится некая область сравнения и уподобления *свойств и отношений* между двумя объектами и соответствующими им множествами и подмножествами свойств. Но вопрос о дальнейшей работе с этими множествами «не закрывается» тем, что область подобия точно указана, «выводы» сделаны и пр. Установив схожесть (подобие) в одном «сег-

менте» материала, далее мы фиксируем это: сказав N (в каком-то смысле) = M, мы тем самым оставляем себе и, что еще более ценно, любому другому пространство и возможность продолжить работу по исследованию этих множеств и по поиску еще не обнаруженных соответствий, которые там могут быть.

Если продолжать развивать представление о том, что метафора устанавливает связи между разного рода явлениями как между множествами их свойств и внутренних отношений этих свойств, можно говорить о том, что в мозге возникают новые связи между хранящейся в нем информацией. Говоря биологическим языком, можно сказать, что возникают связи между теми или иными «хранилищами», «депо» этой информации – возможно, между разными нейронными ансамблями, фокусами, паттернами электрической активности и пр. «Современные данные показывают, что кора высоко специализирована, и разные ее поля отвечают за различные когнитивные операции. Поэтому существенную роль в процессе мышления приобретают корковые связи. Ведущей идеей здесь является то, что возникновению связей способствует согласование ритмов работы нейронных ансамблей (А.А.Ухтомский, М.Н.Ливанов, В.С.Русинов)»¹⁰.

Рискнем предположить, что чем менее очевидна связь между двумя объектами, тем большую она имеет (может иметь) познавательную ценность. Разумеется, при некоторых ограничивающих условиях. С точки зрения работы самого мозга возникновение новых связей, по-видимому, может являться неким интегрирующим фактором и представлять, если так можно выразиться, некую нейробиологическую ценность, проявляющуюся в гармонизирующей, объединяющей и «надстраивающей» функции этого процесса.

Вопрос об ошибке в таксономии объектов – лингвистический подход

«Источник метафоры — сознательная ошибка в таксономии объектов. Метафора работает на категориальном сдвиге», — писала Н.Д.Арутюнова¹¹.

Безусловно, метафора, да и аналогия, сравнивают подчас совершенно разнородные вещи. Но если посмотреть на процесс их синтеза с позиций предложенного подхода, становится ясно, что «сознательность» этой ошибки вещь вторичная по отношению к самому процессу поиска конгруэнтных (или подобных) свойств объектов или, другими словами, информационных блоков.

Если поиск общих свойств при сравнении объектов носит универсальный характер, то «оценка» его результата происходит на *следующем* шаге. Найдя схожее, мы пытаемся оценить, является ли оно случайным совпадением, или говорит нам о чем-то большем. Это вопрос «фильтров», критической работы сознания. Возможно, именно от их отлаженности зависит то, насколько конкретное сознание близко к норме или патологии.

Но существует и другая сторона вопроса. Сложные системы, даже разноположенные, могут быть устроены принципиально схожим образом. В этом случае их сопоставление разумно, даже если они относятся к разным таксономическим единицам. Разумно по той причине, что процессы в них протекают подобно, и одна такая система может являться моделью другой. Возможно, принципы преобразования информации (а ведь сознание работает с информацией) в сложных системах вообще едины для самых разноположенных вещей?

Разница же между продуктивным движением мысли и заблуждением либо болезнью сознания будет заключаться в том, что в первом случае мы осознаем, что А, якобы приравненное к Б, является **моделью** Б (условность сопоставления), а во втором мы можем впасть в ошибку тождественности. Нам нужно понимать, что это отношения подобия, а не тождества, в каком-то смысле модельные отношения.

Для понимания же продуктивности метафоры нужно выделять «свежие» метафоры и сравнения. Они а) устанавливают ранее отсутствовавшие связи (и в «биологическом» и в смысловом аспектах) и б) оставляют «пространство» для дальнейшего сопоставления теперь уже сопряженных явлений. Понятие «напряженной» метафоры¹², то есть метафоры, осуществляющей перенос свойств между, на первый взгляд, очень далекими яв-

лениями охватывает, с нашей точки зрения, именно этот процесс. При этом, попадая в разные «сознания», т.е. в контекст индивидуально-неповторимого опыта со своим спектром ассоциаций, информации и связей; попадая в различный исторический контекст (например, «новое прочтение классики»), то есть в ситуации, по-разному обогащенные дополнительными связями каждой из сравниваемых систем и дополнительной информацией о каждой из них, метафора, а точнее, оперирующее ею мышление, получает новый импульс для дальнейшей работы по уподоблению и анализу сравниваемых объектов и их частей. Метафорическое сравнение обретает каждый раз новую жизнь и новые возможности актуализации. Далее, конечно, сознание должно произвести некоторую критическую работу по отбору продуктивных вариантов и отбрасыванию случайных, неплодотворных композиций. Именно здесь, возможно, происходит еще одно разграничение между работой «нормального» и «больного» или не до конца адекватного мышления.

Но в общем самые разные, на первый взгляд, вещи, вернее, наши представления о них, попадая в «лабораторию» напряженной метафоры, начинают обогащать друг друга. В науке это тоже продуктивный момент, — мы назвали белок, например, машиной, и смысл в этом, как ни удивительно, есть.

* * *

Итак, при *сравнении* двух образов происходит обнаружение их общего свойства (или свойств). Можно на этом остановиться, как это происходит в случае аналогии. Метафора же берет два объекта как комплекс свойств и комплекс взаимодействия этих свойств и, обнаружив общее, «продолжает исследование» (оставляет нам эту возможность). В этом смысл того, что один объект называется именем другого объекта. Это предположительное «равенство» дает посыл к дальнейшему сравнению свойств сложных объектов с целью поиска еще не обнаруженного общего, а скорее не общего как такового, а сходных систем отношений (внутренних отношений свойств самого объекта и его отношений со всем внешним).

Потому что мы не можем проанализировать объект во всей его внутренней сложности и во всей сложности его внешних связей. Но мы можем оставить пространство для дальнейшего сравнения.

И в этом смысле в «лице» метафоры мы имеем удивительный инструмент. Попадая в разные контексты — как внешние, исторические, так и в контексты различных индивидуальных сознаний (содержащих разный опыт), метафорическое сравнение обретает каждый раз новую жизнь и новые возможности актуализации, а в этом заложен потенциал новых сопоставлений и информационных синтезов.

Примечания

- ¹ *Суровцев В.А., Сыров В.Н.* Языковая игра и роль метафоры в научном познании. <http://www.philosophy.ru/library/surovtsev/syrov.html>.
- ² *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем // Теория метафоры. М., 1990.
- ³ БСЭ, статья «Метафора», <http://slovari.yandex.ru>.
- ⁴ *Дэвидсон, Д.* Что означают метафоры // Теория метафоры. М., 1990.
- ⁵ *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем.
- ⁶ *Казимирова Е.Д.* «Метафорическое мышление: информационно-биологический подход» // Тез. I-го междунар. междисциплинар. конгр. «Достижения нейронауки для современной медицины и психологии» (Судак, Крым, Украина). М., 2005. С. 83–85. См. также: концепция Джона Харта о делении информации на блоки при хранении ее в ЦНС и синхронизации электрических импульсов при процессе припоминания. <http://nature.web.ru>.
- ⁷ *Иваницкий А.М.* Физиологические основы сознания и проблема искусственного интеллекта // Искусственный интеллект. Междисциплинарный подход. М., 2006. С. 92.
- ⁸ *Иваницкий А.М., Подклетова И.М., Таратынова Г.М.* Исследование динамики внутрикоркового взаимодействия в процессе мыслительной деятельности // Высшая нервная деятельность. 1990. Т. 40, № 2. С. 230–237.
- ⁹ *Чернавский Д.С.* Синергетика и информация. Динамическая теория информации. М., 2004. С. 21, 180–181.
- ¹⁰ <http://nature.web.ru>.
- ¹¹ *Арутюнова Н.Д.* Метафора и дискурс // Теория метафоры. М., 1990.
- ¹² *Филл А.* Принцип напряженности: Лингвистический подход к универсальному феномену // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 6. Языкознание. 2006. № 3. С. 26–27.

Игорь Андреев

Философские аспекты проблемы здоровья человека

Бурный и во многом противоречивый переход человечества к информационной цивилизации и экономике знаний резко обострил весь спектр проблем, связанных со здоровьем человека и демографическими тенденциями в обществе. Революционные открытия в биологии и медицине, прорыв в компьютерном программировании, в расшифровке генома и в нанотехнологиях плавно, будто по поверхности листа Мёбиуса, перетекают в компетенцию философии, ибо требуют специального мировоззренческого осмысления под углом зрения места человека в мире (природе и социуме) и мира в человеке. Без философско-мировоззренческого анализа трудно определить не только перспективные точки роста биомедицинских инноваций, но также причины и препятствия, из-за которых тормозятся либо принимают уродливые формы попытки их эффективного внедрения в нашу жизнь.

Биосфера и ноосфера как параметры человека

На фоне планетарной смены общечеловеческих этапов цивилизационного развития поистине глобальный характер принимает сегодня проблема здоровья человека как биологического и психологического фундамента его жизни. Суть этой парадигмы: *человек и его здоровье*. Почему в моём представлении

эти понятия разъединены и их соединяет союз «и»? Почему не сказать просто «здоровье человека»? Потому что в философском плане каждый человек представляет собой противоречивое, динамичное, системное единство двух эволюционно противоположных сущностей («пластов»): *биологического* (со всеми входящими в него природными компонентами) и *социального* (в конкретном пространственно-временном и властно-собственническом континууме). Я, к слову, не только гражданин Российской Федерации, но и представитель биологической популяции *Homo Sapiens*. Моя духовность и мой организм «живут» по разным объективным законам. И не следует стыдливо отворачиваться от того непреложного факта, что некоторые из моих физиологических функций и отпращиваний мало отличаются от кенгуру и всего ряда млекопитающих животных форм. И в то же самое время я остаюсь субъектом, наделённым виртуальным самосознанием, рефлексией — способностью «видеть» себя со стороны, волей как психологическим свойством руководить своим поведением в природной и социальной среде. Благодаря этому набору чисто социальных качеств я могу в какой-то степени регулировать и корректировать биологические процессы своего организма, ни в коей мере не исключая заложенной эволюцией моей громадной зависимости от них.

Такой подход даёт по-своему новый разворот «вечной» проблемы человека, позволяет задать новую парадигму методологических размышлений над ней и выстроить многогранную синтагму разработки вездесущего «человеческого фактора» истории на стыке самых различных наук и направлений эпохи информационно-компьютерных технологий познания и деятельности.

Ещё каких-то 30–40 лет назад предметом социальной философии безоговорочно считалось изучение места человека в природе и обществе. В тени оставалось исследование специфического «присутствия» природы и общества в самом человеке: в его теле и генах, мозге и психике, ставшего ключевой биологической и мировоззренческой предпосылкой философской антропологии. Глобализация неизбежно выпячивает свой противоположный полюс — тенденцию индивидуализации человека. Великая идея В.И.Вернадского о диалектической взаимосвязи биосферы и ноосферы как бы «переселилась» на уровень

отдельного индивида и его организма. На наших глазах исковерканная неразумным хозяйствованием и войнами *биосфера* в буквальном смысле слова разбушевдалась, подобно неукротимому и неистощимому в каверзах Фантомасу — антигерою известного французского фильма. Однако необходимая для спасения ситуации и выживания человечества *ноосфера* никак не может сложиться в целостную и эффективную планетарную систему научного интеллекта, гуманистической морали и экономики знаний, что ведёт процесс развития цивилизации в опасный тупик.

Такой же разлад биологического и социального происходит в каждом из нас. Новые стрессы и катаклизмы, вызовы и угрозы нашему здоровью и самой жизни сыплются, как из рога изобилия. Однако согласованной реакции на них пока что не видно. Люди растеряны, напуганы либо фатально безразличны и топят подспудный страх перед будущим в одурманивающих развлечениях или уходе в коварный мир виртуальных иллюзий. Многие не рады самой такой жизни, но приемлемого выхода не видят. Предостережения продвинутых интеллектуалов Римского Клуба, шириющееся движение «зелёных», демонстрации антиглобалистов, призывы здравомыслящих политиков и писателей к тотальному изменению образа жизни и мыслей людей не находят пока адекватного отклика в массах. Ведь, чтобы противостоять натиску опасных компонентов моей «биосферы», я сам должен выстроить в своём сознании сугубо индивидуальную «ноосферу» интеллектуально осмысленного отношения к собственному здоровью, которую иногда сводят к понятию здорового образа жизни, не всегда понимая, что же он конкретно из себя представляет¹.

Философа вызывали?

Философия, по мнению авторитетных эскулапов, зародилась на той же проблемной почве, что и медицина. «В древней формуле Гиппократата: в живом теле всё связано со всем, — тонко замечает замечательный отечественный клиницист В.Х.Василенко, — заложены основы медицинского мышле-

ния»². Диагностика — она же и диалектика соревнования знаний и интуиции врача с «хитростью» и темпами развития патологии, причиняющей человеку страдания. Уже в кодексе Хаммурапи упоминаются государственные школы целителей, задачей которых было не только лечение заболевших, но и предотвращение заболеваний здоровых людей. В древности недаром говорили, что врач-философ равен Богу, а в одном из египетских папирусов записано: «Существует нечто, перед чем отступают и безразличие созвездий, и вечный шёпот волн, — деяния человека, отнимающего у смерти её добычу». Кстати, Эсхил в трагедии, посвящённой Прометею, видел его главный подвиг не в похищении огня, а в том, что он научил людей оказывать друг другу лечебную помощь, не полагаясь пассивно на милость богов. Авиценна справедливо считал, что врач должен изучать не только причины болезней, но и причины здоровья.

Академик И.В. Давыдовский удачно дал мировоззренческую оценку целесообразности взаимодействия философии и медицины, особенно на стыках научных парадигм и в обстановке фундаментальных научных открытий: «Возникает дилемма — или звать философа на помощь, или самим медикам философски осмыслить накопленный материал». Но в обоих случаях есть свои подводные камни. И Давыдовский прекрасно видел это: «Философская разработка медицинских (правильнее, медико-биологических) проблем возможна только тогда, когда сами медики возьмутся за это. Не следует философов делать арбитрами в теоретической медицине. Не следует также полагать, что медицинские проблемы можно механически нанизать на те или иные философские категории (практика показала искусственность и непродуктивность такого метода). Нужно глубже, в биологическом аспекте осмыслить медицинские проблемы»³.

Биология ещё ближе к философии, чем медицина. «В биологическом познании имеются такие стороны, которые требуют специального исследования, выходящего за рамки биологического и относящиеся к компетенции философии ... Философия имеет дело с «реальностью», созданной наукой, т.е. в случае познания закономерностей живых систем — с «биологической реальностью», которая изменяется по мере развития науки о жизни. Само собой разумеется, что в основе «биологи-

ческой реальности» лежит объективная реальность живой природы, существующей вне и независимо от познания. Однако философия непосредственно принимает лишь ту исторически изменяющуюся картину жизни, которая даётся биологией. Свою роль философия может выполнить, включаясь в единый поток познания, вскрывая всеобщее в специфическом. В этом состоит мировоззренческая задача философии, её функция обобщения. Она осуществляется в форме теоретической интерпретации конкретного, специфического знания с включением его в общую систему мировоззрения», — писал академик И.Т.Фролов в предисловии к своей книге «Философия и современная биология»⁴.

Иными словами, виртуальные образы объективного мира, создаваемые под своим углом зрения различными науками, именно благодаря философской интерпретации могут давать относительно целостную и адекватную субъективную картину исследуемой реальности. Высказана идея смены парадигмальной методологии исследования в духе «научных революций» Т.Куна, методологически более продуктивной, особенно в плане междисциплинарного дискурса, синтагмической концепцией познания. Синтагма — греческое слово (в наиболее удачном переводе: «вместе построенное») изначально использовалось для обозначения синтеза разнообразных знаний, направлений и подходов к комплексному решению актуальной задачи. Имеется в виду гносеологический эффект концентрации внимания ученых не на самих вовлеченных в процесс исследования конкретных науках, а лишь на их наиболее значимых для данной темы достижениях. «Синтагма..., — полагает признанный специалист по проблемам науковедения А.И.Ракитов, — не какой-то уникальный образец деятельности или базисная теория, а специфическая, часто нестандартная, задачно ориентированная, многокомпонентная система знаний, создаваемая ... для решения насущных проблем. Ни одна парадигма, единая для всего периода развития науки, в подобных случаях просто не смогла бы работать»⁵.

В свете современных философских дискурсов гносеологическая дилемма И.В.Давыдовского «философы или медики?» обретает новое звучание: *не вместо, а вместе*. Отсюда вытекает

необходимость разработки отвечающей реалиям информационной эпохи концепции взаимодействия диагностики заболевания и системного мониторинга его лечения как специфических процессов оптимального сочетания оперативно полученных и объективных лабораторно-аппаратных данных со знаниями и профессиональной интуицией врача. Нельзя затягивать начало лечения, но и нельзя чересчур спешить с его назначением, ибо диагностика — не единовременный акт, а целенаправленно выстроенная система действий, плавно переходящая в мониторинг как контроль эффективности и предпосылку своевременной корректировки сделанных лечащим врачом назначений. Эту реальную дилемму времени и истины, когда врач вынужден состязаться в скорости принятия решений и эффективности своих действия с течением патологического процесса, призвана облегчить диагностическая аппаратура.

Академик Д.С.Саркисов назвал медицину сестрой философии. Обе сочетают в себе черты науки и искусства, объективный анализ ситуации (врач-диагност элиминирует себя в процессе познания, не давая воли своим вкусам и эмоциям) и субъективное («пропускаемое» через себя, через своё видение мира и места человека в нём) истолкование складывающегося «образа» болезни и личности больного. В этом смысле говорят о сплаве медицинской науки и врачебного искусства, выступающем вовне как интуиция, снижающая за счёт напряжённой работы интеллекта порог чувственного восприятия симптомов, синдромов и психологического статуса пациента. Это расширяет возможность «поймать» смысл поразившей пациента патологии как «впрессованной» («вклеенной») в контекст целостного и системного по своей сути организма, не сдавая при этом позиций анализа симптомов и синдромов их синтезу. Это сближает компетентное врачевание с философией.

Человеческий фактор в диагностике и лечении

«Что такое болезнь, как не стеснённая в своей свободе жизнь?», — писал в статье «Дебаты о свободе печати» в апреле 1842 года молодой Карл Маркс⁶. Она откусывает из времени

нашего земного бытия не только время и силы, но и уверенность в завтрашнем дне, портит характер и отношения с окружающими. Это — антитеза здоровья, которое Аристотель справедливо считал основой жизненного счастья. «Здоровью противостоит болезнь», любил он повторять. Но чтобы избавиться от этой напасти или хотя бы максимально облегчить себе жизнь, требуется определить адекватный путь исцеления, индивидуальный для каждого человека. Для этого необходимо предварительное тщательное и терпеливое (за исключением критических ситуаций) изучение клинической картины заболевания и сопоставление её с данными современной медицинской науки, чтобы установить диагноз, определить прогноз и наметить стратегию лечения. Главная методологическая трудность заключается в том, что определение места, где гнездится болезнь, и степени развития развившейся патологии, не должны заслонять в сознании врача-клинициста рассмотрение организма больного как целостной системы. Опасно «отрывать» болезнь от её «хозяина» — конкретного человека с его сугобо специфической и во многом неповторимой физиологической и психологической «биографией».

Диагностика — общечеловеческая деятельность, универсальная форма адаптации людей в окружающем мире. Клиническое диагностирование, в отличие, скажем, от диагностических тестов в автомастерской, отличается тем, что касается непосредственно качества жизни, а подчас самой жизни человека, обладающего (за пределами катастрофных ситуаций) не только болезнями, но также сознанием, волей, жадой жизни, определённым биологическим ресурсом самовосстановления. Врач-интернист, то есть специалист по внутренним болезням, опираясь на развитый потенциал собственных органов чувств, по сотням незаметных непосвящённому признакам стремится «расшифровать» индивидуальный механизм взаимосвязи патологий (основных, сочетанных, фоновых, осложнений), создающих угрозу не только качеству жизни, но и самой жизни страдающего человека.

Диагностика — не акт, а мыслительный процесс, диалог врача с организмом пациента и им самим. Отправной точкой является предварительное представление и о болезни, и о самом больном, который является не безмолвным объектом, а судь-

ектом процесса исцеления. Причём изначальная гипотеза диагноза формулируется клиницистом, опирающимся не только на данные науки своего времени, но и на эмпирический опыт предшественников, начиная со знахарей эпохи палеолита. Именно он задаёт направление выстраиванию диагноза и клинического прогноза, определяет спектр необходимых лабораторно-инструментальных и иных тестовых исследований. Затем систематическое наблюдение за ходом лечения, анализ успехов и сбоев перерастают в мониторинг и уточнение прогноза, коррекцию средств и методов целительства, исходя из осмысления обратной связи с организмом, его откликов и реакций на предпринятые меры.

Но над приборами, пробирками и тестами всегда возвышается фигура врача-клинициста. При самых совершенных приборах, тестах и новейших иных средствах диагностики врач-клиницист принципиально незаменим. Иное грозит поставить его в положение диспетчера на конвейере анализов и назначений. Именно этим нередко грешит буквально нашпигованная новейшей аппаратурой протокольная медицина Запада, охваченная магией приборов и тем самым задвигающая человека на второй план. Кто, кроме врача-клинициста, призван сориентироваться в бурлящем море множющихся материальных и виртуальных инструментов исследования различных фракталов человеческого организма, тем более, что вездесущая реклама упорно инициирует такого рода прибороманию, паразитируя на бедах людских.

Вместе с тем, оказавшись в царстве аппаратов, за которыми зачастую не видно оператора, пациент ощущает щемящую тоску, полную беспомощность и безотчетный страх, чувствует себя одушевлённым предметом непонятных измерений, в безвредности и необходимости которых в эпоху рыночной медицины он вправе серьёзно усомниться. В другом варианте молчаливые люди в белых халатах включают какие-то кнопки, тумблеры. Среди потрескивания электроники, мигающих диодов, экранов мониторов, выползающих из чрева очередного аппарата лент с непонятными простому смертному иероглифами зашифрованной в них информации трудно не растеряться, почувствовать себя бессильной щепкой в океане тревожного ожидания возможных неприятных известий.

В любом случае демиург здоровья — не скальпель и не таблетка, а человек, врач, осмысливающий ситуацию, наблюдающий, диагностирующий, назначающий и операции, и препараты, и необходимые на его взгляд лабораторно-инструментальные исследования. Впрочем, магия электроники и возврата к шаманским приёмам чудодейственного исцеления порою заклёстывает многих соотечественников. Но ведь приборы могут давать технологические сбои, информационные шумы, быть не достаточно адекватными по отношению к тому, чего от них ожидают. Плюс — ошибки измерения и профессиональные качества оператора-диагноста. Ничто человеческое не может быть безоговорочно и бесконтрольно отдано на откуп даже самым совершеннейшим аппаратам.

К сожалению, и на рубеже тысячелетий среди людей, страдавших так называемыми функциональными болезнями, расхождения основного клинического и патолого-анатомического диагнозов достигало 50—80 процентов. «Вот как на практике выглядит, казалось бы, чисто теоретическая, далёкая от жизни философская проблема соотношения структуры и функции», — комментировал приведённые цифры академик Д.С.Саркисов. Нередко к диагностическим (значит, и к клиническим) ошибкам ведёт смешение проявления признаков патологии (симптомов и синдромов) с их сущностью и причиной заболевания, его нозологией. Так теоретическая недооценка единства и целостности сосудистой системы организма — головного мозга, сердца и нижних конечностей — нередко заслоняет то обстоятельство, что атеросклероз включает в себя три проявления и осложнения одной и той же органной болезни. И потому несёт в себе практическую опасность осложнений в других отделах сосудистой системы при операциях по поводу ишемической болезни либо мозга, либо сердца, либо варикоза⁷.

Философское осмысление проблемы здоровья человека может способствовать ускоренному переходу от медицины болезней к медицине здоровья, то есть к переносу центра внимания от лечения далеко зашедших патологий к их обнаружению на ранних подступах и своевременной профилактике. Кстати, мысль о том, что диагностика болезней должна начинаться не у постели больного, а в клинике здорового человека, была вы-

сказана ещё в 1941 году И.В.Давыдовским⁸. Великий патологоанатом имел в виду нередко длительный бессимптомный (доклинический) период развития болезни, когда функциональные изменения органов и тканей компенсировались организмом, а потому не вызывали изменений самочувствия человека, продолжавшего считать себя практически здоровым.

По давней привычке мы источник всех наших бед обычно ищем главным образом в сфере общественных отношений и рассматриваем массовые болезни преимущественно как социальное зло, совершенно упуская из виду, что в фундаментальном смысле люди — существа биологические, эволюционно вышедшие из животного мира. Скажем, наше диалектически противоречивое противостояние и неизбежное сосуществование с таким двуликим Янусом Природы, как микромир бактерий, носит характер борьбы видов, а не только досадных (часто по незнанию) просчётов в социальной и личной гигиене, которые мы никак не можем преодолеть⁹.

Таким образом, междисциплинарное и надпредметное, комплексное, целостное видение проблемы здоровья человека в свете противоречивых реалий современного мира — необходимое условие её адекватного, гуманистического решения.

Примечания

- ¹ *Андреев И.Л.* Человек и его здоровье // Экология и жизнь. 2006. № 5.
- ² *Василенко В.Х.* Введение в клинику внутренних болезней. М., 1985. С. 24 и др.
- ³ *Саркисов Д.С.* Философия в системе медицинского образования // Клиническая медицина. 1999. № 1. С. 19.
- ⁴ *Фролов И.Т.* Философия и современная биология. М., 1973.
- ⁵ *Ракитов А.И.* Наука и науковедение XXI века // Вестн. РАН. 2003. № 2. С. 133.
- ⁶ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 64.
- ⁷ *Саркисов Д.С.* Философия в системе медицинского образования // Клиническая медицина. 1999. № 1.
- ⁸ *Давыдовский И.В.* Приспособительные процессы в патологии // Вестн. АМН СССР. 1962. № 4. С. 35.
- ⁹ *Сергиев В.П.* Актовая речь «Болезни человека как отражение межвидовой борьбы». М., 2003.

Здоровье человека: измерение и изменения в эпоху новых технологий

К числу самых острых проблем, стоящих сегодня перед страной, относится, безусловно, проблема общественного здоровья. Уровень общей заболеваемости, по данным обращаемости населения в лечебно-профилактические учреждения, увеличился за последние пятнадцать лет более чем на 30%. В этом контексте особую важность представляют исследования здоровья, поиск его критериев, анализ факторов риска, разработка профилактических программ. Разрабатываются и анализируются показатели как общественного, так и индивидуального здоровья. Как правило – это анализ заболеваемости. Отмечается увеличение заболеваемости в онкологической сфере, болезней систем кровообращения, эндокринной системы, крови и кровеносных органов, гипертонии, язвы желудка и двенадцатиперстной кишки, нарушений питания и иммунитета и т.п. Особое внимание исследователи уделяют распространению социально обусловленных болезней: разных форм туберкулеза, инфекций, передающимся половым путем, ВИЧ-инфекций, наркомании, алкоголизма, психических расстройств и т.п. Следует отметить, что до сих пор большинство количественных оценок индивидуального и общественного здоровья и болезни в нашей стране строятся на анализе заболеваемости, смертности, измерении потерь трудоспособности, обращаемости в лечебные учреждения и т.п. В мировой же практике применяются различные единицы, которые используются именно как кри-

терии здоровья населения¹. Такие единицы получают разные именованья — «год здоровой жизни» (YONL — years of healthy life), просто «здоровый год» (well-year). Особенно широко используются «пересчитанный по качеству год жизни» (QALY — quality-adjusted life year) — единица, которая была разработана раньше других, еще в 70-е гг., и «пересчитанный по инвалидности год жизни» (DALY — disability-adjusted life year) — эта единица была использована в докладе Всемирного банка.

Анализ зарубежных подходов к изучению факторов риска для здоровья позволил С.Б.Летуновской и Д.А.Шалаевой² выделить четыре группы факторов, которые присутствуют в большинстве анализируемых моделей. Это биологические факторы, факторы социального окружения, природные и, наконец, поведение или индивидуальный образ жизни. При анализе факторов риска для здоровья, характерных для нашей страны, приоритет отдается социально-экономическим условиям жизни населения³. В России около половины жителей находится за чертой бедности (ниже прожиточного минимума) или приближаются к ней. Хорошо известно, что бедность является причиной плохого здоровья. По данным ВОЗ, она коррелируется с низкой продолжительностью жизни, высокой младенческой смертностью, плохим репродуктивным здоровьем, высокой заболеваемостью инфекционными болезнями, особенно туберкулезом и ВИЧ-СПИД, потреблением психоактивных веществ, повышением уровня депрессии и самоубийств, а также ослабленным иммунитетом и повышенной восприимчивостью к неблагоприятным факторам среды. Социально-экономические факторы риска буквально пронизывают все сферы жизнедеятельности людей, от которых зависит их здоровье. Они влияют и на образ жизни, стереотипы поведения, связанного со здоровьем. Помимо социально-экономических на здоровье россиян действуют природно-биологические, социокультурные и социально-психологические факторы риска, которые часто взаимобуславливают друг друга. Таким образом, проблематика здоровья начинает систематически рассматриваться в связи с состоянием окружающей среды, социально-экономическим статусом, условиями труда и быта, образом жизни человека. Профилактические программы направлены, прежде всего, на

предотвращение сердечно-сосудистых заболеваний, эндокринных расстройств, рака, СПИДа, аддиктивного поведения, такого, как курение, потребление алкоголя и наркотиков. Наблюдается смещение центра профилактических усилий от конкретных расстройств к общему укреплению здоровья индивида⁴.

Таким образом, в современных исследованиях можно выделить биомедицинский, социальный и гуманитарный подходы к изучению здоровья. В рамках биомедицинского подхода здоровье определяется через отсутствие болезни (нарушений, неспособности) не только телесной, но и душевной. В исследованиях превалирует установка на диагностику и лечение заболеваний. Акцент делается на симптоматические проявления, которые отодвигают на второй план причины психосоматического, психического и социального характера, лежащие в основе болезни. В последнее время в этом подходе различаются понятия нарушение, болезнь и здоровье. Нарушение — это состояние организма, при котором дезорганизованы его структуры или функции. Болезнь — субъективное переживание такого нарушения. Здоровым индивид является до тех пор, пока у него не появились отклонения от нормы или пока он не испытывает беспокойства, боли, страха, связанного с болезнью. Критерием здоровья является оптимальное функционирование органов и систем. Человек представляется некоей конструкцией, функционирующей в рамках определенных параметров, и описывается рядом характеристик. Выход какой-либо подсистемы из заданных параметров означает нарушение, которое влечет за собой болезнь. Обеспечение здоровья в этом случае может достигаться применением различных медицинских технологий, в том числе и новых биомедицинских, которые позволяют не только вернуть систему в заданные параметры, но и усовершенствовать ее.

В рамках социальных подходов акцент делается на изучении общественного здоровья: демографических тенденций, заболеваемости различными видами нозологии и причин смертности в разных возрастных группах, количества и качества трудоспособного населения, отношения к здоровью и здравоохранению в масштабах популяции, экономических и социальных средств обеспечения здоровья населения и т.п. Анализируются политические, идеологические, экономические, исторические, социальные,

культурные и другие факторы, воздействующие на общественное здоровье на национальном, международном и глобальных уровнях. Человек в рамках такого рода подходов рассматривается как общественная единица, а его здоровье — как ресурс для оптимального функционирования на благо социума. При этом человек, можно сказать, так или иначе *потребляется, используется* в процессах производственной или социальной практики. Критерием здоровья в этом случае выступает социальная эффективность жизнедеятельности человека. В качестве мер по улучшению общественного здоровья предлагается совершенствование политики государства в сферах, связанных с обеспечением здоровья населения: здравоохранении, образовании, социальной защите, поддержке общественных организаций, разработке социальных технологий сохранения и укрепления здоровья и т.п.

Современные гуманитарные представления о здоровье связаны не только с негативным пониманием здоровья как «здоровья от» — в смысле свободы от болезни, но и с пониманием его как «здоровья для» — в смысле тех возможностей действовать, реализовать себя, которые открыты человеку, поскольку он здоров. Здоровье при этом выступает не просто как нечто безмерное, но соотносимое с возможностями и способностями человека, что соопределяется ими. В разрабатываемых гуманитарных концепциях⁵ здоровье анализируется как в познавательной, так и в аксиологической проекциях и рассматривается как комплексный объект, обеспечивающий устойчивое развитие и самореализацию человека на разных уровнях: физическом, психическом, социальном и духовном. Значимым становится учет возможностей человека, его приспособленности к окружающему миру, физических и психических ресурсов, качества его жизни, его потенциала. При этом акцентируется растущая независимость человека от ограничений, задаваемых его собственной телесностью. В центре гуманитарных исследований — целостный человек в качественном своеобразии своих физических, психических, социальных и духовных проявлений. Эта система знаний не столько предопределяет и жестко ограничивает от имени объективных законов природы действия человека, сколько помогает ему решать задачи раскрытия собственного потенциала, способности к саморазвитию. Воз-

возможностями самореализации при таком подходе обладает не только молодой и здоровый человек, но и тот, кто ограничен, даже весьма существенно, с точки зрения физического и психического здоровья. Критерием здоровья является полноценная жизнь, развитие и самореализация человека как биосоциального существа в современном мире и обществе. Такой целостный подход подчеркивает личную ответственность человека за свое здоровье и благополучие. Человеку предоставляется право выбора стратегии сохранения и укрепления своего здоровья.

В то же время следует отметить наличие глубоких социальных и психологических причин того, что в сознании широких слоев населения с трудом формируется ценность здоровья, чувство ответственности за него, принимаются нормы здорового образа жизни. Индивидуальные и общественные нормы в отношении здоровья, а также распределение баланса ответственности за здоровье личности между нею и государством намного отставали от мировых стандартов. Как в досоветской, так и в советской медицине были чрезвычайно сильны патерналистские тенденции. Это исторически обусловленное явление. Патерналистский тип взаимоотношений церкви и личности, государства и личности, усилившийся за годы советской власти, определил характерный до недавнего времени тип отношения индивида к своему здоровью: в случае проблем со здоровьем человек полностью полагался на Бога и впоследствии на государственную систему здравоохранения. «Дихотомия души и тела, заданная христианской культурой, ставит телесное здоровье в зависимость от душевного»⁶. Святой человек, монах, здоров уже потому, что угоден Богу своими делами. Мирянин здоров, пока Бог «дает» ему здоровье, отпускаемое вместе с жизнью. Обычный человек в очень малой степени был озабочен сохранением своего здоровья, а его опыт по защите собственного здоровья был минимален. Следствием подобной исторической «привычки» является отсутствие у многих членов российского общества навыков обоснования своего выбора, принятия осознанного решения⁷.

Современная Россия по-прежнему живет в условиях преимущественно внешней детерминации поведения индивида. Традиция приказного, административного управления не спо-

собствовала развитию у человека критичности в оценке предъявляемой государством информации и сформировала незнание, непонимание и недооценку большинством россиян своей зависимости от этой информации. Это обстоятельство особенно важно, так как по данным обследования, проведенного автором, основную информацию о здоровье молодежи получает из СМИ (телевидение – 44%, газеты, журналы – 50%), от знакомых и родственников (44%), справочной медицинской литературы (40%). Почувствовав недомогание, 46% респондентов начинают принимать известные препараты, 31% – обратится в поликлинику по месту жительства, а 27% – к друзьям и родственникам за советом. Только треть обследованных воспользуется услугами бесплатной медицины, а около половины студентов начинают принимать известные препараты, в том числе и рекламируемые в СМИ. Такая позиция имеет две стороны. Во-первых, к сожалению, упомянутое доверие к информации, исходящей из СМИ (в большинстве случаев люди считают, что она исходит из государственных источников) может привести к негативным последствиям использования лекарственных препаратов «от всех болезней». Во-вторых, хотя и в весьма изощренных формах у человека формируется чувство ответственности за свое здоровье. Широкое распространение валеологии можно объяснить, прежде всего, тем, что она выражает определенную потребность, интенцию на «приватизацию» здоровья, оформляет некий интенсивный поток практических инициатив, знаний и усилий, последние десятилетия направленных на «заботу о себе», совершенствование физического и психического здоровья.

Ныне часто цитируются данные (как правило, в разных источниках расходящиеся, но незначительно) о сравнительном влиянии тех или иных факторов на состояние здоровья. Так Е.В.Дмитриева ссылается на разработки ВОЗ, где «было доказано, что менее всего здоровье человека зависит от состояния медицины: оно примерно на 50% определяется образом жизни, на 20% – наследственностью, на 20% – качеством окружающей среды и только на 10% здравоохранением»⁸. Существующие связи между здоровьем и поведением человека ставят специалистов перед необходимостью поиска ответов на вопросы о том, какие культурные ценности и образ жизни рассматрива-

ются обществом как здоровые и поощряются, каких ценностей и форм поведения следует избегать для сохранения здоровья, как могут повлиять различные профилактические программы, СМИ, социальная реклама на формирование поведения, сберегающего и укрепляющего здоровье. В исследованиях, посвященных здоровью, наблюдается дополнение традиционных биомедицинских подходов моделями взаимодействия человека с окружающей средой, позитивного состояния и благополучия. Все большее значение приобретают исследования здоровья в контексте гуманитарных дисциплин.

Однако в России такого рода концепции стали использоваться только в последнее десятилетие в рамках исследований качества жизни и качества населения⁹, сохранения, развития и реализации человеческого потенциала¹⁰, психологии, социологии и философии здоровья. Здесь возникает проблема различий в трактовках здоровья, места ценности здоровья в ценностно-смысловой организации человека.

Что представляет собой здоровый человек? Это человек, у которого клинические показатели соответствуют принятым в медицине нормам, или тот, который чувствует себя комфортно в любых ситуациях? Может быть, это человек, который легко адаптируется к неблагоприятным условиям среды, или тот, кто энергичен, целеустремлен и успешен? Противоречия в определении здоровья объяснимы, так как оно имеет биомедицинскую, социальную, экономическую, духовную и другие составляющие. Здоровье можно охарактеризовать отсутствием болезни, наличием силы и выносливости, высоким уровнем жизни, возможностью вести полноценную жизнь и реализовать себя. Его можно определять количеством (продолжительностью) и качеством жизни или отсутствием физических и психических недостатков и болезненных ощущений.

В этом смысле показательны некоторые трактовки ВОЗовского определения здоровья как состояния полного физического, психического и социального благополучия, а не отсутствие болезни или физических дефектов. На первый взгляд такое определение представляется утопичным, однако К.Байер и Л.Шейнберг¹¹ считают, что такой целостный подход подчеркивает личную ответственность человека за свое здоровье и бла-

гополучие. К факторам, влияющим на благополучие, эти авторы относят социальные, физические, психологические и духовные. К физическим факторам относится наследственность, состояние окружающей среды и питание. Социальные факторы — это социальная структура общества, гарантии в получении образования, качественное медицинское обслуживание, хорошие жилищные условия. В этом случае человек имеет возможность для самореализации и уровень его благополучия может быть высок. Имеет большое значение также умение строить свои взаимоотношения с другими людьми, комфортная социально-психологическая атмосфера, уверенность в себе. Профессиональные успехи и интересная работа могут оказывать значительное влияние на уровень благополучия человека. Приносящая удовлетворение работа позволяет человеку реализовать себя, укрепляет чувство собственного достоинства, увеличивает денежный доход, обеспечивает социальные гарантии. Важным психологическим фактором является осознание необходимости управлять своей жизнью, сохранение позитивного взгляда на жизнь и укрепление здоровья. Привлекательность ВОЗовской модели благополучия состоит в том, что в ней в наиболее отчетливой форме здоровье представлено не как «здоровье от болезни», а как здоровье для полноценной жизни, развития и самореализации.

Эмпирические исследования, проведенные автором совместно с И.И.Ашмариным, показывают, что здоровье, развитие и самореализация представляются взаимосвязанными, взаимовлияющими и взаимопределяющими явлениями жизни человека. Здоровье — необходимое условие для развития и самореализации, и в то же время последние в значительной мере определяют уровень здоровья. Результаты обследования студентов показывают, что представления о здоровье взаимосвязаны с представлениями студентов о том, что такое состоявшаяся личность. Для тех, кто считает, что реализация способностей — это необходимый атрибут личности, в большей степени характерно рассматривать и здоровье в качестве условия, необходимого для развития и самореализации. Респонденты, выбравшие в качестве приоритета нравственные принципы среди качеств, определяющих личность, более склонны считать, что здоровье дает возможность положительно относиться к жизни, к себе.

Нынешний акцент на здоровом образе жизни отражает то обстоятельство, что, видимо, никогда ранее человек не был столь близок к тому, чтобы контролировать свое здоровье. Но, обязывая сам себя вести здоровый образ жизни, т.е. контролировать свое здоровье, человек возлагает на себя и соответствующую ответственность за свой выбор.

Традиционно наше здоровье определяется или наследственностью, или условиями окружающей среды (природной и социальной), или какой-то комбинацией, взаимодействием того и другого. Однако в условиях нынешней *технологизации* медицины и здравоохранения люди начинают воспринимать собственное здоровье как поддающееся контролю и направленному воздействию. Оно может поддерживаться и даже улучшаться благодаря соответствующим биомедицинским, социальным, психологическим технологиям.

Рассматривая воздействие новых технологий на здоровье и развитие человека, Б.Г.Юдин выделяет три типа такого воздействия¹². К *первому типу* следует относить те биомедицинские технологии, которые направлены на то, чтобы способствовать сохранению и укреплению здоровья. Причем это касается как проектов, основанных на последних достижениях химии и биологии, в частности генной инженерии, так и современном использовании вполне традиционных технологий, в том числе мистического толка. *Второй тип* воздействия характерен для любых новых технологий, которые создаются безотносительно к проблемам человеческого здоровья, но влияют, и далеко не всегда позитивно, на здоровье человека. *Третий тип* воздействия — это те новые технологии, которые расширяют возможности человека. Прежде всего — это информационные технологии, а также гуманитарные технологии, направленные именно на совершенствование человека, создание условий для его развития, расширение возможностей за счет собственных резервов.

Медицинская практика и раньше в значительной мере строилась и строится на основе именно определенных технологий лечения. Однако сегодня и в медицине, и в биологии, и в быденной жизни происходят качественные сдвиги — здоровье все больше и больше начинает пониматься как нечто, поддающееся *технологическому манипулированию*. «Если же здоровье по-

нимается как нечто (нами же самими) создаваемое и воссоздаваемое, то здесь появляется совершенно другой оттенок — здоровье не как состояние и (или) условие, а как некий объект, на который мы можем направлять свои действия, которым мы можем манипулировать, причем порой самыми разными средствами, выбор которых тоже бывает в нашей власти»¹³.

Примечания

- ¹ Юдин Б.Г. Здоровье: факт, норма и ценность // Мир психологии. 2000. № 1. 2000. С. 3.
- ² Летуновская С.В., Шалаева Д.А. К проблеме изучения факторов риска в оценке состояния здоровья школьников. Социальная профилактика и здоровье, 4. 2006. С. 20
- ³ Римашевская Н.М. Человек и реформы: секреты выживания. М., 2003.
- ⁴ Гурвич К.Н. Социальная психология здоровья. СПб., 1999.
- ⁵ Степанова Г.Б., Юдин Б.Г. Здоровье человека в гуманитарном измерении. М., 2003.
- ⁶ Киселева М.С. Архетип здоровье/болезнь в древнерусской книжности. // Здоровье человека: социогуманитарные и медико-биологические аспекты. М., 2003. С. 54.
- ⁷ Волкогорова О. Метафизика либерализма. www.prof.msu.ru/publ/conf1conf02.htm
- ⁸ Дмитриева Е.В. Социальные аспекты здоровья и здравоохранения: конфликты в рамках теории // Социальные конфликты: экспертиза прогнозирования, технологии разрешения. Вып. 15. М., 1999. С 39.
- ⁹ См., например: Ушаков И.Б. и др. Провинция: качество жизни и здоровье студентов. М.—Воронеж, 2002; Женщина, мужчина, семья в России: последняя треть XX века /Под ред. Проф. Н.Римашевской, М., 2001. С. 232.
- ¹⁰ Ашмарин И.И., Степанова Г.Б. Внешние условия и внутренние факторы реализации человеческого потенциала // Наука. Общество. Человек. М., 2004. С. 340—359.
- ¹¹ Байер К, Шейнберг Л. Здоровый образ жизни. М., 1997. С. 14—15.
- ¹² Юдин Б.Г. Здоровье человека в эпоху новых технологий // Здоровье человека: социогуманитарные и медико-биологические аспекты. М., 2003. С. 5—6.
- ¹³ Там же. С. 5.

*Леонид Гримак
Олег Кордобовский*

Психическая саморегуляция личности – важный элемент современной культуры

Есть ли во мне помощь для меня
И есть ли для меня какая опора?

Иов. 6. 13.

Последние два-три десятилетия характеризуются невиданным ростом потоков информации, циркулирующих в обществе. Динамика этих потоков такова, что данный период можно считать информационным взрывом в истории человечества, изменяющим среду обитания и образ жизни. Впечатляющее развитие и распространение новых средств и систем связи и телекоммуникационных технологий влекут за собой глубокие социальные изменения, формируют новый тип сознания, меняют лексику, модифицируют вербальную компоненту общения. Не исключено, что в недалеком будущем термин «отечество» словари будут толковать как «родное геоинформационное пространство». Психологически человек к таким трансформациям в данное время не подготовлен, а потому часто испытывает состояние психологического дискомфорта. Не случайно этот же период времени отмечен и «новым рождением» довольно древней медицинской дисциплины – психотерапии, теснейшим образом связанной с информацией. Важнейшим лечебным фактором психотерапии, как известно, является информация, и применяется он по отношению к заболеваниям, вызванным в основном информационными же воздействиями.

Последняя треть XX в. характеризовалась появлением множества новых методов и приемов психической коррекции, наметились даже принципиально новые научные подходы к оз-

доравливанию центральной нервной системы. Внедавнем (1999 г.) издании «Психотерапевтической энциклопедии» под редакцией Б.Д.Карвасарского описано более 260 различных методов психотерапии. Начало нового века продолжило тенденцию интеллектуального взрыва в области разработки психотехнических воздействий. Одновременно же отмечается и рост интереса людей к психотерапевтическим практикам, которые, к сожалению, не всегда обеспечены компетентным и ответственным руководством. Разного рода психотерапевтические «школы» и «группы» тем не менее пользуются огромной популярностью, и сам по себе этот факт и его возможные следствия пока в должной мере не оценены. Поэтому особое значение приобретает вопрос об общей психологической грамотности и индивидуальной психологической гигиене.

Среди множества применяемых сегодня психотехник обращают на себя внимание те, что рассчитаны на самостоятельное применение, на аутокоррекцию состояний. Потребность в аутокоррекции вызвана спецификой современной жизни и является реакцией на информационное воздействие, часто агрессивное и стрессогенное. Представленные здесь соображения и приемы аутопсихокоррекции следует трактовать как универсальные и общедоступные средства гигиены психического здоровья, являющиеся азами современной общечеловеческой культуры.

Надо сказать, что в конвенциональной, апробированной психотерапии методам, связанным с психологическим самоконтролем пациента, уделяется значительное внимание. Так методика самоотчета, основанная на самонаблюдении и осознании эмоционально-психического состояния, рассматривается как весьма важная и продуктивная в лечении депрессивных состояний у подростков¹, при этом пациент приобретает умение адекватно и быстро реагировать на состояние психологического дискомфорта. Навык индивидуальной психической саморегуляции важен и при групповой психотерапии, причем даже в таких сугубо «командных» ее видах, как метод «расстановки» по Б.Хеллингеру. В известной мере метод Хеллингера можно рассматривать как игровую, групповую версию аутопсихотерапии: его настоятельная рекомендация пациенту выйти из состояния индивидуального дискомфорта включением в

«семью» подразумевает самостоятельную психокоррекцию². Индивидуальной самокоррекции придает большое значение весьма авторитетный теоретик и практик групповой психотерапии и психологического консультирования Р.Кочюнас³.

Известно, что человек ранних исторических эпох еще не принял «вызов судьбы». Его чувства, мысли, поступки исходили не от него самого, а были заданы внешней силой. Однако состояние «полного смирения» лишено побуждающих начал и не могло стать основным качеством человека. Уже в эпоху первобытной магии индивидуум начинает играть активную роль, делается инициативным лицом на сцене природы. Магическая практика основывалась на убеждении, что природные явления и, в частности, собственное здоровье, как одно из них, в определенной степени зависят от человеческих поступков. Магия учила смертных быть уверенными в своих силах — рассматривать себя существами, которым надо не просто подчиняться силам природы, но которые при помощи духовной энергии способны сами управлять ими и контролировать их. И отдельным специфическим видом такого контроля являлась психическая саморегуляция собственного здоровья.

Функциональное совершенствование центральной нервной системы человека в историческом аспекте постепенно повышало роль психических механизмов саморегуляции жизненной устойчивости организма, расширяла диапазон и эффективность такого вмешательства. И вот уже в Ветхом Завете устами пророка Иоила формулируется простейшее правило самостоятельной психической мобилизации человека в борьбе с трудностями: «слабый пусть говорит: «я силен»» (Иоил. 3.10).

Почти два тысячелетия тому назад необычайно важную мысль о значении аутопсихотерапии (в сегодняшнем ее понимании) как единственно эффективного средства борьбы с «душевыми недугами» высказал Цицерон: «Наука об исцелении души есть философия, но помощь ее приходит не извне, как помощь против телесных болезней, — нет, мы сами должны пустить в дело все силы и средства, чтобы исцелить себя самим»⁴. Следует лишь добавить, что в качестве исцеляющего средства здесь фигурирует философия потому, что психология и психотерапия появились на много веков позднее.

Истину, высказанную Цицероном, приходится каждому для себя открывать заново и самостоятельно. Формой же повседневной реализации этого вида самопомощи являются такие действия, как саморегуляция, самопрограммирование. И это свойство следует рассматривать в качестве важнейшего человеческого приобретения в процессе эволюционного развития. Эта особенность центральной нервной системы человека продолжает быстро развиваться и совершенствоваться, поскольку постоянно актуализируется усложняющимися условиями жизни. Более того, есть основания полагать, что в настоящее время в недрах психотерапии начал формироваться самобытный раздел аутопсихотерапии, и, в частности, весьма актуальный для нашего времени вариант — неотложная аутопсихотерапия.

Весьма основательный фундамент для возведения лечебной «конструкции» под названием «аутопсихотерапия» заложил немецкий невропатолог Иоганнес Генрих Шульц, создав в 1930-х годах метод «аутогенных тренировок». Этот вид самостоятельной психотерапии по своему характеру являлся синтетическим методом, объединившим в себе ряд эмпирических наблюдений и теоретических посылок, исходящих из опыта оздоровительной медицины. Аутогенная тренировка (АТ) получила широкое признание во всем мире и нашла применение в академической медицине. По свидетельству Х.Клейнзорге и Г.Клюмбиса, при 39 нозологических видах заболеваний рекомендовалось комплексное применение метода АТ. При всех несомненных достоинствах АТ ее недостаток состоит в том, что непосредственное лечебное использование методики становится возможным только после соответствующего периода ее освоения. Как указывал сам Шульц, при 2—3-разовом ежедневном выполнении упражнений на постижение первоначального курса АТ уходит обычно 2—3 месяца занятий. В последующие же 4—6 месяцев результаты становятся все выраженнее и наступают все быстрее⁵.

Как видно, в порядке неотложной психотерапии АТ может применяться только теми лицами, которые уверенно освоили соответствующий комплекс упражнений и самостоятельно могут выбрать подходящее их сочетание для купирования той или иной психологической проблемы. К сожалению, житейские невзгоды и злоключения периодически наступают и тех людей,

которым не удалось постичь азов АТ и, следовательно, остающихся безоружными перед лицом обрушивающихся на них психологических проблем.

В настоящее время появились новые технологии, разработанные в системе психотерапии, которые для своего использования не требуют специальных тренировок и могут применяться в порядке самопомощи при появлении в этом необходимости. Особенно плодотворной психотерапевтической «находкой» стала недавно сформировавшаяся система нейролингвистического программирования (НЛП).

НЛП представляет собой большой комплекс психотехник, позволяющих в широком диапазоне корректировать состояние человека, его психические реакции и поведенческие установки. Разработана эта психотерапевтическая система была в 1970-х годах в США Ричардом Бэндлером и Джоном Гриндером⁶ под влиянием самобытных взглядов на теорию и практику гипноза Милтона Эриксона. НЛП как разновидность психокоррекционного воздействия существенно отличается от гипноза и аутотренинга тем, что эта методика, по существу, работает с бодрствующим сознанием, хотя посредством своих особых приемов может формировать и различной глубины трансовые состояния. Другая особенность НЛП состоит в том, что «рабочим инструментом», с помощью которого производятся строго конкретные и целенаправленные операции в сфере сознания и подсознания (устранение нездоровых привычек, изменение установок, представлений, оценок события и т.п.), является первичный образ предмета, события, явления как формы психического отражения объективной реальности.

Следует отметить, что регулирующая сила образов (зрительных, слуховых и пр.) намного мощнее и действеннее словесных, речевых внушений, на основе которых строится обычный гипноз. Эта особенность сложилась в процессе филогенетического развития человека, получившего в наследство от животного мира высокоорганизованную первую сигнальную систему высшей нервной деятельности, регулируемую и саморегулируемую посредством образов, комплексов чувственных раздражителей.

Вторая сигнальная система (слово, речь — «сигналы сигналов») явилась значительно более поздним приобретением психики, и потому ее регулятивная функция сказывается значительно слабее. Именно это дало основание разработчикам НЛП заключить, что «слова суть лишь неадекватные ярлыки для обозначения опыта». Авторитетные современные исследователи НЛП М.Холл и Б.Боденхеймер утверждают и более категорично: «Слова... работают для нашего блага только в том случае, если они *запускают* ясное и, точнее, сенсорное представление <...>. Мы теряем или искажаем важную информацию во время кодификации опыта в язык...»⁷. Тем не менее речевые воздействия тоже используются данной системой в виде особого стиля психотерапевтической коммуникации (корректирующей метафоры, неосознаваемого внушения и т.п.).

Было установлено, что образы локализируются во внутреннем психологическом пространстве личности и определенным образом кодируются в соответствующей системе информации, то есть модальности: зрительной, слуховой, тактильной и пр.

Бэндлер первым обратил внимание на важнейшее значение в психической деятельности так называемых субмодальностей, которые по существу организуют функционирование внутренних психических программ человека. Субмодальности — это частные характеристики чувственного образа, сформированного внутри данной модальности. Для зрительной модальности, к примеру, это будет цветность, яркость, контрастность, размеры, ракурс и другие характеристики «субъективной картинки», представляемой субъектом. Для слухового образа субмодальностями являются высота звука, громкость, тембр и т.д. Было установлено, что зрительные образы, ассоциирующиеся с важными психическими реакциями, состояниями, отношениями, субъективно кодируются особыми субмодальностями. И в этих случаях образ, отмеченный, например, субмодальностями стресса, всегда будет вызывать стресс. Существенно, что если мысленными усилиями эти характерные субмодальности убрать, то воспоминаемый образ перестает вызывать стресс. Это один из важных приемов НЛП.

Часто некоторые образы пережитых нами событий и ситуаций отличаются необычной яркостью, большими размерами, мрачностью и т.п., и эти субмодальности делают их «застойными», навязчивыми. Кроме того, на степень эмоциональной вовлеченности человека в воспоминаемое событие влияет способ, которым реализуется данное воспоминание. Человек может «видеть» ранее пережитую ситуацию «со стороны», как в кино, и в этом случае сопровождающие эти события эмоции будут отсутствовать. Если же субъект будет мысленно воспроизводить стрессогенную ситуацию с точки зрения ее участника, он переживет то же эмоциональное потрясение. Можно, например, эмоциогенные ранее образы превратить в безразличные, мысленно устранив их ведущие субмодальности, или, более того, полностью лишить их информационной значимости, представив их тем или иным образом разрушенными.

Как видно, с точки зрения НЛП, борьба с нежелательными психическими состояниями, влечениями и реакциями есть не что иное, как борьба с теми конкретными образами и присущими им субмодальностями, которые вызывают эти явления. Поэтому каждой психокоррекции предшествует важный этап выявления той особой «субъективной картинки», того зрительного или иного образа, который вызывает отрицательное состояние. Сама же непосредственная практика психокоррекции, как уже говорилось, состоит в том, чтобы модифицировать или разрушить тот образ, который индуцирует отрицательные состояния.

* * *

Прежде чем изложить практические приемы психокоррекции, следует предупредить, что их кажущаяся простота не умаляет их эффективности. Более того, действенность приемов существенно возрастет, если они применяются, что называется, «по горячим следам» стрессогенных событий, то есть в качестве именно неотложной помощи. Необходимость в такого рода самопомощи возникает при развитии доминантных состояний, когда, например, человека одолевают навязчивые мысли, образующие бесконечную «умственную жвачку», мешаю-

шую сосредоточиться на работе днем и уснуть ночью. Разного рода пристрастия, навязчивости, фобии, депрессии, вызванные потерей близкого человека или любимого животного, могут и должны быть предметом неотложной аутопсихотерапии.

Практические приемы, которые могут использоваться самостоятельно, описываются ниже в порядке их возрастающей сложности. Следует лишь напомнить, что устранить ту или иную навязчивость или отрицательное состояние — это значит выявить, а затем разрушить или существенно видоизменить тот чувственный образ, который их провоцирует.

1. *Разрушение образа.* Образ личности, предмета или события, эмоциональную интенсивность воспоминания которого человек хочет нейтрализовать, следует представить в виде цветного стеклянного витража. Даже необходимо мысленно «стукнуть» по нему хорошенько молотком и посмотреть, как он разбился на тысячи мелких осколков и распадается. Может понадобиться повторить этот прием несколько раз, чтобы сделать это полностью и навсегда.

Необходимо помнить, что подобная разрушительная акция может создать амнезию на объект или событие, закодированные в образе. Но бывает, что «картинка» не исчезает полностью, а ее субмодальности изменяются таким образом, что она перестает быть эмоционально значимой.

2. *Уничтожение фильма.* В отличие от предыдущего, настоящий способ предполагает, что «ключевой образ» представляется не одной «картиной», а множеством «кадров фильма», запечатлевших последовательные фазы события. Следовательно, в данном случае существенно снижается вероятность того, что в памяти сохранится какой-то эпизод события, сохраняющий стрессогенные свойства.

Данный пример разрушения заключается в том, чтобы «смотреть фильм», когда он останавливается и проекционная лампа прожигает дырку в каждом кадре. Можно и просто сжечь такой фильм дотла на костре.

3. *«Взрыв» образа.* Действенность данного метода основывается на очень быстром усилении (интенсификации) ведущей субмодальности образа, так что она превышает благоразумный предел и «лопается» вместе с образом, который восстановлению не подлежит.

Методически это делается так. Субъект заставляет себя увидеть соответствующую «картинку», а затем быстро увеличивает ее яркость (или размер, цветность, контрастность и т.п.). Этот прием быстро повторяется раз за разом до тех пор, пока что-то не «лопается», — и образ уходит из актуального психологического пространства личности, теряя свое стрессогенное свойство.

4. *Смена точки зрения на вспоминаемое событие.* В НЛП была открыта важная закономерность, заключающаяся в том, что сила эмоциональной реакции на вспоминаемое событие зависит от того, каким «способом» субъект его представляет в настоящий момент. Он может вообразить его так, как оно реально воспринималось своими глазами (ассоциированно), а может представить себя и в качестве отстраненного наблюдателя, рассматривающего себя же в вспоминаемой ситуации со стороны, как в кино (диссоциированно).

Во всех случаях, когда представляемая ситуация воспринимается отстраненно, диссоциированно, эмоциональная реакция на нее отсутствует. Этот прием настолько действенен, что он снимает даже физическую боль, если его применить, к примеру, в зубоврачебном кресле и постараться посмотреть на себя в это время «со стороны».

5. *Разрушение образа конкуренцией «якорей».* В НЛП «якорями» принято называть то или иное воздействие, которое сочетается с определенной намеренно вызванной эмоциональной реакцией и после нескольких сочетаний в течение 3–5 минут становится способным самостоятельно вызывать соответствующую эмоцию по механизму условного рефлекса. Нередко такого рода «якоря» образуются уже при однократном сочетании явлений и сохраняются длительное время. Чаще всего в качестве «якорей» используются тактильные воздействия в виде надавливаний на определенные участки тела⁸.

Данный метод разрушения образов, вызывающих трудные состояния, при его правильном применении действует весьма эффективно и надежно, так как его заключительная часть осуществляется в своеобразном трансовом состоянии. Поскольку действие метода основано на противопоставлении и эмоциональной нейтрализации отрицательного образа («— якоря») положительным образом («+ якорем»), в начале такого сеанса

необходимо припомнить из собственной жизненной практики эпизод, который характеризовался бы ярко выраженным положительным эмоциональным содержанием и большой личностной значимостью. Сила конкурирующих очагов должна быть примерно равноценной. Поэтому, к примеру, адекватным «+якорем» для стрессогенных случаев, связанных с потерей близких, могут служить образы, ассоциирующиеся с рождением ребенка, выздоровлением после болезни и т.п. Большой эмоциональной силой обладают запечатленные в памяти спортивные победы или другие достижения.

Выполняется прием в спокойном лежачем положении с закрытыми глазами в такой последовательности.

— Устанавливается положительный якорь (+ якорь). Для этого выбранный положительный образ предельно интенсифицируется в памяти при одновременном надавливании указательным пальцем правой руки на кожу верхней части правого бедра в удобном месте.

— Устанавливается отрицательный якорь («– якорь»), связанный со стрессогенным образом, который решено разрушить (нейтрализовать). Для этого указательным пальцем левой руки делается надавливание на кожу верхней части левого бедра и при этом интенсивно вспоминается отрицательный стрессогенный образ.

— Для каждого из якорей такой прием повторяется не менее трех раз.

— Центральным моментом этой психотехники является одновременное надавливание на «якорные» точки бедер в течение 3–4 минут. При этом развивается довольно осязаемое трансовое (просоночное) состояние. Вначале прекращается надавливание левой точки, а через 2 минуты – правой. В состоянии трансового покоя целесообразно полежать еще 7–10 минут. После данной процедуры стрессовая реакция, которая вызывалась образом, составляющим суть – якоря, навсегда исчезнет и человек освобождается от соответствующей проблемы.

6. *Техника «взмаха».* В отличие от предыдущих данный прием представляет собой уже некую «психологическую операцию», так как не просто разрушает определенный стрессогенный образ, а заменяет его другим, сознательно выбранным положительным. То есть выражение «взмах» в НЛП бесхитростно

подразумевает, что необходимо «махнуть» две картинки — одну на другую⁹. В данном случае производится целенаправленная подмена одного образа, связанного с каким-то отрицательным психическим проявлением, другим образом — формирующим желательную поведенческую реакцию.

Методически это сложная психотехническая процедура, требующая совершенно спокойной обстановки; выполняется сидя в кресле с закрытыми глазами в следующем порядке.

о Выбирается «проблемный стимул», то есть специфический образ, который «запускает» или «продуцирует» ту отрицательную реакцию, от которой человек хочет избавиться. К примеру, для решившего бросить курить это может быть вид собственной руки с сигаретой или какое-то иное характерное «видение». В любом случае такой внутренний образ должен быть достаточно большим и ярким.

- Далее, как и в предыдущих случаях, выбранный «проблемный образ» переносится на цветной стеклянный витраж. При этом очень важно, чтобы все изображенное на нем соответствовало ассоциированной точке зрения, то есть виденному глазами самого действующего лица. Готовый «витраж» отодвигается в левую сторону.
- Прямо перед собой субъект создает другой витраж с образом себя самого, но нового, такого, каким он хотел бы стать после удаления нынешней психологической проблемы. Данный образ должен представляться с другой точки зрения, быть диссоциированным, то есть видеться со стороны, как в кино. В него необходимо «вложить» все необходимые качества и преимущества, которые даются избавлением от проблемного поведения. Применительно к нашему примеру курильщика его новый образ должен предусматривать чистое дыхание, крепкое здоровье, долголетие и целый ряд других преимуществ некурящего человека. В отличие от предыдущего этот витраж делается из «небьющегося» стекла и отодвигается далеко вперед перед собой.
- Следующий шаг субъективных действий состоит в том, что первый витраж с «проблемным образом» снова передвигается к середине поля зрения так, что второй ви-

траж, находящийся далеко впереди перед субъектом, просматривается в уменьшенном виде у правого обреза первого витража.

- По мысленной команде «раз!» второй витраж очень быстро приближается и с силой ударяет первый, разбивает его на мелкие осколки, а сам устойчиво занимает его место. Эта операция повторяется пятикратно, и после каждого такого приема на 1–2 минуты открываются глаза.

Изложенные техники самокоррекции психических состояний человека, несомненно, представляют собой новый этап в развитии психотерапии, обогащающей свои методы за счет интенсивно формирующейся новой научной дисциплины — информатиологии. Несомненно, что в начале нашего столетия и само психическое развитие человека оказалось готовым к эффективному использованию тех преимуществ психорегуляции, которыми обладает мозг как суперинформационная система. Известный исследователь программно управления психикой Джон Лили указывал достаточно определенно на те возможности человеческого мозга, которые имеют прямое отношение к методам аутопсихотерапии, изложенным выше. Исследователь отмечал: «В процессе извлечения программ из памяти в определенных пределах могут быть осуществлены желаемые подавления, поправки, добавки и новые построения... Их можно перевести в сознательное состояние и уже отсюда ослабить, модифицировать или изменить по желанию»¹⁰.

Таким образом, есть основание полагать, что в ближайшее время, в связи с впечатляющим развитием информатиологии, человек полностью овладеет новым, уже достаточно определенным видом информационного лечения — системой неотложной аутопсихотерапии.

Примечания

¹ *Мафсон Л., Моро Д., Вейсман М., Клерман Д.* Подросток и депрессия. Межличностная психотерапия. М., 2003. С. 87–88.

² *Хеллингер Б.* Источнику не нужно спрашивать пути. М., 2005. С. 22, 24.

- ³ *Кочюнас Р.* Психологическое консультирование и групповая психотерапия. М., 2005.
- ⁴ *Цицерон.* Избр. соч. М., 1975. С. 271.
- ⁵ *Шульц И.Г.* Аутогенная тренировка. М., 1985. С. 24.
- ⁶ *Гриндер Д., Бэндлер Р.* Формирование трансa. М., 1994.
- ⁷ *Холл М., Боденхеймер Д.* Как оказывать влияние на людей. Как управлять сознанием. М., 2004. С. 381.
- ⁸ *О'Коннор Дж., Сеймор Дж.* Введение в НЛП. Челябинск, 1997. С. 78.
- ⁹ *Бэндлер Р.* Используйте свой мозг для изменения. СПб., 1994. С. 144.
- ¹⁰ *Лили Дж.* Программирование и метапрограммирование человеческого биокомпьютера. Киев, 1994. С. 44.

Инновации в пространстве «двух культур»*

Слово *инновация* в научной литературе, в СМИ, да и в обычных разговорах стало появляться сравнительно недавно. Например, в первом томе Энциклопедического словаря, вышедшем в СССР в 1954 г., это слово вообще отсутствует. А в Советском энциклопедическом словаре, вышедшем в 1984 г. (4-е издание), ему дается такое толкование: «**инновация** (лингв.), то же, что **новообразование**», и далее — «**новообразование** (инновация) (лингв.), новое явление в языке, преимущественно в области морфологии, возникшее в данном языке в более позднюю эпоху его развития» — и ни слова больше. Так что появление этого понятия в нашем обиходе уже само по себе почти инновация. Хотя его корни уходят вглубь даже не веков, а тысячелетий. Любой деятельностный выход наших далеких предков за пределы биологических возможностей, заложенных в геноме человека, был следствием либо априорно неосознанной догадки, либо апостериорно осознанной эмпирической находки. Обретение огня, изобретение колеса — такие открытия были первыми предшественниками современных инноваций. Подобные догадки и сегодня лежат в основе любой новой технологии.

Но сегодняшние инновации существенно отличаются не только от изобретения колеса, но и от новшеств, которые принесли с собой в жизнь человечества сравнительно недавние

* Работа выполнена при поддержке РГНФ. Грант № 06-06-00170а.

(по историческим меркам) успехи науки в XVII—XIX вв. И дело не только в масштабе позитивных и негативных последствий внедрения новых технологий — этот масштаб всем уже хорошо известен. Есть еще одна современная особенность инновационной системы. Инновационные процессы происходят сейчас не только в научно-технической, но и в социально-гуманитарной сфере жизни общества. Новые информационные и коммуникационные технологии стали базой создания новых социальных технологий — быстрое, почти оперативное формирование и переформирование общественного мнения, эффективная манипуляция отдельной личностью и целыми общественными стратами, всевозможные предвыборные технологии, как черные, так и «серые». Все это — далеко не полный список социальных новшеств, которые уже прочно вошли в повседневную жизнь каждого человека в отдельности и всего общества в целом. Даже удачный стандарт рекламы какого-либо типа продукции — это тоже маленькая инновация. Если же сюда добавить и новые образовательные технологии (а иногда и новые образовательные концепции), то становится ясно, что инновационное пространство стало неотъемлемой частью пространства культурного. Отсюда — любое исследование инновационной системы с неизбежностью содержит в себе культурологический аспект.

Мы уже отметили, что процессы создания новых технологий затрагивают сегодня как научно-техническую, так и социально-гуманитарную сферы общественной жизни. Поэтому нам представляется интересной попытка оценить, что нового принесло наше время в традиционную для двадцатого века проблему оппозиции научно-технической и гуманитарной культур.

* * *

Любой подход к проблеме взаимоотношений этих культур почти непременно базируется на обращении к «первоисточнику» — работе Чарльза П. Сноу «Две культуры и научная революция». И это неудивительно — будучи в одинаковой степени известным писателем, физиком и общественным деятелем,

Ч.П.Сноу, пожалуй, первым обратил внимание мирового сообщества на почти драматичную оппозицию научно-технической и гуманитарной интеллигенции и, что самое главное, рассмотрел эту проблему именно в культурной плоскости, поскольку этот драматизм опасен прежде всего для мировой культуры.

Сегодня, как и во времена написания этой книги, такой подход по-прежнему актуален, но с тех пор прошло почти полстолетия — на смену индустриальной эпохе пришла эпоха постиндустриальная (которую еще называют и эпохой информатизации), не существовавший тогда феномен под названием глобализация сегодня актуализован во всех сферах жизнедеятельности человечества и во всем мире. Да и человечество, как и сам мир, сейчас уже совсем другое. Поэтому и для науки, и для социальной практики чрезвычайно важно и полезно посмотреть, как выглядит зафиксированная Сноу проблема в сегодняшней аранжировке.

Для начала уточним термины и процитируем с этой целью самого Сноу: «Итак, на одном полюсе — **художественная интеллигенция**, на другом — **ученые**, и как наиболее яркие представители этой группы — физики. Их разделяет стена непонимания. ... У обеих групп странное, извращенное представление друг о друге. Они настолько по-разному относятся к одним и тем же вещам, что не могут найти общего языка даже в плане эмоций. [...] Среди художественной интеллигенции сложилось твердое мнение, что ученые не представляют себе реальной жизни и поэтому им свойствен поверхностный оптимизм. Ученые со своей стороны считают, что художественная интеллигенция лишена дара провидения, что она проявляет странное равнодушие к участи человечества, что ей чуждо все, имеющее отношение к разуму, что она пытается ограничить искусство и мышление только сегодняшними заботами и так далее»¹.

Здесь необходимо одно пояснение. Строго говоря, Сноу говорит о художественной интеллигенции. Однако слово «humanities» (гуманистика), как оно употребляется в английском, относится не только к наукам, которые в русском словоупотреблении относят к классу гуманитарных, но и к тем сферам духовной культуры, включая художественную, которую мы обычно не относим к науке.

По словам Сноу, именно художественная интеллигенция выступает как носитель традиционной для Запада культуры, которая в значительной степени является гуманитарной. И именно ей противопоставляется культура (точнее было бы сказать — субкультура), создаваемая естественными науками: «В значительной мере проблема заключается в том, что литература, связанная с нашей традиционной культурой, представляется ученым “не относящейся к делу”»². Поскольку под «учеными» во всем своем тексте Сноу по сути дела подразумевает физиков, естественно предположить, что не только представители художественной интеллигенции, но и те гуманитарии, которые трудятся в сфере науки, также являются носителями традиционной западной культуры.

Сделанное нами уточнение могло бы показаться несущественным, если бы мы рассматривали сегодняшнее соотношение научно-технической и гуманитарной культур именно в английских условиях (как это делал Сноу для своего времени). Нас же интересует эта проблема в российском прочтении. И здесь многое произносится по-другому. Различия начинаются с понятия *традиционной культуры* и с выявления ее носителей. В основе традиционной западной культуры, прошедшей в своем развитии через антропоцентризм Ренессанса, демократизм Реформации, просветительский пафос Нового времени, лежит конкретно реализованный гуманизм и связанные с этим устойчивые культурные традиции. Собственно говоря, европейская гуманитарная интеллигенция и сформировалась естественным путем в ходе этой социокультурной эволюции. Наша интеллигенция прошла более короткий эволюционный путь, и носителем *традиционной культуры* ее можно назвать с некоторыми поправками. Может быть, поэтому расхождение двух культур, которое зафиксировал Сноу, вызвало у нашей интеллигенции, пожалуй, меньшую озабоченность, чем на Западе. В какой-то степени ее острота была приглушена полусерьезной дискуссией на тему «физики и лирики», которая, в свою очередь, была инициирована не работами, подобными книге Ч.П.Сноу, а полухуливым стихотворением поэта Б.Слущкого, написанного в начале 60-х годов³. Но проблема тем не менее существовала и проявлялась в первую очередь в системе образования. Остановимся на этом немного подробнее.

Начнем опять с цитаты из книги Ч.П.Сноу: «Основная идея школьного обучения в СССР состоит в том, чтобы каждый учащийся овладел общим курсом, близким по типу к курсу европейского лица. [...] Каждый учащийся обязан изучать все предметы. В высших учебных заведениях принцип универсальности образования внезапно резко нарушается, и в последние три года пятигодичного курса специализация становится даже более узкой, чем в Англии. Так, если в большинстве английских университетов студенты могут получить, скажем, специальность инженера-механика, то их коллеги в Советском Союзе в большинстве случаев получают более узкую специальность, по одному из разделов технической механики — типа аэродинамики, приборостроения или моторостроения. Советские педагоги, конечно, не станут меня слушать, но я уверен, что в этом вопросе они несколько перебарщивают, так же как немного перебарщивают в СССР и с числом инженеров, которых там готовят»⁴.

Почти пятьдесят лет назад написаны эти строки, но в отношении к универсальности образования и, в частности, к его гуманитарному компоненту в нашей высшей школе мало что изменилось. Недооценка значимости гуманитарных наук и вообще гуманитарной культуры, как во властных структурах, так и в широких общественных кругах сейчас, пожалуй, еще больше и глубже, чем во времена Сноу. А ведь сейчас раскол двух культур еще опаснее, чем тогда. Эта опасность на фоне процессов глобализации имеет два аспекта — назовем их витальным и общецивилизационным.

Первый аспект связан с непосредственной угрозой жизни и здоровью человека и человечества в целом. Пятьдесят лет назад витальные опасности, которые принесла научно-техническая революция, были связаны в основном с реальной возможностью применения ядерного и термоядерного оружия. Опасность страшная, но ее накал можно было снижать политическим путем. Ядерный потенциал был всего у нескольких стран, которые имели к тому же общие исторические и культурные корни и могли вести переговоры на «общекультурном» языке. Такие переговоры тогда начались и привели к ряду важнейших международных соглашений — о нераспространении ядерного оружия, о запретах и мораториях на превентивное применение и испытания ядерного оружия (наземные, подземные, подводные) и т.д.

Тогда напряженность спала, но уже вскоре начали отчетливо проявляться негативные издержки глобализации — в ядерном клубе «самовольно» появились Китай, а затем Индия, Пакистан и другие страны, которые далеко не всегда были склонны связывать себя существующими соглашениями. А сейчас уже появилась опасность того, что ядерный меч может попасть в руки совершенно «неподконтрольных» государств и крупных террористических организаций. Если прибавить сюда глобально опасные ядерные, химические и биологические отходы наукоемких производств, а также угрозы, связанные с развитием биотехнологий, в отношении которых подчас бывает весьма непросто выработать согласованные и эффективные механизмы этического регулирования, то становится ясно, что ситуация в мире за пятьдесят лет кардинально изменилась.

Для Сноу раскол двух культур олицетворялся в основном во взаимонепонимании их представителей, и проявлялось оно только в «обоюдном невежестве». Сейчас же это взаимонепонимание становится уже в буквальном смысле жизненно опасным для человечества, поскольку, как мы только что отметили, неизмеримо большими, многообразными и глобальными оказываются возможные негативные эффекты научно-технического прогресса в социально-политической, экономической и военно-промышленной сферах. Для своевременного выявления и предупреждения таких эффектов особенно существенно наличие гуманитарной культуры не только у носителей, но и у потребителей научно-технических идей, однако именно вследствие раскола двух культур этот ресурс нередко оказывается крайне дефицитным.

О втором аспекте опасности этого раскола, который мы назвали общецивилизационным, лучше всего написал сам Сноу: «Создается впечатление, что для объединения двух культур вообще нет почвы. Я не собираюсь тратить время на разговоры о том, как это печально. Тем более что на самом деле это не только печально, но и трагично. [...] Для нашей же умственной и творческой деятельности это значит, что богатейшие возможности пропадают впустую. Столкновение двух дисциплин, двух систем, двух культур, двух галактик — если не бояться зайти так далеко! — не может не высечь творческой искры. Как

видно из истории интеллектуального развития человечества, такие искры действительно всегда вспыхивали там, где разрывались привычные связи. Сейчас мы по-прежнему возлагаем наши творческие надежды прежде всего на эти вспышки. Но сегодня наши надежды повисли, к сожалению, в воздухе, потому что люди, принадлежащие к двум культурам, утратили способность общаться друг с другом»⁵. Если соотнести анализ, проделанный Ч.П.Сноу, с сегодняшними реалиями, то можно отметить, что в каких-то отношениях его пессимистические оценки вполне приложимы и к нашим дням.

* * *

Мы уже говорили о различиях в противостоянии двух культур во времена Сноу и в наши дни. Но в рамках этой статьи важно еще и другое. Если тогда важным было противостояние именно научно-технической и гуманитарной культур, а также соответственно их носителей, то сегодня не менее важным является другое противостояние. Это — оппозиция создателей и потребителей новых технологий. Причем среди создателей — представители как научно-технической, так и социально-гуманитарной областей знаний, ставшие частью инновационной системы.

В этом контексте представляет интерес определение инновационного процесса, данное П.Дракером. По этому определению инновационный процесс состоит в целенаправленном и организованном поиске изменений и в систематическом анализе этих изменений как источника социальных и экономических нововведений; инноватор относится к изменениям как к поводу и причине преобразований, как к источнику введения нового⁶. В роли источников инновационных идей при этом называются:

- потребители (изучение потребительского спроса);
- ученые (изобретения, открытия и т.п.);
- конкуренты (их данные могут подтолкнуть к формированию собственной инновационной идеи);
- торговые агенты, посредники, поставщики;
- консультанты;

- сотрудники организации (стимулирование порождения инновационных идей).

Мы видим, что в инновационной системе участвуют далеко не только носители какой-либо из двух культур, а все ученые — представители обоих «кланов» — вообще объединены в одну группу. Произошло своего рода объединение представителей двух культур без объединения самих культур. Правда, приведенный список «участников» инновационных процессов имеет отношение в основном к научно-техническим инновациям, но его нетрудно экстраполировать и на область социальных технологий. Важно то, что к проблеме двух культур прибавилась проблема возникновения третьей культуры — культуры инновационной системы. Чем же отличается мир инноваций от традиционного для XIX—XX вв. мира научных изысканий и последующего внедрения их результатов?

Прежде всего — сроками внедрения. Правда, эти сроки и в «традиционном мире» неуклонно сокращались от XIX к XX в. Например, автомобилестроение как промышленная отрасль появилось в первой половине XX в. — спустя почти столетие после становления таких разделов физики, как термодинамика и статистическая физика, без которых появление автомобиля было бы невозможно. А вот атомная энергетика начала развиваться уже через несколько десятилетий после появления и признания в научном мире квантовой механики и специальной теории относительности, без которых, собственно, создание АЭС было бы немыслимо. В инновационном же процессе реализация потенциально успешной идеи следует сразу после ее возникновения.

Кроме того, творцов упомянутых разделов физики ни автомобили, ни атомные электростанции не интересовали — они руководствовались в своем творчестве исключительно жаждой познания⁷. В инновационной же системе творец и реализатор находятся значительно ближе друг к другу — и не только во времени, но и в пространстве. Причем это относится и к научно-техническим, и к социальным инновациям — нередко, например, случаи, когда крупные ученые-политологи становились консультантами или даже своего рода идеологами в ведущих политических партиях.

Собственно говоря, инновация «расположена» как раз на стыке возникновения идеи и ее реализации. И здесь кроется еще одно – культурологическое – различие между научным и инновационным творчеством. Наука сформировала культурное пространство познания, а инновационная система – культуру реализации знаний. При этом ни в коем случае нельзя считать, что инновационное творчество связано лишь с какими-либо частными вопросами, что оно «мелкомасштабно» по сравнению с научной деятельностью в области фундаментальных наук. Такая, например, инновация, как создание глобальной сети Интернета, уже влияет – прямо или косвенно – на судьбы целых поколений. Кроме того, в инновационной системе есть своя фундаментальная сфера. Вот, например, названия базовых кафедр факультета инноваций и высоких технологий Московского физико-технического института⁸ :

- Инновационная экономика
- Концептуальный анализ и проектирование
- Оценка эффективности инвестиционных проектов
- Проблемы управления
- Системный анализ экономики
- Управление развитием высоких и информационных технологий
- Экономика интеллектуальной собственности

Даже такой, довольно частный, пример говорит о том, что сегодня инновационная экономика становится эквивалентной экономике как таковой, а это неизбежно сопряжено с действием фундаментальных социально-экономических законов. Но тем не менее повторяем, инновационная система базируется не на познании, а на реализации знаний, и любые фундаментальные законы для нее не просто предметы исследовательского интереса, а факторы ее жизнедеятельности, которые надо знать и учитывать. Таким образом, рядом с девизом «Знание – сила» появился слоган «Знанию – применение». Но только смыслы *знания* в них разные: *знание* из девиза сцементировало фундамент мировой культуры, а *знание* из слогана стало основой современного рынка, рынка новаций – товаров, услуг, технологий и т.д. (Сразу необходимо заметить, что автор ни в коем слу-

чае не противопоставляет рынок культуре: цивилизованный рынок это часть современной культуры, он сам формирует новые субкультуры, а иногда и новые культурные ценности.)

* * *

Выше мы говорили, что к проблеме двух культур прибавилась проблема возникновения третьей культуры – культуры инновационной системы. Так можно ли сказать, что инновационная система определила появление новой, типологически самостоятельной, культуры? Автор временно воздержался бы от подобного утверждения. Произошла пока только демаркация границ между базовыми и прикладными науками внутри каждой из двух культур. Это привело, конечно, к мощнейшим прорывам во многих отраслях промышленности, в экономике, в развитии информационных и социальных технологий, но проблему двух культур инновационная система решить пока не может, поскольку не может еще обрести свой самостоятельный культуральный статус. Однако участие в инновационной системе широчайшего круга населения – потребителей, не вовлеченных ранее в поле действия «старых» двух культур, уже инициирует возникновение новых культурологических проблем – меняются компоненты дуализма, обозначенного в свое время в работе Ч.П.Сноу. Но это уже тема отдельной статьи.

Примечания

- ¹ Сноу Ч.П. Портреты и размышления. М., 1985. С. 197.
- ² Там же. С. 202.
- ³ Что-то физики в почете, /Что-то лирики в загоне. /Дело не в сухом расчете, /Дело в мировом законе.
- ⁴ Там же. С. 216.
- ⁵ Там же. С. 204.
- ⁶ Дракер П. От капитализма к обществу знания // Новая постиндустриальная волна на Западе / Под ред. В.Л.Иноземцева. М., 1999.
- ⁷ Здесь, правда, нельзя не упомянуть участие крупнейших ученых XX в. в создании атомной бомбы – как в США, так и в СССР. Но это «внедрение» было продиктовано высшими соображениями государственной безопасности.
- ⁸ <http://fivt.fizteh.ru/studyinfo>.

Познавательные соотношения и интерактивный топос человека

Погружение в мир. Познание мира начинается с вопрошания. Человек стремится ответить на вопрос «ЧТО» перед ним? Он пытается понять обнаруженную целостность и зафиксировать ее, дав ей ИМЯ. Затем он настойчиво стремится проникнуть внутрь, понять ее суть. Фактически он обретает *предмет* и начинает его исследовать.

Путь познания мира через предмет и передача этого опыта новым поколениям стали всеобщими, явив определенную закономерность развития и исторически совершенствующиеся модели. Они всегда были значимы. Теперь же для современного культурного развития они стали ключевыми, требующими внимательного рассмотрения новых аспектов и особенностей пути обретения человеком знаний.

Обретение предмета придает уверенность, устойчивость, важную для психологического становления человека. Например, в древних племенах люди начинали осознавать себя через обретение вещей: они воплощались в вещи, через предмет обозначали и тем самым дистанцировали от себя определенные качества. Предмет, вещь были своеобразным зеркалом и со временем стали играть роль символов¹. Одновременно с сущностной стороной выявлялась сила предмета, человек пытался ответить на вопрос «КАК» существует предмет? Вопросы ЧТО и КАК существуют в мире — предельные вопросы бытия, до сих пор не имеющие однозначного ответа. И именно этим они про-

двигают вперед процесс познания, стимулируют появление новых подходов, методологий исследования и передачи знаний — образования.

Человек существует фактически в том виде, в котором он способен удерживать природу и себя в своем сознании. Теперь понятно, что он — сложнейшая система, которая может быть описана не столько в параметрах предметности, сколько как сеть. Она одновременно и «ЧТО», и «КАК». Причем важно, чтобы эти параметры уравнивались, создавали своеобразный — асимметричный — баланс. Это один из ключевых признаков целостной саморазвивающейся системы².

Для человека точкой опоры в познании является, конечно, «ЧТО» — предмет, в котором удерживаются устойчивые соотношения; но потенции развития содержатся в «КАК», где все проблематично и неустойчиво. Это две стороны одной медали и невозможно сказать, что является первичным, а что вторичным. Вероятно, и сам этот вопрос есть чисто методологический прием, необходимый для начала анализа, исследования и в то же время возможный в имеющейся системе представлений. Однако и тяготение к «ЧТО» показывает природную особенность возникновения рефлексии — она выделяет именно устойчивые соотношения, может опираться на них как на явленную предметность, именно с ними выстраивая новые связи.

Человек стремится понять себя, как и мир, в наиболее близких параметрах порядка, опирающихся на визуальные и тактильные свойства восприятия — параметрах предмета, выявляя и собственные топологические свойства, объемы и их соотношения. Однако всякий раз он сталкивается со сложностью, которую успешно преодолевал в познании внешнего континуума, но при осознании себя преодолеть не может: ему трудно себя уловить, удержать свою полноту проявлений и состояний. Дело не в том, что их нет, а в том, что рефлексия над собой, особенно сложная рефлексия, тут же изменяет его прежнее состояние. Человек постоянно теряет свою только что установленную, состоявшуюся качественную предметность. Он практически беспрерывно существует в параметрах «КАК», представляет собой постоянно усложняющуюся сеть.

Соотнесенности. Человек принципиально сложносоотнесенная система. Он и живет, постоянно обращаясь вовне для поиска новых *соотнесений*, для поддержания диалога, организации и воспроизводства расширенных коммуникаций. Человек вопрошает, мысленно и вслух, и уже этим он выходит за свои границы; он ждет ответа, улавливает его, прислушиваясь, создает его форму в своем сознании. Своими усилиями звучания и слухового восприятия он порождает обратную связь, наполняя ее в моменте встречи расширяющимися смыслами. Из этого, возможно, и возникает философия как сфера рефлексии своих связей с миром и себя в нем (особая интуитивно улавливаемая коммуникация).

По существу, происходит межконтинуальная коммуникация человека и мира в форме сетевого интерактивного взаимодействия. Человек как целостность запрашивает мир о его свойствах, выделяя в нем как в иной целостности определенные качества. Переключаясь с миром, он проясняет и его, и себя, создавая сети краткоживущих и долгоживущих — устойчивых и неустойчивых — соотношений. Возникает своеобразный интерактивный топос («пояс»), где соотносящиеся компоненты постоянно переопределяют друг друга, выявляя доминирующие тенденции коммуникации. Многообразное «КАК», пронизывая и соединяя собой единичную и всеобщую целостности, лишь в малой мере становится содержанием сознания человека, большей частью оставаясь миром неиспользованных возможностей. Но зато человек постоянно имеет выбор, а следовательно, фатально свободен от каких-либо предустановленностей и жестких предметных закрепленностей, «ЧТО»-существований.

Кроме предметности как устойчивой формы внутренних связей можно заметить более пластичную по своим качествам целостность — соотношение. По существу, что и с чем соотносится — неважно. Важно, что оно — соотносится. Это динамичное по своей потенции явление. Соотношение должно мыслиться как некий функциональный модуль, неразложимое без потери качества целое, воспринимаемое как предмет. Здесь внимание удерживается не на предметах, завершенных в своей целостности, но на потенциальности их нахождения вместе, на скрывающейся в их связи незавершенности, а именно, на — соотношениях. По-

следние являют собой феномен внутренней активности — интерактивности, бесконечно углубляющейся, разверзающейся открытости соприкоснувшихся, встретившихся систем. Соотнесение — суть процессов творчества, поля креативности.

Методологический принцип. Предметность «ЧТО» пронизана сетями «КАК» и они по существу являются двумя сторонами одной медали. Первую сторону — предмет, человек выделяет как наиболее простую; вторую — осиливает позже, когда его мозг, нервные реакции, как и само сознание, дифференцируются и он обретает способность не только воспринимать сложность, но и работать с ней.

Межконтинуальная коммуникация человека и мира развертывается интерактивным потоком как сетевое взаимодействие. Самого человека можно понять как интерактивный топос (ЧТО), который существует посредством динамичных связей (КАК). Все взаимодействия можно изучать и описывать, основываясь на принципе соотносимости. Соотношение как процесс постоянно возрастает в своей динамике и разнообразии, неизбежно порождая проблемы трансляции жизненного опыта новым поколениям. Данные обстоятельства по существу являются содержанием проблемы образования, дают жизнь многообразным моделям обучения в области различных видов практики и знаний. При этом всегда встает проблема истинности получаемых знаний, т.е. всегда остается открытым вопрос, насколько эффективно было вопрошание.

Но тем не менее именно с этого — с возникновения соотношения — все и начинается: интерес человека, его собственная активность заставляют внешний мир откликаться. Он является импульсом коммуникаций, источником порождения новых контекстов древнего мира, в рамках которого затем обнаруживает поле своих интересов. Поначалу это поле незначительно, но постепенно оно осваивается более фундаментально, индивид становится знающим и направляющим развитие. Это бесконечный кольцевой процесс расширения познающего и практикующего индивида.

Обучение как воздействие на индивида можно понять как процесс оптимизации усвоения поколенческого опыта, экономиящий ресурсы человека, сохраняющий его устойчивость. Ключ

чевым моментом в современном образовании становится методология, позволяющая оптимальным образом взять материал. Достаточно высоко ценится способность интегрировать в собственный опыт знание максимально гибким, естественным образом. Практику образования можно приблизить к многофакторному сетевому процессу, поняв его в целом через изучение различных форм взаимодействия таких континуальных сред, как человек и природа. И в этом случае собственно процесс, «КАК» может стать предметом особого внимания: не только изучения, но и воспроизведения. Воспроизведения соотносительностей. Образование может оказаться системой не просто познания как раскрытия предметных тайн окружающего мира, но воспроизведения многостороннего процесса коммуникации с ним для достижения особых целей, которые по существу определяются образовательными задачами, а именно стремлением к более эффективному и интенсивному освоению ресурсов окружающего мира, расширению перспективы.

Современные процессы развития заставляют также думать не только об освоении, но и создании ресурсной базы, воспроизведения основ развития. Предметное мышление, выделение в окружающем мире «ЧТО», позволяет человеку только одним образом проявить свою активность: разрушить вещественную целостность и использовать те природные соотношения, которые в ней свернуты, составляя ее потенцию. Соотношения другого рода, не дающиеся в тактильных ощущениях, но больше существующие как состояния, в форме процесса, «КАК», осваиваются стихийно, бессистемно. Хотя именно они могут быть более эффективными за счет своей пластичности. Их устойчивость к внешнему давлению выражается в том, что оно воспринимается как активность и может быть превращено в новое соотношение. Это более продуктивная, чем разрушение, ситуация, позволяющая создавать новые ресурсные формы. Многообразие новых со-отношений есть сам по себе расширяющийся ресурс. Важно научиться его созданию и сделать это предметом обучения.

При этом очень важно учесть исходные ресурсные возможности познающего индивида. Он способен усвоить из окружающего мира только то, что затем может освоить. Это похоже на

взаимопроникновение двух сложных систем. Внешний мир должен быть человеку посилен. Остальное — за пределами его актуальных возможностей: он в этом случае не имеет допуска к своим потенциям и не может создавать реальные коммуникации, хотя вполне способен на ментальном уровне строить в виде прогнозов фантастические миры. Это нередко создает новое ресурсное поле, дарит состояние вдохновения.

Человек всегда стремится преодолеть границы, как только их почувствует. И не столько границы мира, сколько свои собственные, расширяя области своего интереса. Он с миром соотносен и постоянно, даже при минимуме ресурсов, поддерживает эту коммуникацию, воспроизводит это состояние. Он стихийно осваивает практику соотношений, выделяя такие, которые для него более благоприятны. Нередко он отказывается от овеществленных ценностей, во имя обладания духовными, во имя внутренней гармонии. Из двух состояний материальное не всегда более привлекательно, чем нравственно-психологическое. Но еще лучше, если эти состояния дополняют друг друга.

В любом случае человек хочет от мира новых сил, чтобы затем продвинуться еще дальше, расширить свое присутствие. И так до бесконечности. Культурное пространство, созданное человеком посредством этих расширений, делает коммуникацию с окружающим миром задачей номер один. Актуальность данного вопроса полностью выявляется на экологических проблемах, показывающих риски развития. Это говорит о том, что построению отношений человека с внешним миром, продуктивности процесса коммуникации следует специально обучаться. И не в рамках какой-то отдельной науки, залатывая дыры в атмосфере и исправляя ошибки в эксплуатации природных ресурсов, огрехи в планировании, а принципиально усложняя миропонимание, восприятие своей ответственности.

Этические нормы в построении отношений с окружающим миром, со средой обнаруживают свою ключевую роль. По существу — это принципы создания соотношений, следование мере, соразмерению используемых сил, что является главным результатом взаимодействия, постоянной практикой многообразного коммуникативного процесса. При этом важно, чтобы таким нормативным опытом обладал каждый человек. Каждый

человек в своем онтогенезе воспроизводит все большее число взаимосвязей с внешним миром. Он должен все глубже осознавать свойства внешнего континуума, чтобы быть адекватным как собственной, так и европейской культуре, доминантой которой является развитие и становление личности.

Современная культура увеличивает интенсивность познавательных и образовательных нагрузок. Мир изменяется, но арена изменений — человек, личность, которая стоит не просто перед возможностью выбора направлений своего развития, но перед необходимостью этого, что сопряжено с собственной ответственностью за получаемые результаты. Напряженность выбора в интенсивном потоке информации требует от человека, стремящегося сохранить свою целостность, высокого уровня гибкости, стремительной внутренней согласованности. Человеку необходимо иметь адекватные инструменты познания, позволяющие не просто набирать много информации, но гибко вписываться в структуру изменяющегося мира.

В процессе обучения человек должен через конкретные знания овладевать опытом особого взаимодействия: не точечного отклика на катастрофические события, когда отсутствие такового может сделать пребывание человека фактом прошлого, а постоянного поддержания связи по многим параметрам развития. Это можно назвать **сетевым взаимодействием**, воспроизводящим натуральное взаимодействие развития, характерное для природных этапов филогенеза.

В своем предельном смысле это — осознаваемое воспроизведение в онтогенезе опыта, накопленного человеком в филогенезе, раскрытие и освоение соответствующих инструментальных возможностей. В частности, вполне доступно обучение через освоение естественного процесса проникновения человека в природу («КАК»), построение рассмотренных ранее соотношений как развертывание фрактала, в котором можно обнаружить точки опоры, где сотворяется предмет познания, «ЧТО».

Возрастание интенсивности нагрузок показывает системное ускорение взаимовлияния, очевидную интерактивность, возникающую в межконтинуальном взаимодействии в филогенезе. Происходит ускорение роста сетей, которые сотворяет человек, включающийся в них как самодостаточная творчес-

кая целостность. На начальном этапе развития человек встречается с **биофилогенезом**, природным естеством; затем он сталкивается с культурными явлениями, делом рук своих — «**армогенезом**»; на современном этапе можно сказать, что он уже взаимодействует с результатами развившегося сознания человека — **ментогенезом**. Задача современного образования и воспитания — **удержание меры**, соразмерности в этом интенсивно изменяющемся взаимодействии.

Иными словами, современному человеку необходимо развить способности и овладеть опытом освоения системного, целостного, внутренне интегрированного знания. Это было бы наиболее органичным и соразмерным познавательным процессом. Особенно в том случае, если применяются методы, учитывающие нелинейность этих взаимосвязей, применяются **сетевые инструменты** познания. Они, относясь к классу интеллектуальных моделей, отличаются более мягкой и гибкой способностью отражения, преобразования познаваемого объекта, например, через синхронизацию, прогностику, обратную связь, включая в одновременное взаимодействие большее количество факторов, учитывая большой диапазон событий.

Однако освоение новых подходов, использование новых инструментов познания, проникновения в мир выявляет еще одно обстоятельство — ресурсные возможности человека, каждого конкретного индивида.

Ресурсы и риски развития. Наиболее острая проблема образования в том, что интенсификация познания может *не развить, а истощить личность*. Ведь современный человек за одну свою жизнь должен узнать столько, сколько в иное время люди узнавали за несколько поколений. Интенсивность смены знаний это не просто интенсивное пополнение информационной базы — это мировоззренческие перестройки и соответствующие им формы деятельности, поведения, жизни. Тем более, что объектом познания для человека становится не только внешний мир, но и он сам.

Современный Человек дошел до такого этапа осознания окружающей природы, когда стало понятно, что весь мир соотносим с ним. И не с неким среднестатистическим активно действующим человеком, но с каждым отдельным индивидом

в текущий момент времени «здесь и сейчас». Однако свою собственную природу он не может познавать через достаточно формальный механизм причинно-следственных объектно-субъектных отношений. Возникает необходимость использовать больший диапазон оценок, более пластичное понимание мира через многообразные соотношения, в которых естественным образом занимает свое место самосовершенствующийся человек. Здесь и могут сыграть свою роль сетевой подход, сетевые инструменты. В поле зрения человека попадает не только окружающий мир, но и он сам. Сетевой принцип познания человек научается применять и к себе. И если мир от человека достаточно дистанцирован, он может изучать его как некоторое устойчивое системное явление, то приближение к своему собственному динамичному состоянию «здесь и сейчас» устойчивой познавательной картины дать не может. Предмет познания в его живом состоянии становится иным. Чтобы удержать его в сознании в таком состоянии, человеку нужно измениться самому, а на это необходимы ресурсы, способные обеспечить его собственную системную перестройку. Точнее говоря, постоянную подстройку, поскольку процесс бесконечного приближения будет требовать столь же бесконечного самоизменения.

Как можно полагать, ресурсы, инвестируемые человеком в образование, собственные силы, уходят именно на это — на постоянное усложнение, подстройку, изобретение приемов для удержания в сознании все более сложного мира.

Стремление человека обрести новые знания и обогатиться ресурсами мира привело к появлению культуры человека вообще³, а также нового культурного расширения — компьютерных систем. Они, как и следовало ожидать, обострили кризис: объем сохраняемой информации быстро стал избыточен, но не послужил тем знанием, которое вписывает человека в мир. Введение компьютеров в систему современного образования проблематизирует процесс обучения: необходимо понять, есть ли у машин принципиальная возможность усилить те функции, которые позволяют человеку познавать мир через свое естественное стремление вслушиваться, всматриваться, вчувствоваться — впитываться, проникать материю.

Конечно, компьютерные системы позволяют человеку увеличить свои визуальные, аудиальные и прочие возможности, превращаясь в познавательный инструмент. Но может ли человек так же эффективно их использовать? Нужно, чтобы его действия были соразмерны его ресурсным возможностям, человек продолжал оставаться сбалансированным как целостность. Излишние, избыточные возможности пользы, как правило, не приносят. Они или останутся нереализованными (в лучшем случае), или будут разрушать саму целостность, требуя от нее затрат ресурсов на свое освоение. Это безусловный риск. Для работы с компьютерными системами и включении их в образовательный процесс следует понять, какие функции должны выполнять компьютерные системы при человеке.

Образовательный процесс в связи с этим в перспективе становится все более усложненным и, возможно, следует говорить о совершенно иных типах обучения, способах направляемого освоения опыта, таких, которые будут востребованы каждым отдельным индивидом.

Человек как «сотворяющий» субъект остается центральной фигурой, определяющей собственный познавательный процесс и становление самостоятельности. При этом он вынужден постоянно учиться и уметь отвечать за свою собственную устойчивость и обогащение ресурсами. Только тогда он станет проявлять свою самостоятельность как адекватный общим процессам культурного развития саморазвивающийся субъект.

Примечания

- ¹ *Чеснов Я.В.* Лекции по исторической этнологии. Лекция 10. Архетипы вещей. М., 1998.
- ² См.: *Ершова Г.Г.* Асимметрия зеркального мира. М., 2003.
- ³ *Маклюен Г. М.* Понимание Медиа: внешние расширения человека. *Understanding media.* М.—Жуковский, 2003.

Проектная деятельность как расширение информационной среды

Проектирование и информатизация образования

Проектирование в системе образования как дидактическую систему для формирования проектной деятельности и как специфическую форму организации образовательного процесса называют учебным проектированием. Именно к этому процессу и относится данная работа.

Учебное проектирование нацелено на решение некоторой экономически или социально значимой проблемы и содержит исследовательскую составляющую как доминанту. Необходимые этапы в форме замысла, анализа состояния проблемы, выбор средств и методов решения, макетирование, реализация проекта или его части, анализ результатов и оформление могут быть итерационны, реализация только предположительна. Не столько значим результат, сколько важен процесс совместной деятельности учителя и учеников.

В высшей школе курсовое и дипломное проектирование удел старших курсов, однако в ведущих вузах всегда поощрялось и поощряется привлечение студентов начальных курсов к научной деятельности, в том числе участие в работе студенческих конструкторских и исследовательских бюро. Чем же вызван процесс омоложения проектантов и насколько он чреват для обучения? Метод проектов в средней школе имеет почти столетнюю историю и известен работами В.Килпатрика, Дж. Дьюи, С.Шацкого. Однако возродился он последнее десятилетие в новом качестве как следствие информатизации всей системы

образования и средней школы в особенности. Потоки информации, пронизывающие среднюю школу, заставляют по-новому взглянуть на фундамент знаний, умений, навыков. Учение и обучение в непрерывно возрастающем потоке информации, немислимом еще полвека назад, и ограниченными условиями овладения ими требуют пересмотра целей и ценностей образования, как и ускорения затянувшейся смены парадигмы образования на личностно-ориентированную, личностно-деятельностную, творческую.

Информатизация образования декларируется с 1985 г. (Постановление ЦК КПСС и Совета Министров СССР о введении в общеобразовательные школы курса «Основы информатики и вычислительной техники») и до настоящего времени обсуждается как нечто факультативное, техническое, отдельное от общих проблем содержания и методов обучения, от организационных форм и управления учебным процессом.

Однако информатизация образования — это не установка компьютеров в школах и вузах и подключение их к Интернету, это процесс изменения содержания, методов и организационных форм общеобразовательной подготовки в условиях информационного общества. Это катализатор качественных изменений в работе школы. Сюда можно отнести использование активных методов обучения, конструктивистский подход, развитие коммуникационных компетенций, обогащение учебного материала, к которому имеют доступ школьники, исследовательский подход в обучении, широкое использование моделирования при изучении различных предметов и явлений, самоконтроль, деловой и заинтересованный подход, умение строить сети партнерских связей, готовность к изменениям. И это для каждой образовательной области должно стать нормой, чтобы сделать массовым то, что сегодня пытаются осуществить лишь отдельные педагоги-новаторы.

Не следует питать иллюзии, что недостаток технического оснащения школ является главным препятствием в информатизации школьного образования. Действительно, многократно всем известно, насколько слабо компьютеризованы школы России. Ситуация понемногу выправляется. Исправлению этой ситуации способствуют усилия властей в крупных городах —

Москве, Санкт-Петербурге, Нижнем Новгороде, Новосибирске и др., выделение государством сельским школам по одному компьютеру с доступом в Интернет. Но, по-видимому, корни образовательных проблем значительно глубже. Даже самые мягкие формулировки типа «обучение информатике поставлено не очень хорошо», «наличие большого количества учебников не всегда помогает делу», «далеко не всем авторам учебников удается грамотно изложить материал», «ужасающая компьютерная безграмотность большинства российских учителей» в малой степени отражают тот хаос и раздрой, обусловленный использованием компьютеров в школьном обучении¹. «Общепедагогическая» составляющая — быть проводником новых компьютерных технологий в школе — оказывается никому не нужной. Школьная информатика здесь совершенно не при чем. Нереально, чтобы перегруженные безумным количеством часов учителя информатики на голом энтузиазме или за символическую оплату стали в массовом порядке активно внедрять новые технологии образования, адаптировав их под конкретных учителей. Сама идея компьютеризации именно педагогического процесса, а вслед за этим и восторженная эйфория по поводу все большей эффективности (действительной эффективности) собственно информационной парадигмы образования привела к довольно распространенному ходу развития ситуации, когда не разум управляет событиями, а уже сами события ведут успокоившийся и, по-своему, загипнотизированный разум.

Именно информатика оказывается в ряду предметов, занимающихся образованием человека, причем таким образованием, какое не способен дать ни один другой школьный предмет. Резко возрастает мотивация учеников при подготовке рефератов, докладов и сообщений. Слайды, собранные воедино, создают на уроке атмосферу сопереживания; события жизни как бы приближаются из туманной временной дали, а строки произведений наполняются иным, более глубоким содержанием. В перспективе мультимедиа-кабинет обеспечит системный, научный, комплексный, интегрированный подход к изучению того или иного школьного предмета. Информатика в школе может стать «метадисциплиной», «надпредметом», реализую-

щим интегративную функцию, и быть носителем инновационных процессов. Реальная возможность изменения и в целях, и в содержании, и в методах обучения — качественные преобразования, способствующие повышению эффективности образования, в том числе распространение практики проведения «учебных проектов» (развитие самостоятельности и практическая направленность обучения), изменение взаимоотношений между учителем и учеником, новый уровень доступа к информации.

Такая система образования уже формируется, и ее основными новациями являются переход от обучения к образованию; личностная ориентация образования и развитие творческих способностей обучаемого, непрерывность образования; широкое применение информационных технологий, создание информационной среды и переход к открытому образованию. Использование этих новаций в образовании позволит решить проблему человека в быстро меняющемся мире, обрести новую целостность, сформировать новый образ школы, преодолевая ставшую традиционной разобщенность естественных и гуманитарных наук, осуществить поиск новых взаимоотношений человеческой цивилизации и природы, открыть новые измерения сознания, связывая их в единое целое, образуя упорядоченную систему новой культуры². Объяснительная и аналитическая форма «впитывания» знаний замыкается разве что на педагогическом искусстве обучающего. Похоже, что прошло время, когда жизнь школы беспрекословно определяет учебный предмет.

Диалектика информационной среды

Интегративный потенциал современной информатики превосходит все, с чем до сей поры сталкивалось человечество. Будущее общество будет не технократичным, а информационным и технологичным. Одним из фундаментальных столпов этого развития является создание Единой мировой информационной среды и в далекой перспективе Большой Интернет станет возможным использовать в качестве школьной информационной среды. К слову, англоязычный Интернет в настоящее время на два порядка богаче, чем русскоязычный.

Но пока Интернет негативно влияет на процессы подготовки учащимися (в том числе одаренными) самостоятельных докладов, рефератов и сообщений. Пользуясь информационными массивами, ученик нередко ограничивается селекцией: «присваивает» целиком понравившийся чужой материал либо «монтирует» доклад из набора уже готовых элементов, не внося в них существенных изменений. Возможно, это явление порождено относительной деперсонификацией содержащейся в Интернете информации, что делает ее в этом плане отличной от книги или статьи. Помимо этого возможен определенный сдвиг ценностных ориентаций: повышается субъективная ценность процесса поиска информации, при этом на второй план оттесняются конкретный результат и степень его оригинальности³.

Бурное внедрение в повседневную жизнь таких современных технологий, как телевидение, компьютерные и телекоммуникационные технологии и Интернет, привело к тому, что подрастающее поколение проводит в этой информационной среде достаточно значимую часть свободного времени и получает знания методами произвольного обучения. Вместе с тем с телеэкранов идет большая пропаганда насилия и праздного образа жизни, а в сети Интернет наблюдается недостаток научной и культурно-образовательной информации.

Современные информационные технологии предоставляют дополнительные возможности в порождении и использовании «саморегуляционных процессов» обучения. С одной стороны, учащийся сам способен выбирать предметы познания, формы и способы осуществления познавательной деятельности, с другой — в любой момент ему может быть предоставлена помощь со стороны обучающей системы. Однако никакое дальнейшее развитие процессов информатизации школы невозможно без формирования соответствующей инфраструктуры. Это шаг к открытой учебной архитектуре, согласованной сетевой работе всех участников учебно-воспитательного процесса. Обучаясь в таких условиях, школьники демонстрируют компетенции, которые выходят за рамки формальных требований, но крайне полезны для эффективной жизни в постиндустриальном обществе⁴.

Учитель информатики должен быть не только предметником, но и руководителем информатизации в школе. Использовать интеграционные возможности, когда учитель информатики образует «интеграционные пары» с преподавателями других предметов, фигура руководителя процесса информатизации школы переводит этот процесс из «дела каждого» в общее дело школы. Таким общим делом для учителя информатики может стать развитие внутришкольной информационной среды и поддержка учителей-предметников школы, пытающихся использовать компьютер в своих предметах, ведение их оригинальных методических разработок.

В условиях информатизации школы возрастает необходимость расширения профессиональных функций учителя-предметника: умение объяснить ученику, где искать интернет-ресурсы по предмету в Интернете, как сделать учебную мультимедийную презентацию или публикацию учащемуся, умение разработать и оформить мультимедийные дидактические или методические материалы, сайт и т.п. Эта точка зрения достаточно развернуто представлена в публикациях последнего времени⁵. Педагогу-предметнику также необходимо осваивать роль консультанта для ученика как активного исследователя, творчески и самостоятельно работающего над решением учебной задачи, широко использующего информационные технологии для получения необходимой информации.

Информационная среда как базис проектной деятельности

Достойна внимания работа по формированию информационной среды школы, что может быть ее интеллектуальным потенциалом, используя интегративные возможности технических информационных средств. Одной из форм внешней организации школьной информационной среды является медиатека, комплектуемая на базе компакт-дисков из числа тех, которые ориентированы на учебный процесс в средней и высшей школе⁶. Опыт проведения реферативных работ ориентирует на их организацию и последующее использование и тем самым на создание информационной среды индивидуальной

для каждой школы изнутри, т.е. силами учителей и учеников. Ценностью здесь является не просто обретение навыков пользования компьютером учащимися, но их участия в общем полезном действии — формировании информационной образовательной среды и для себя, и для младших учащихся.

В состав такой информационной среды может войти, к примеру, Летопись школы. Основные события и участники их ещё памятливы, однако их полнота через 10–20 лет уже проблематична и потому требует кропотливой и трудоёмкой работы. Опыт создания электронной версии Летописи школы является хорошим опытом анализа сложного объекта и работы с большими массивами данных. Каждый живой объект, а школа является таковым, обладает своим лицом, и это лицо меняется во времени. Возможность увидеть школу в каждый период своего существования интересно и ученикам, и их родителям, и окончившим школу ранее, и, естественно, учителям. Так что создание и ведение электронного архива школы (кто когда учился, кто кого учил, кто кем стал, фотографии ушедших десятилетий, конкурсные работы школьников, призы и грамоты) — задача, объединяющая всех участников жизни школы, пример проектно-эстетической работы. Доступность материалов Летописи школы ученикам (на чтение) способствует обеспечению преемственности поколений и обострению чувства патриотизма.

Другой компонентой информационного фонда школы, определяющей ее лицо, может служить школьная газета — достаточно типовой материал, существующий во многих школах. Работа с периферийными устройствами, компьютерная верстка и отображение в цвете — это, по-видимому, и все, что прибавляется в привычном процессе организации школьной газеты при использовании компьютеров. Более существенна организация выпуска газеты. Одно дело, если главным редактором газеты выступает, скажем, директор школы, а редакцию газеты составляют учителя информатики и литературы, и совсем иное дело, если газета является самостоятельным органом творчества самих учеников, а привлекаемые учителя являются консультантами, старшими товарищами, советниками (название несущественно), необходимыми для семантических, эстетических и технологических целей, как людей, доверие к которым не вы-

зывает сомнения, и выступающих в качестве помощников в собственно детском (юношеском) творчестве. Кроме успехов в учебных дисциплинах, по тематике которых формируется корреспонденция, существует радость созидания соборного продукта, результаты которого выходят за пределы обучения, в том числе организационные моменты создания общественно значимого продукта. Понятное дело, что при создании газеты используются приложения и технологические приемы, выходящие за пределы, изучаемые на занятиях.

Двуязычная антология поэзии может быть примером той части информационной среды школы, в которой циркулируют задачи нескольких учебных предметов: литературы, иностранных языков, мировой художественной культуры и информатики. Антология представляет собой набор двуязычно представленных стихотворных произведений (файлов), оформленных в основном по единому формату текстового редактора Word, т. е. обучаемыми средствами. По авторам представленных стихотворений, вошедших в состав антологии, добавлен комментарий (библиографическая справка) – период и основные события жизни автора, наиболее известные произведения, некоторые из авторов могут быть снабжены графическим изображением. По возможностям школьных учителей организованы поэтические произведения на немецком, испанском и французском языках с параллельными переводами на русский известных мастеров перевода. Аналогичной по организации является антология русской поэзии с параллельным переводом на английский, немецкий и французский языки. Кроме функционально ориентированного интереса освоения другого языка эти информационные массивы являются воротами в некоторую сферу мировой художественной культуры. Пополнение этой информационной среды с естественными условиями единообразия организации выполняется учащимися с удовольствием от осознания важности и серьезности задания.

Дидактические возможности, открывающиеся при использовании фонда на уроках иностранного языка и мировой художественной культуры, безусловно, зависят от педагога и его отношения к компьютерам. Так компьютерный информационный фонд может быть использован для практики перевода, для

грамматического анализа фраз, оборотов, синтаксических конструкций, литературных тропов и пр. Анализ предоставляемых возможностей требует систематизации, опыта использования и является последующим этапом этой работы. Первоначальные оценки использования такого действенного инструментария довольно оптимистичны и неоднократно декларировались в педагогической литературе, тем более что в печатном или электронном виде такая интегрированная информация не просто тяжело достигаема, а практически отсутствует.

Информационный фонд школы — это та особая информация, которая содействует обучению и отражает индивидуальность школы. Наряду с рефератами, докладами, материалами проектов, выше обозначенные материалы регулярно наращивают информационный фонд, доступный для знакомства, анализа, может тем самым составлять то, что наиболее дорого как авторам, так и навигаторам учебного процесса. Если такой фонд организован, тогда меняется отношение к выполняемой учениками той части труда, которая может стать включенной в информационный фонд школы, проектная деятельность обретает другое звучание. Работу необходимо выполнять так, чтобы интересно было ее посмотреть и через год, и через десять лет.

Технические средства позволяют вести такой фонд в обычной школе, но он требует определенной инфраструктуры. Компьютерный фонд требует регулярного пополнения, структура организации данных может меняться при изменении технологических режимов, смене технических средств и тогда требуется специфическая работа по его модификации, необходима поддержка «твердой» копии и пр. Без мониторинга не обойтись. Но это техническая сторона проблемы существования информационного фонда школы. Его фильтрация, выбор достойных для памяти примеров, как и выбор тем рефератов или проектной деятельности, это не работа одного учителя, даже очень талантливого. Это результат кооперативной деятельности группы учителей — наиболее сложная часть работы.

Вышеприведенные примеры показывают, насколько значима соборная функция учителей: она может стать интеллектуальным потенциалом школы, она может стать тем родником

ученического творчества, которое приумножится в последующей жизни выпускников и будет способствовать возрождению величия страны.

* * *

1. Без личностной ориентации образования, без смены парадигмы обучения с акцентом на понимание, проектную деятельность и творчество школа обречена на обезличивание, бурсу, а ученик на школяра, отбывающего свое времяпровождение.

2. Информационные компьютерные технологии должны быть ориентированы на интегративные функции, на консолидацию действий учителей-предметников, создание единой команды педагогов со всеми их индивидуальными приемами искусства просвещения.

3. Лепта, вносимая каждым учителем-предметником в создание информационной среды школы и проектной деятельности в ней, составляет интеллектуальный потенциал и формирует лицо школы.

4. Обеспечением конструирования информационной среды школы и проектной деятельности являются организационные усилия администрации и дополнительные полномочия учителей информатики, участвующих в этом процессе.

Примечания

- ¹ *Уваров А.Ю.* Модель методической подготовки и поддержки учителей на базе Интернет // Информационные технологии в образовании: Материалы XII Междунар. конф.-выставки. Ч. 2. М., 2002. С. 173.
- ² *Громько Н.* Интернет, постмодернизм и современное образование // Кентавр. 2001. № 27. С. 55.
- ³ Гуманитарные исследования в Интернете. М., 2000. С. 382.
- ⁴ *Жожигов А.В.* Культура и образование в условиях информационного общества // Информационные технологии в образовании: Материалы XII Междунар. конф.-выставки. Ч. 4. М., 2002. С. 130.
- ⁵ *Осетрова Н.В., Смирнов А.И., Осин А.В.* Книга и электронные средства в образовании. М., 2002; *Ястребцева Е.Н.* Школьный библиотечный медиациентр: от идеи до воплощения. М, 2001.
- ⁶ Проблемы и перспективы теории и практики ученического проектирования: Сб. ст. /Под ред. Ю.Н.Пахомовой. М., 2005.

ЧЕЛОВЕК В ТЕКСТОВЫХ ПРОСТРАНСТВАХ

Татьяна Артемьева

Проблемы интеллектуальной коммуникации: люди и тексты*

Проблемы различных видов, типов, способов социальной коммуникации, осмысление этого процесса и анализ результата являются одними из самых востребованных в современной науке. Само понятие имеет довольно широкую амплитуду колебаний от достаточно четкого социологического термина до метафоры, обозначающей не только межсубъектное «общение вообще», но и сам процесс обращения идей в виде знаний, мнений, различного рода информации по сложной инфраструктуре культуры.

Как справедливо отметил Никлас Луман, говоря об «имманентной невероятности» коммуникации, непонятно, как вообще можно говорить о коммуникации, раз каждый из ее компонентов (информация, сообщение, понимание) является случайным, необязательным и неоднозначным. Тем менее понятно, как можно говорить об «интеллектуальной коммуникации» как движении идей, в данном случае – философских. Но ведь мы точно знаем, что идеи не только возникают, но и искажаются и(или) усваиваются учениками, опровергаются недругами, воплощаются в жизнь последователями. Как же это происходит? Как же вообще движутся идеи? И возможно ли это в принципе?

* Исследование поддержано грантом РГНФ 07-03-00601а.

Это также может прояснить вопрос о дисциплинарном, теоретическом и историческом статусе философии. Что именно подвергается изменчивости, а что остается неизменным в суждении тех или иных философских вопросов? Является ли история философии исторической или философской дисциплиной? Соответствует ли философскому дискурсу определенный вид или тип текста? Что вообще представляет из себя философский текст? Почему не меняется тематика философских рассуждений? Что делает актуальными размышления мыслителей двухтысячелетней давности и нестерпимо устаревшими взгляды старших современников? Насколько индивидуализированным является такой текст, является ли он ответом на «вызовы времени» или выражением индивидуальной потребности размышляющей личности?

Коммуникация читателя с автором происходит обычно через текст. И то, насколько адекватно, полно, актуально будет прочитан текст, зависит не только от автора, но и от читателя. Читатель может уничтожить текст, не удостоив его своего внимания, может вычитать из него гораздо больше, нежели туда было вложено автором, может не понять или исказить. Невозможно только одно — адекватное восприятие и точная передача, то есть полная идентификация с автором. Отождествление себя с автором не только нерационально, как интеллектуальное клонирование (зачем нужны толпы напичканных цитатами умников, которые не в состоянии породить собственную мысль, когда любой может и сам прочитать любимых классиков?), но и невозможно теоретически, ибо в отличие от физического двойника, двойник-идея тотчас же соединится с основной идеей. Так была бы незаметна тень тени на самой этой тени.

Текст может послужить также не *источником информации*, а своеобразным *катализатором* новых идей, его чтение быть *медитативной техникой*, побуждающей читателя к размышлениям, *провокативным стимулом*, заставляющим опровергать «неверные» положения и формулировать «истинные». В данном случае речь идет о самоценности интеллектуальной коммуникации, порождающей нечто отличное от обмена информацией, а именно — *новое знание*.

Почему же возникает потребность в такой коммуникации, ведь очевидно, что далеко не всегда она проистекает из потребности узнать что-то *новое*, иногда она связана скорее с желанием это *новое* сообщить или создать.

Читая Платона, Аристотеля или Спинозу, мы совершаем акт *темпоральной коммуникации*, так как воспринимаем идеи прошлого, но в то же самое время это и *актуальное коммуницирование*, ибо именно обстоятельства настоящей нашей жизни (даже если мы просто готовимся к лекции) заставляют нас искать чего-то в Спинозе или Платоне. Можно читать Платона по-гречески, можно в переводе. Можно вычитывать Платона из текстов и комментариев, скажем, А.Ф.Лосева, не обращаясь к текстам самого Платона вовсе. Все это *опосредованная интеллектуальная коммуникация*, и некорректно было бы заявлять, что какая-либо из перечисленных более или менее адекватна. Как мы лучше разглядим милые черты — на фотографии или же чуть различимыми на скрывающемся из глаз морском берегу?

Актуальной коммуникации может быть противопоставлена также потенциальная, как не состоявшаяся, но возможная, она направлена в будущее и может пережить автора. Непрочитанные рукописи находят своего читателя и через много лет и становятся достоянием общества. Не всякая потенциальная коммуникация может осуществиться. *Тупиковая коммуникация* представляет собой не могущее быть прочитанным послание и исчезает в пламени небытия вместе с рукописью второго тома «Мертвых душ».

Коммуникация может носить *условный* характер. Так сближение или сравнение концептуальных моделей разных мыслителей исследователем или потребителем их творчества предполагает *гипотетический диалог* текстов, не могущий реализоваться в *социальной практике* коммуникации, но вполне возможный в ее *интеллектуальном* измерении.

Коммуникация может быть *симметричной* или *асимметричной*, предполагая равнозначный или неравнозначный обмен идеями. Интеллектуальная коммуникация совсем не обязательно носит *иерархический* или *поучающий* характер. Есть тысяча причин читать те или иные книги, каждая из которых может быть весьма далекой от желания чему-то из них научиться или научиться совсем не тому или не совсем тому, что в них написа-

но. Так в далекие советские времена большой популярностью пользовались книги, посвященные критике современного буржуазного искусства, так как это был практически единственный способ о нем хоть что-то узнать.

В зависимости от того, в какой круг общения собирается вступить читатель, тексты могут носить идеологический, литературный или философский характер. Таким образом, *интеллектуальная коммуникация* не только передает информацию, но и формирует (или поддерживает) некое *интеллектуальное сообщество*. В определенном смысле все типы сообществ основаны на разных типах коммуникаций, однако в данном случае нас интересуют лишь *интеллектуальные коммуникативные сообщества*.

Такие сообщества обычно имеют сетевую структуру, существуя независимо от привязок их членов к определенной системе государства, общества, их национальной, половой и возрастной принадлежности. *Содержание* коммуникации в данном случае имеет второстепенную роль, более того, слишком высокий уровень *оригинальности* текстов, пусть это будет даже *исключительность* и *гениальность*, используемых в качестве *коммуникационных посланий*, лишь затрудняет коммуникацию, так как делает ее нестандартной.

Таким образом, *интеллектуальная коммуникация* необходима, прежде всего, для формирования и поддержания *интеллектуального сообщества*. Именно этому способствуют циркулирующие внутри нее тексты, имеющие форму переписки, книг и статей, публичных выступлений или же частных разговоров. Этот тип коммуникации формирует общепринятый для данного сообщества язык, тип поведения, систему ценностей, организуя *сетевую структуру*. Одним из ярких исторических примеров может служить понятие *invisible college* (невидимый колледж), введенное Робертом Бойлем, и обозначавшее *неформальную* группу ученых, образовавших позже Лондонское Королевское общество. Невидимый колледж был противопоставлен «видимому», или организованным группам ученых, существовавшим при британских университетах.

Другой пример — *La République des Lettres* (Республика ученых) тип виртуального междисциплинарного сообщества интеллектуалов Нового времени, связанного лишь системой комму-

никации. Это сообщество не было противопоставлено социализированной системе научных сообществ, а иногда, как это было в XVII—XVIII вв., предваряло или поддерживало существующую систему научных институтов. Иногда бывало и наоборот, когда сам научный институт поддерживал существование виртуального сообщества, как это было, например, с Петербургской академией наук, оплачивавшей корреспонденцию своих сотрудников и тем самым способствовавший активизации переписки.

Особый тип коммуникационного сообщества представляет собой дворянская культура, например, российское дворянство эпохи «длинного XVIII века», поддерживающая свою однородность вне зависимости от того, где находились ее отдельные представители — в военном походе за границей, в отдаленной усадьбе, при дворе или в столице.

Сегодня сетевая коммуникация осуществляется в значительной степени с помощью Интернета, что значительно повысило плотность интеллектуальных пересечений и сделало доступным возникновение сложных сетевых структур, состоящих как из крупных сообществ, так и из ограниченного круга единомышленников. Возможно, именно образ современного сетевого сообщества оформил модель, с помощью которой легче понять сетевую систему связей в прошлом, сделав ее одним из направлений исследований истории идей.

В исторической науке существуют различные методологические подходы, позволяющие выявить закономерности и особенности развития общества и культуры. Среди популярных ныне стратегий можно выделить «антропологию современного мира», «новую биографическую историю», «историческую антропологию», «исследование ментальностей», историю повседневности, новый историзм, *мега-макро-* и *микро*историю. Обращение к прошлому через призму небольшого сообщества, семьи, личности позволяет сохранить определенную цельность и гуманистический, характер такого восприятия, когда познающий субъект не расчленяет свою эпистемологическую природу, концентрируя усилия на конкретных событиях и выявляя каузальные связи между обозримыми фактами.

Если в интеллектуальной истории обращение к «микрообъектам», которыми могут служить отдельный текст или конкретный аспект деятельности *простого* человека из прошлого, дав-

но оправдан, то в философии, до сих пор основывающейся на авторитете гегелевской парадигмы и обращенной лишь к анализу *нетленных текстов великих мыслителей*, он считается чуть ли не ересью. Однако без осмысления «фоновых» фигур и текстов, принадлежащих к «философской повседневности», мы вряд ли сможем выявить *магистральные направления, вершины или тенденции*.

История философии давно выделила и почти канонизировала определенный набор базисных текстов и фигур от Фалеса до Деррида, который служит основанием для методологических выводов и теоретических заключений относительно особенностей ее развития. При этом молчаливо предполагается, что каждый из текстов представленных мыслителей является наилучшим воплощением философской мысли своего времени. Этот подход, описанный Р.Рорти как доксографический¹, уже давно перестал приносить научные плоды, хотя активно используется в преподавании.

Современное видение философского процесса выделяет *коммуникационные связи* философов и обстоятельства их личной жизни как важный фактор позиционирования и освоения их теоретических программ². Таким образом, предлагается переход от *коммуникации текстов* к *коммуникации личностей*. Тексты, в свою очередь, лишь описывают этот процесс, вовлекая в процесс коммуникации других людей, что порождает новые тексты.

Анализируя интеллектуальную историю, Р.Коллинз отмечает одновременно значимость индивидуального творчества и сетевого взаимодействия, помещая движение идей в пространство *человеческого общения*. Он отмечает, что история философии есть в значительной степени история социальных или межпоколенных сетей, создающих интеллектуальное поле, в ареале действия которого зарождаются, реализуются или распространяются те или иные идеи. Именно они создают то «структурное поле сил, в котором и происходит интеллектуальная деятельность»³. Коллинз отмечает: «Группа присутствует в сознании индивида, даже когда он один: для индивидов, являющихся творцами исторически значимых идей, именно это *интеллектуальное* сообщество является первостепенным, когда он(а) находится в одиночестве»⁴.

Стремление к репрезентативности концентрирует внимание на социальных аспектах философского познания, а обобщение выводит из сферы уникального. Микроуровень теоретического исследования, можно назвать это *микроисторией философии*, по аналогии с *микроисторией*⁵, не означает просто смену масштаба, он позволяет сформировать новую стратегию и методологию. Так, например, он является необходимой предпосылкой *персонологического* подхода, предполагающего исследование ментальности эпохи через призму отдельных представителей интеллектуальной элиты. Микроанализ позволяет обратить внимание на маргинальные пространства, обычно находящиеся в тени традиционных исследовательских объектов, которыми могут стать не только теоретические (философские) тексты, в том числе хранящиеся в рукописи, но и весь комплекс интеллектуальных межличностных коммуникаций, связанных с организацией теоретических исследований и создания творческой атмосферы в обществе. Не всегда креативные и глубокие люди писали тексты, однако часто именно благодаря им эти тексты были написаны. Микроистория философии дает широкие возможности для формирования новых жанров и подходов, она «вычитывает» мировоззренческие смыслы в равной степени и из текстов и из поступков, бережно используя сохранившиеся исторические фрагменты. Именно этот уровень может дать исследователю свидетельства того, что движение мысли в потоке истории не имело линейной строгости, а развивалось путано, противоречиво, *субъективно*, иногда вопреки общим тенденциям и закономерностям. Однако именно оно может прояснить некоторые особенности индивидуализированного мыслительного процесса и дать материал для более точных обобщений.

Подход с точки зрения анализа *микроинтеллектуальной* коммуникации становится особенно важным, когда речь идет о неакадемических типах философствования, предполагающих отсутствие принятых в этом сообществе понятийных норм и «трактатных» традиций оформления текстов. Особая потребность в таком подходе возникает, когда объектом анализа становится общество с нестандартными академическими коммуникационными структурами, например Россия эпохи Просвещения.

щения. Парадоксальны характеристики этой эпохи, получившей название «философского века». Ее представители не упоминаются в представительных «историях философии», и даже отечественные исследователи характеризуют ее исключительно как эпоху усвоения западноевропейских философских влияний. Теоретические взгляды мыслителей обычно не удостоиваются не только сколь бы то ни было тщательного анализа, но даже и внимательного прочтения. Отказ от *теории влияний*, носящей в данном контексте и явно негативную коннотацию, и использование теории *интеллектуальной коммуникации*, позволил бы сделать исследование данной эпохи более продуктивным. Интеллектуальная элита в данном сообществе представлена главным образом представителями просвещенного нобилитета, а интеллектуальные контакты этого слоя часто пребывали в социально-политическом контексте их деятельности, нося порой подчеркнуто персонологический характер.

Для адекватного понимания неакадемической культуры важно изучение интертекстуальных взаимодействий и *коммуникационных полей*, демонстрирующих ситуацию порождения *контекстов* как взаимодействия *людей* и *текстов*. Как и в эпоху постмодернизма, тексты могли быть неотделимы от человеческой судьбы и непонятны без интеллектуальной биографии автора. Это делает плодотворным применение метода *нового историзма*, определяемого А.Эткиндом как «историю не событий, но людей и текстов в их отношении друг к другу»⁶. Предлагаемая им методология сочетает интертекстуальный анализ, дискурсивный анализ, размыкающий границы жанра, и биографический анализ⁷.

Дворянские просветители могли быть активнее в распространении знания, чем профессиональные преподаватели. Очень часто целью научных занятий последних были самоидентификация и служебная карьера, поэтому на первом месте стояло не достижение нового, а самореклама. Дворянину, напротив, неловко было демонстрировать свою причастность к научным изысканиям, чаще всего он делал это бескорыстно, «из любви к искусству».

Если интеграция других сословий, основа их внутреннего единства, заключалась, прежде всего, в одинаковости условий жизни и труда, то для сохранения однородности дворянства

требовались активные средства общения, поддерживающие его этос, идеологию, мировоззрение. Поэтому адекватной стратегией исследования этого мировоззрения должен быть не социально-антропологический, а историко-персонологический подход, когда объектом становится не собирательный образ, не «личность как таковая», а вполне определенный, конкретный персонаж с индивидуально особенными чертами, связями и социальным статусом. Именно представители дворянства в силу своего происхождения и социальной востребованности могли занимать в обществе уникальную роль и оказывать на него решающее воздействие в кульминационные моменты развития. Это, прежде всего, дворянство «высшего эшелона», составляющее костяк правящей элиты и в значительной мере совпадающее с элитой интеллектуальной. Такое совпадение было обусловлено возможностью получения хорошего образования, определенным уровнем кругозора, связанным с жизнью в столицах и интернациональными коммуникациями, а также особым типом организации «вершины» социума самодержавной страны, где любой успех был связан с личными достоинствами, связями, может быть даже интригами. Наиболее ярко значимость личных качеств продемонстрировал социальный институт фаворитизма.

Эпоха Просвещения, как и любая другая, относится к числу идеологических, нагруженных оценочно-маркировочной интерпретацией конструкций. Если «темной ночи» Средневековья противопоставлена карнавальная культура, подмечена «обратная сторона» возрожденческого титанизма, то Просвещение только начинает освобождаться от гнета мифологических напластований⁸. Однако это касается, прежде всего, западного Просвещения, которое в значительной степени отличается от феномена с тем же названием в России. Главное отличие заключается в субъекте просветительской деятельности, «просвещенном типе личности», каковым в России являются представители дворянства, а в Европе «третьего сословия». В России в «школьной» дихотомической модели «учителя-ученика» звание «учителя» было не столько благоприобретенным, сколько переданным по наследству, сословным. Позже оно перешло к интеллигенции, также начинающей подсчитывать поколения предков.

В случаях подобных этому от мифологических заблуждений может избавить только знание материала. Булавочные уколы фактов могут привести в небытие огромную, но «дутую» конструкцию. Персонологический уровень, предшествующий по уровню обобщения философско-антропологическому, является, на наш взгляд, необходимым этапом исследования.

Примечания

- ¹ *Рорти Р.* Историография философии: четыре жанра. (The Historiography of Philosophy: Four Genres // Philosophy in History (Ed. by R.Rorty, J.V.Schneewind and Q.Skinner). Cambridge, 1984) Цит. по: <http://www.philosophy.ru/library/russell/01/07.htm>W31
- ² *Коллинз Р.* Социология философий: Глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск, 2002.
- ³ Там же. С. 52.
- ⁴ Там же.
- ⁵ *Гинзбург К.* Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI веке. М., 2000. См. также: *Ревель Ж.* Микроисторический анализ и конструирование социального // Одиссей. Человек в истории. М., 1996.
- ⁶ *Эткинд А.М.* Новый историзм, русская версия // Новое литературное обозрение. 2001. С. 4.
- ⁷ Там же.
- ⁸ См., например, книгу М.Хоркхаймера и Т.Адорно «Диалектика просвещения» (М.–СПб., 1997).

Антропология Феофана Прокоповича

Платон Червяковский, первый исследователь, всерьез занявшийся изучением богословия Феофана Прокоповича, писал: «Феофан Прокопович такая богатая личность, что для изучения ее, по справедливому замечанию одного современного писателя, не достанет целой жизни человека. Это не только потому, что деятельность его была чрезвычайно многосторонняя¹, но и потому, что слишком разнородны и разнообразны были те условия и влияния, среди которых он вырос, воспитывался и действовал»². Личность самого Феофана весьма неоднозначна и эклектична, а богословы при оценке его творчества часто приходят к полярно противоположным суждениям. Одни видят в нем протестанта, рядящегося в одежды православного священнослужителя; другие православного богослова, влияние протестантизма у которого объяснялось необходимостью антикатолической пропаганды и выражалось «лишь в очень тонких и неуловимых оттенках рассуждений, которые при нападениях на чистоту его православия он каждый раз свободно и легко объяснял в чисто православном духе»³. Для его взглядов в целом был характерен синкретизм. Из направлений, которые были близки Феофану, можно особо выделить августинизм и янсенизм (особенно учение о свободе воли и о благодати). Все это в полной мере нашло отражение в антропологии Прокоповича.

Феофан Прокопович не создал специального произведения, посвященного «картине человека». Однако антропологическая проблематика затрагивается во всех его произведениях, что легко объясняется тем, что задачи даже, казалось бы, совершенно отвлеченно-богословских его произведений были практическими. Это были либо его споры с противниками, старавшимися доказать его «еретичность»⁴, либо опровержение суеверий, что в петровское время стало «делом государевым».

В трудах Феофана Прокоповича можно обнаружить почти полную «энциклопедию человека». Он писал о сотворении человека и его «первобытном» безгрешном состоянии⁵ (*De statu hominis integri*), о жизни после грехопадения (*De statu hominis corrupti*), о возможности спасения после грехопадения⁶ (*De gratuita peccatoris per Christum justificatione*) и в связи с этим о природе человеческой души (невещественная природа души) и о возникновении человеческих душ (*De Deo ad intra*). Впрочем, последний вопрос он не решает, но из двух вариантов (душу человек получает от отца или при рождении) склоняется скорее к последнему. Важное место в творчестве Феофана занимает вопрос о добродетелях. Объясняется это тем, что Прокопович полагал «двоякую» цель богословия (не только вера, но и действие — дела): «Наше спасение и слава Божия; — и первое достигается тем, что мы через веру во Христа оправдываемся и освобождаемся от грехов, образуемся благодатию Божией к деланию добра и достигаем блаженной жизни; второе — достигается нашею верою и нашими добрыми делами»⁷. И именно это отличает Феофана Прокоповича от протестантских философов и богословов, ведь в русле протестантской традиции, которая склонна считать, что для спасения необходима только вера, этика потому и развивается как философская дисциплина, что она отделяется от богословия. В православии и католицизме этический компонент представлен нравственным богословием, что несколько замедлило развитие этики в этих традициях, как науки философской. Таким образом, в антропологии Феофана Прокоповича можно найти влияние как нравственного, так и догматического богословия. Человек оправдывается верою, но спасается верою и делами, «люди, не имеющие благих дел, спастися не могут, ибо Христос таковых на суд имать осудими, рав-

но как и празднословящие воздадут слово в дни судные, убо благия дела необходимо нужны суть ко спасению»⁸. Феофан Прокопович так пишет о методе нравственного богословия: «Метод нравственного богословия следующий: следует сказать о добрых делах вообще: добрые же дела обозначаются во всем писании именем любви, а любовь относится к Богу и ближнему, как делит ее сам Христос; и так надо сказать 1) о религии, которая есть любовь к Богу, о справедливости, которая состоит в любви к ближнему»... В изложении учения о религии или служении Богу будем следовать порядку четырех заповедей первой скрижали; в учении о справедливости — порядку шести заповедей — второй скрижали. А так как *contrarium eadem disciplina est*, как говорит Аристотель, то говоря о добрых делах, будем вместе говорить о противоположных им грехах. К учению о каждой заповеди Божией, согласно наилучшему образцу нравственного богословия (т.е. писанию) следует присоединять божественные обетования хранителям закона и прощения — преступникам его»⁹.

Нравственная тема присутствует не только в богословских произведениях, она является стержнем трагикомедии «Владимир», которую чаще всего вспоминают как пародию на часть русского духовенства. Исследователи¹⁰ находят множество параллелей между этим произведением и проповедью Феофана Прокоповича в день св. Владимира, в которой победа человека над своими страстями и пороками представляется высшим его достижением. Можно сказать, что это исследование по психологии религии, в котором Прокопович показывает как Владимир постепенно становится христианином, как он «низложит гордыню и победил славлюбивый мир», а также «плоть сластолюбную» и «попра торжественно самого диавола». Собственно, для Феофана человек нравственный — это всегда человек верующий. В «Кратком православном учении о хуле на Духа Святого» он писал: «Все христианские добродетели нарицаются одним именем: Дух»¹¹. Таким образом, с его точки зрения начало любого нравственного совершенствования — вера, а в остальном он должен полагаться на Бога: «Такожде и святых мучеников свидетельство вере во Христа, присвояются не им самим, а Духу Святому»¹². Отсюда и акцентация бренности че-

ловеческого существования перед божественной вечностью: «О суетный человек, рабе неключимый, како то ты далеко бродиши мечтаними твоими. А незапно день последний разрушит твой живот бедный»¹³. Смерть здесь выступает как болезнь, тяжкий путь к излечению от зла и истреблению греха.

Собственно христианско-антропологическими можно назвать два сочинения Феофана: «Богословское учение о состоянии неповрежденного человека или о том, каков был Адам в раю» и второе сочинение, посвященное состоянию человека после грехопадения, частично переведенное Матвеем Соколовым и опубликованное в Москве в 1773 г. в работе «Четыре сочинения». Эти две работы тесно связаны: если большая часть первой посвящена «неповрежденному» человеку, то вторая посвящена видам и последствиям грехопадения. Феофан доказывает, что последствием греха является «порча» (*corruptio*) человеческой природы. Порча приводит к глубоким изменениям не только тела, которое становится смертным и болезненным, но и духа, порча также проявляется в извращениях ума, что в свою очередь приводит к суевериям (обличение суеверий — одна из главных тем Феофана), неверию (этому вопросу посвящен трактат «Рассуждение о безбожии»), к скептицизму¹⁴, рационализму, фанатизму и ереси. Прокопович писал в предисловии к «Рассуждению о безбожии»: «Всякому человеку, здравый разум и мущему, видим есть безбожия порок, или скверна и гнусность, никоею мерою измеряемая, и тех, которые безбожия предержатся, последнее нещастие и бедство неизреченное; потому в рассуждение человеческого ума, яко предостойнейшей над всеми животными прерогативы, трудно бы надеяться от онаго толикому происходити скарредству, аки бы плоду пагубному, окаянного своего виновника опровергающему»¹⁵. «Порча» извращает и человеческую волю, последствиями чего является самолюбие, ввергающее человека в пучину страстей. «Исцеление» падшей природы многообразно. Во-первых, это крещение (этому вопросу посвящено отдельное произведение «Истинное оправдание правоверных христиан, крещением поливательным в Христе крещаемы»¹⁶), которое Феофан трактует в первую очередь как просвещение (исцеление слепого), а затем уже как очищение («Действительная же сила креще-

ния, не есть омывати тело от скверны, но от кала греховного очищати душу»). Второй путь излечения — это добро («Бог ...заповеда нам...добро творить»¹⁷) и одно из его проявлений — истинная любовь.

Теме истинной любви практически полностью посвящено «Слово похвальное в день святых великомученицы Екатерины», произнесенное в день тезоименитства императрицы Екатерины I. Занимает эта тема большое место и в «Повести о распре Павла и Варнавы с иудействующими, и трудность слова Петра апостола о неудобь носимом законном иге им пространно предлагается»¹⁸, при чтении которого вспоминается «Слово о законе и благодати» Иллариона Киевского. Согласно Феофану, истинная любовь позволяет человеку «уклоняться от зла», и таким образом соблюдать «закон нравоучительный». Здесь любовь выступает как гармонизирующая и объединяющая людей божественная благодать. Любовь приближает человека к Богу, поскольку земная любовь это образ любви божественной. Это путь к обретению добра. Не истинная любовь — лицемерная. Тема лицемерия, вместе с темами суеверия и власти, одна из главных в творчестве Феофана, призванным самим императором сражаться с предрассудками, он во многих своих произведениях бичевал лицемерие. Оно отдаляет человека от веры, и в уже упомянутом «Слове похвальном...» Феофан пишет о двух видах любви: истинной и ложной (лицемерии). Лицемерие отдаляет человека от Бога, а любовь приближает. Любовь — это путь к «возращению истинных и вечных благ». Очевидно, что вопрос о любви как неотъемлемой части христианской веры важен для Феофана в связи с проблемой спасения. Вопрос о возможности спасения только верою для него чрезвычайно важен. С точки зрения Прокоповича, поскольку «падший» человек не может всецело исполнить евангельского закона и получает оправдание только через веру в искупительную жертву Иисуса Христа («Книжица, в ней же повесть о распре Петра и Варнавы», полемика с Маркелом Родышевским и др.), поскольку никто не может исполнить нравственный закон всецело, без погрешностей: «Аще благия дела не оправдают, то сие происходит от того, что они несовершенны суть, таковыя без сомнения находятся в неверующих, но поелику благия дела верую-

щих и отрожденных человек суть совершенные убо оправдают их»¹⁹. Полностью человек оправдывается через веру во Христа, который своей жертвой «уже заплатил»²⁰ за спасение человека.

Третий путь исцеления – просвещение. Этой теме посвящено сочинение Феофана Прокоповича «Разговор гражданина с селянином да певцем или дьячком церковным» и в других произведениях, но наиболее ярко в «Духовном регламенте», где впервые отчетливо говорится о необходимости привлечь науку на службу государству: «И аще бы учение церкви или государству было вредное, то не учились бы сами лучшая христианские особы, и запрещали бы иным учиться: а то видим, что учились вси древни наши учителя не токмо Св. Писания, но и внешней философии. И кроме многих иных, славнейшие столпы церковные боробствуют и о внешнем учении... Убо учение доброе и основательное есть всякой пользы как отечества, так и церкви, аки корень и семья и основание»²¹.

Важное место в антропологии Феофана Прокоповича занимает тема власти. В своих сочинениях о власти он в основном придерживался, прежде всего, современных ему учений (что хорошо показано в известной работе Г.Д.Гурвича ««Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и ее западноевропейские источники»), и постоянно следовал рассуждениям С.Пуфендорфа²², Г.Гроция²³, Т.Гоббса²⁴. Из перечисленных авторов для Прокоповича наиболее значимыми были идеи Пуфендорфа, поскольку в своих произведениях, обосновывающих необходимость и правомерность петровских реформ, Прокопович во многом основывался на работах немецкой юридической школы, обосновывающих идеи безграничной преданности народа государю как олицетворению государства²⁵. В трактате «Адам в раю» он показывает, что способность властвовать была заложена в «неповрежденном» грехопадении человеке от момента его сотворения Богом, «чтоб Адамово благополучие представить в высочайшей степени»²⁶. Способность к власти («над тварями») была в нем заложена как в образе Божьем: «...мы показали, что человек образ Божий имел в правоте разума и воли, свободности, власти над тварями, и в бессмертности как тела, так и души»²⁷. Эта идея не нова, мы обнаруживаем ее не только в библейских текстах, но и в апокрифической литературе. Но

власть эта была утрачена в результате грехопадения, и только божественные избранники, или как их называет Прокопович «христы»²⁸ («Слово о власти и чести царской») имеют право властвовать над другими людьми: «Кия же титлы? Кия имена? Бози и Христы нарицаются... яко того ради бози нарицаются, понеже «к ним бысть слово божие»... Сам бо имя сее «помазанный» ясно есть; сие есть: поставлен и оправдан от Бога царствовать»²⁹. И здесь Прокопович доводит до крайней точки активно развивавшуюся в русской традиции XVI–XVII вв. концепцию софиократии, возникшую как результат синтеза христианских представлений о Софии Премудрости Божией и концепций императорской власти³⁰. Процесс внедрения в культуру этого образа, истоки которого мы находим уже в первых произведениях русской книжности, становится чрезвычайно активным после падения Византии, когда актуализируется идея «*translatio imperii*»³¹, и на русских царей переносятся функции византийских императоров. Борис Годунов уже титуловался богоизбранным государем «всей Вселенной», «единым подсолнечным христианским царем». Феофан идет дальше, порой складывается впечатление, что Христу пришлось потесниться, и уступить место «христу»-помазаннику. И здесь совершенно логичным кажется присвоение Петру титула «Отца Отечества»³². В своем произведении «Розыск исторический о понтифексе», Феофан пишет: «Могут государи епископами народа, себе подданного, нарицатися. Имя бо епископ значит надсмотрителя... Государь, власть высочайшая, есть надсмотритель совершенный, крайний, верховный и вседействительный, то есть имущий силу и повеления, и крайняго суда, и наказания над всеми себе подданными чинами и властями, как мирскими, так и духовными. Что и от Ветхаго и от Новаго Завета довольно показал я в «Слове о чести Царской», проповеданном в неделю цветоносную 1718 году, и того ради zde не повторяю. И понеже и над духовным чином государское надсмотрительство от Бога уставлено есть, того ради всяк высочайший законный государь в государстве своем есть воистину епископ епископов»³³. Опираясь на протестантские концепции управления церковью правителями³⁴, Феофан Прокопович связывает вместе христологию, антропологию и политологию, и становится ясно, что главная цель бо-

гословских построений Феофана Прокоповича – преобразование «мира сего», очищение его от суеверий и лицемерия, для чего необходим император, облеченный полнотой светской и духовной власти, соединивший в себе земное и небесное – «Отец Отечества»³⁵, Петр Великий³⁶ и Император Всероссийский», служба которому столь же важна для христианина, как и служение Господу. Фактически император мыслится им уже не просто как человек, а как Сверхчеловек, вознесенный на непостижимую высоту божественной волей.

Примечания

- 1 Эта многосторонность, как легко убедиться всякому, знакомому с исследованием г. Чистовича, не исчерпывается известными похвальными стихами в честь Феофана Прокоповича, напечатанными в «Ученых ведомостях» 1777 г.:
Великого Петра дел славных проповедник,
Витийством златоуст, муз чистых собеседник,
Историк, богослов, мудрец российских стран,
Таков был пастырь стад словесных Феофан.
Примечание П. Червяковского.
- 2 *Червяковский П.* Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. Янв.-февр. 1876. С. 32–33.
- 3 *Знаменский П. В.* История русской церкви. М., 1996. С. 252–253.
- 4 *Родышевский Маркелл.* О житии еретика Феофана Прокоповича // Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. I. М., 1862.
- 5 См.: *Киселева М. С.* Рассуждение о человеке «поврежденном» и «неповрежденном» Феофана Прокоповича как образец «научного» богословия начала XVIII в. // Человек верующий в культуре Древней Руси. СПб., 2005. С. 182–190.
- 6 *Феофан Прокопович.* Православное христианское учение о благодатном человеке грешного через Иисуса Христа оправдании // Четыре сочинения / Пер. М. Соколова. М., 1776.
- 7 Цит. по: *Червяковский П.* Введение в богословие Феофана Прокоповича. С. 61–62.
- 8 *Феофан Прокопович.* Православное христианское учение о благодатном человеке грешного через Иисуса Христа оправдании. С. 165.
- 9 Цит. по: *Червяковский.* Указ. соч. С. 80–81.
- 10 *Тихонравов Н. С.* Трагедокомедия Феофана Прокоповича «Владимир» // Журнал Министерства просвещения. 1879. V. С. 52–96.

- ¹¹ *Феофан Прокопович*. Краткое православное христианское учение о хуле на Духа Святого // Четыре сочинения /Пер. М. Соколова. М., 1776. С. 130.
- ¹² Там же.
- ¹³ *Феофан Прокопович*. Сочинения /Под ред. И.П.Еремина. М.—Л., 1961. С. 225—226.
- ¹⁴ Скептицизм, религиозную мечтательность и религиозный энтузиазм Прокопович считал наиболее опасными из болезней ума, поскольку считал, что они указывают на плохое воображение и плохую память.
- ¹⁵ *Феофан Прокопович*. Рассуждение о безбожии. Изд. 2-е. М., 1784. С. 1.
- ¹⁶ *Феофан Прокопович*. Оправдание поливального крещения. М., 1913.
- ¹⁷ *Феофан Прокопович*. Книжица, в ней же повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующими. М., 1784.
- ¹⁸ «Повесть» написана для графа И.А.Мусина-Пушкина, начальника монастырского приказа, по распоряжению которого делались переводы иностранных сочинений.
- ¹⁹ *Феофан Прокопович*. Православное христианское учение о благодатном человека грешного через Иисуса Христа оправдании. С. 166.
- ²⁰ Там же. С. 170.
- ²¹ Духовный регламент // Полное собрание законов Российской империи. Т. VI. Стб. 4014.
- ²² Пуфендорф (Pufendorf) Самуэль (1632-1694) историограф и юрист, сторонник теории естественного права, основатель светской юридической науки в Германии.
- ²³ Гроций Гуго (Grotius) (1583—1645). Г.Гроций считается родоначальником теории общественного договора, которая составила концептуальную основу Просвещения. Согласно ей государственная власть возникает в результате соглашения между людьми, которые вынуждены переходить от беззащитного естественного состояния к защищенному гражданскому. Среди многочисленных философов, которые разрабатывали ее в дальнейшем, можно в первую очередь назвать британских философов Т.Гоббса и Дж. Локка. Из сочинений Гроция был переведен на русский в петровское время трактат «De jure belli et pacis» под заглавием «О правде войны и мира» и «О законах правды и мира». Его идеи легли в основу «Духовного регламента» и «Правды воли монаршей». См.: *Темниковский Е.Н.* Один из источников «Духовного регламента» // Сборник Харьковского историко-филологического общества. 1909. Т. 18. С. 524—534; *Гурвич Т.* «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича. Юрьев, 1915.
- ²⁴ Гоббс (Hobbes) Томас (1588—1679). См. подробнее: *Вальденберг В.Е.* Закон и право в философии Гоббса. СПб., 1900.
- ²⁵ См. подробнее: *Whittaker C.H.* The Idea of Autocracy among Eighteenth-Century Russian Historians // *Russian Review*. 1996. Vol. 55. № 2. P. 149—171.
- ²⁶ *Феофан Прокопович*. Богословское учение о состоянии неповрежденного человека или о том, каков был Адам в раю. М., 1785. С. 7.
- ²⁷ Там же. С. 11.

- ²⁸ Греческое слово *Christos* является переводом еврейского *Messian*. Эти оба термина произошли от глаголов со значением «умасать священным елеем», поэтому оба титула переводятся как «помазанник». Титул «Христос» в христианской традиции является выражением того, что титулованный божественно предназначен для служения. Формально именовать царя, да и любого православного, который принимает помазание в обряде крещения, а царь помазуется также и на царство, возможно, и тут можно вспомнить слова Иллариона Киевского «В Христа крестився, в Христа преобразився», но напрямую назвать: «Христом» человека, получившего божественную благодать в таинстве миропомазания, до Прокоповича никто не решался. Однако в принципе для богословской традиции в этом нет ничего экстраординарного. Можно вспомнить то, как писал о крещаемых Максим Исповедник: «Им дано быть и называться *богами*, поскольку Бог всецело наполнил их, не оставив ничего, что было бы лишено его присутствия».
- ²⁹ *Феофан Прокопович*. Слово о власти и чести царской // *Феофан Прокопович*. Соч. / Под ред. И.П.Еремина. М.—Л., 1961. С. 84—85.
- ³⁰ *Чумакова Т.В.* Идея софиократии в культуре Древней Руси // *Философский век Альманах*. Вып. 17. История идей как методология гуманитарных исследований. Ч. 1. СПб., 2001. С. 206—216.
- ³¹ См.: *Baehr S.L.* From History to National Myth: Translatio Imperii in Eighteenth-Century Russia // *Russian Review*. 1978. Vol. 37. № 1. P. 1—13.
- ³² См.: Речь, которая публично в церкви царскому пресветлому величеству от Синода и Сената говорена вице-президентом св. Синода архиепископом новгородским Феодосием 22 октября 1721 года при поднесении императору титула: Отец Отечества, Петр Великий, император Всероссийский // *Гаврилов А.В.* Очерк истории С. Петербургской Синодальной типографии. СПб., 1911. Вып. 1. 1711—1839. С. 145.
- ³³ *Феофан Прокопович*. Розыск исторический о понтифексе // *Верховской П.В.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Т. 2. Материалы. Ростов н/Д., 1916. № 10. С. 13.
- ³⁴ См. подробнее: *Верховской П.В.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Т. 1. Ростов н/Д., 1916.
- ³⁵ Отец Отечества — калька лат. *Pater patriae* — торжественный титул римских императоров.
- ³⁶ Великий — лат. *Maximus* — титулатура римских императоров.

*Михаэла Моравчикова
(Michaela Moravčíková)
Словакия*

Понимание человека в произведениях М.Бубера: встреча и диалог

Творчество Мартина Бубера широко известно специалистам и широкому кругу читателей. Оценка его работ и взглядов колеблется от обоготворения и восхищения до отдельных случаев критики. Чаще всего его характеризуют как одного из значительных еврейских мыслителей современной эпохи, произведения которого являются синтезом иудаизма и западной культуры. Ганс Урс фон Балтазар считает, что Бубер, являясь философом и антропологом, относится к основным персонажам современности и пишет о том, что он многих очаровал своей личностью мудреца. Макс Брод говорил, что на Бубера «можно положиться», Габриэль Марцел назвал его одной из опор современной философии, устоявшей перед марксистским учением и соблазнами экзистенциализма без религиозных корней¹.

Несмотря на это Исраэль Шахак в своей книге «Jewish History, Jewish Religion» обвиняет Бубера, а вместе с ним и влиятельного социолога и исследователя Библии Иехезкеля Кауфмана, и философа Гюго Шмуэля Бергмана в том, что они определили схемы мышления, которыми можно легко злоупотреблять в самом экстремальном антиарабском смысле. Особенно достается Буберу. Его произведения, посвященные хасидизму, считает Шахак, ни разу реально не затронули хасидских шовинистских доктрин, которые касаются неевреев, хасидской экстремальной мисогинии, толерантности к алкоголю, фанатического культа наследственных раввинов и других характерных предрассудков².

Роберт Велтш говорит, что Бубер не дает никакого спасительного учения, считая, что его труды не являются учением. Это — протянутая рука, которая помогает странствующим по едва заметной тропке найти дорогу.

В конечном счете Эмиль Бруннер пишет о том, что настоящая величина Бубера обнажается не там, где он говорит как эзегет еврейских или христианских сочинений, а там, где он своим воззрением проясняет состояние современного человека³. Можно констатировать, что произведение Бубера направлено, прежде всего, на человека. Принцип диалога, сформулированный Бубером и другими философами того времени (Эбнером, Розенцвайгом, Левинасом), включает в себя больше, чем обмен аргументами или диалектику. Бубер подчеркивает «невосстановливаемый элемент» особенности личности. Диалог как фактическое общение является удостоверением личностной противоположности во всей ее «отличительности». Произведения Бубера являются вехой в диалоговом мышлении, которое прямо или косвенно повлияло на многих последующих философов и теологов. Можно сказать, что в «Я и Ты» Бубер определенно нашел свою жизненную тему, которую потом далее развивал и объяснял⁴. Представляется, что события его детства детерминировали его интерес к человеку.

Бубер родился 8 февраля 1878 г. в Вене. Трехлетним ребенком стал свидетелем распада семьи своих родителей и попал к своему дедушке, директору банка и одновременно знатоку мидрашей, отлично владевшему ивритом, Саломону Буберу и бабушке Аделе, прилично ориентировавшейся в классической немецкой литературе.

Мать Бубера исчезла из его жизни, с отцом он иногда встречался⁵. Приезжал к нему в его поместье на Буковине, где познакомился еще мальчиком со специфической формой восточного иудаизма⁶. Эта карпатская область с XVIII в. была территорией проживания хасидов. Бубер впервые встретился с ними в буковинском городке Задагора в тринадцатилетнем возрасте⁷. Он писал впоследствии: «<...> легендарное величие предков из внуков испарилось, некоторые стремятся жалкой магией сохранить за собой власть, <...> их неосознанная аристократичность говорит более, чем вся их <...> деятельность»⁸.

В современном Буберу обществе цадик, «справедливый», не воспринимался как совершенный человек, в котором нашло воплощение бессмертное, а был скорее посредником между людьми и Богом. Иначе у хасидов, о чем свидетельствует Бубер: «Здесь было по-другому, несравнимо, <...> неповрежденный живой образ ядра человечества, фактическое общество и настоящее предводительство. Было здесь что-то древнее, первобытное, потерянное, желанное и снова возвращаемое <...> когда я видел как раввин проходит рядами ожидающих, чувствовал в нем предводителя, а когда видел танцующих хасидов с Торой, чувствовал общество. Тогда во мне пробудилось предчувствие того, что взаимное уважение и совместная душевная радость создают основу настоящего человеческого общества»⁹. Его оценка хасидизма является, прежде всего, оценкой общества и человека с его общественными задачами, человека в его отношении к Богу, к людям, к себе.

В университете Вены Бубер оказался под сильным влиянием Фридриха Ницше. Через год он переехал в Лейпциг, потом в Цюрих, где встретился с основоположником сионистского движения Теодором Герцлом и своей будущей женой Паулой Винклер. В 1897 г. состоялся первый сионистский конгресс в Базеле. Как потомок известной семьи еврейских беженцев он очень рано подключился к сионистскому движению. В 1901 г. начал выходить сионистский еженедельник *Die Welt*. В сознании евреев все выразительнее проявлялось стремление к обретению национально-государственного единства и реализации религиозно-культурной индивидуальности. Все это имело влияние на Бубера, но в его понимании народа отсутствовал политико-национальный акцент. Он ориентирован на библейское представление о Божьем народе.

После смерти Герцла в 1904 г. Бубер окончательно удаляется от политического сионизма. В том же году оканчивает Венский университет у профессора Йодла с диссертационной работой «*Beiträge zur Geschichte des Individuationsproblems*»¹⁰. В последующий период¹¹, который библиографы Бубера обычно называют мистическим периодом, он уединяется, интенсивно занимается хасидизмом, обнаруживает сочинения Баал-Шем-Това: «Моему зрению открылось что-то первоначально еврей-

ское, что расцвело в темноте изгнания до вновь осознанного выражения: подобие человека Богу, воспринимаемое как действие, как бытие, как послание. А это праеврейское было пра-человеческим, содержанием той самой человеческой религиозности. Иудаизм мне открылся как религиозность, как богомолье, как хасидизм. Образ из моего детства, воспоминание о цадики и его мире росло и освещало меня: я узнал идею совершенного человека. Одновременно я осознал это как послание, которое следует свидетельствовать миру»¹². В это время он пишет «Geschichte des Rabbi Nachman» (1906)¹³ и «Legende des Baalschem» (1908)¹⁴. Он обращается к религиозной философии, публикует «Ekstatische Konfessionen» (1909)¹⁵, знакомится с китайской религиозной философией¹⁶, обращается к иудаизму, к его корням и публикует «Drei Reden über das Judentum» (1911)¹⁷.

С 1913 г. датируется поворот в мышлении Бубера от мистической замкнутости к проблематике межлических отношений. Первым произведением Бубера, отражающим данный поворот, является «Daniel — Gespräche von der Verwirklichung» (1913)¹⁸. Бубер сам называет этот период периодом обращения — обращения к человеку. Насчет объяснения послания человека утверждает, что это осуществление. Быть человеком, по его мнению, означает иметь взаимные отношения. От абстрактной духовности, отчужденной земному миру, окончательно переходит в долг духа в конкретной земной жизни войти в реальность и стать телом¹⁹. Не случайно данное обращение приходится на период первой мировой войны. Ранее в европейских культурных кругах преобладало оптимистическое представление о том, что человечество естественным путем, собственными силами, углублением этики и внутренней одухотворенностью будет развиваться до уровня, на котором божественное и человеческое соединится. Бубер никогда не разделял такую надежду в ее примитивно-экстенсивном виде, но, несмотря на это, и не опровергал ее, особенно в мистическом периоде своей жизни²⁰. Если в первую мировую войну данный оптимизм был утрачен, то во вторую мировую ему был положен конец.

В 1919 г., в первый послевоенный год, Бубер пишет первый концепт своего последующего произведения «Ich und Du» — «Я и Ты». В 1923 г. это центральное философское произведение

Бубера было напечатано. Приняв предложение издателя Ламберта Шнайдера, совместно с Францом Розенцвейгом он начинает переводить Библию с иврита на немецкий язык, стремясь наиболее точно уловить дух и внутреннее движение еврейского оригинала. После смерти Розенцвейга в 1929 Бубер продолжает работать самостоятельно. Новое измененное издание Библии вышло в 1962 г. в четырех томах. Для Бубера Библия является не только книгой, текстом, но документом взаимного отношения Бога и человека²¹.

В тридцатых годах в Германии к власти пришел Гитлер. Бубер отказывается от профессорского места в Франкфуртском университете, предупреждая возможное отстранение от должности. Он предлагает создать организацию для еврейского образования взрослых «Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung», которую он возглавляет, занимаясь обучением, посещая различные еврейские общины, выступая с докладами, организовывая курсы. В 1934 г. публикует сборник «Kampf um Israel»²² и собрание комментариев к переводу Библии «Die Schrift und ihre Verdeutschung»²³. К человеку и его совершенствованию обращена педагогическая деятельность Бубера. Он не ученый, пишущий «сам для себя» или для узкого круга заинтересованных, он учитель широких слоев и неутомимый искатель правды, которую стремится передать другим.

В 1935 г. нацистский режим запрещает Буберу какую-либо деятельность. Пятнадцатого сентября были провозглашены нюрнбергские законы. Уже в 1936 г. выходит сборник «Die Frage an den Einzelnen; die Stunde der Erkenntnis»²⁴. В 1937 г. выходит первое издание перевода Письма в пятнадцати частях. В марте следующего года Бубер отправляется в Палестину, в университете Иерусалима возглавляет кафедру социальной философии. Политически переходит на сторону примирения, особенно с палестинскими арабами. Пишет на иврите, публикуется в газете «Davar»²⁵, в 1941 г. впервые публикует с продолжением свой хасидский роман-хронику «Гог и Магог», в 1945 г. — сочинения «Хасидское посольство» и «Моисей», а в 1946 г. «Хасидские предания».

Бубер был убежден, что необходимо сохранить общее государство евреев и арабов, однако в 1947 Палестина была разделена на два государства — Израиль и Палестину. После завер-

шения британского курирования территории 15 мая 1948 началась арабско-еврейская война. Бубер сосредоточивается на антропологии. В 1950 г. выходит «Вера пророков» и «Два образа веры». Через год получает Hansischer Goethe-Preis в Гамбурге и уезжает в Америку. В 1952 возвращается в Иерусалим, и через год получает Премию Мира от немецкого книжного рынка. Снова путешествует по Европе и Америке. Одиннадцатого августа умирает его жена Паула. Он продолжает работу над серией своих избранных сочинений *Werke*²⁶, которые вышли в свет в период 1962–1964 гг. в издательстве Kösel (Мюнхен) и Lambert Schneider (Гейдельберг) в трех томах. В 1963 г. получает голландскую Эразмовскую премию, а 1964 г. ему была присуждена степень доктора Гейдельбергского университета. Весной 1965 г. получил тяжелую травму, осложнилась его болезнь почек и 13 июня 1965 восьмидесятилетний Бубер умирает.

На его надгробной плите, на кладбище в Хар-А-Менохут в Иерусалиме, вычеканен отрывок из его любимого псалма 73, 23–24: «Но я постоянно возле Тебя, и Ты держишь мою правую руку. Ведешь меня по своему усмотрению и, наконец, примешь меня в Свою Славу»²⁷.

В каждом человеческом Ты с нам, хотя и в скрытой форме встречается Ты Божье

То, что Бубер сделал в своем программном произведении «Я и Ты», Karl Heim обозначил как коперниковский переворот в современном мышлении²⁸.

В первой части «Я и Ты» Бубер дает определение основным связкам Я-Ты и Ты-Оно, определяя их взаимоотношения. Мир человеку открывает не только «очевидный» опыт, но и «тайное» посредством мудрости, которая знает о вещах сокровенное, предназначенное для посвященных. Основное слово Я-Ты утверждает мир отношений, который разворачивается в трех сферах. Первой из них является жизнь с природой, здесь отношение доречевое, пульсирующее во тьме. Второй — жизнь с людьми, где отношение — очевидно и принимает речевую форму. Третьей является жизнь с душевными сущностями, где отно-

шение окутано облаком, раскрывает себя безмолвно, но порождает речь. В каждой сфере, через все, обращающее для нас реальность Настоящего, мы видим «кромку вечного Ты», говоря с каждым Ты, мы говорим с вечным Ты.

По мнению Бубера, отношение есть взаимность. Если мы обращаемся к какому-либо человеку как к своему Ты, то он не является вещью, не состоит из вещей, не является точкой в пространственно-временной сети мира, не является ограниченным образом, не является пучком поименованных свойств, а есть неделимое Ты. Только после того, как отношения прекратятся, Ты становится предметом моего опыта. С Ты мы встречаемся по милости, но то, что мы называем его основным словом, есть деяние моего существа. Вступая в непосредственные отношения, я могу выбирать и могу быть избранным. Это активность и пассивность одновременно. Действительно Я становится «собой» благодаря своему отношению к Ты. Всякая действительная жизнь есть встреча. Перед непосредственностью отношения все опосредующее теряет значимость.

Во второй части Бубер говорит о том, что в истории можно угадать продолжающийся рост предметного мира. Основное отношение человека к миру слова Оно содержит процесс опыта, который постоянно создает данный мир. «Дух в его обнаружении через человека есть ответ человеку его Ты. Человек пользуется разными языками — языком речи, искусства, действия, дух же один: ответ являющемуся из тайны и обращающемуся к нам Ты»²⁹. Дух не находится в Я, он между Я и Ты, как воздух, которым дышишь. Если человек живет в духе, он способен отвечать своему Ты, он способен отвечать, если вступает в отношение всем свой существом. Только благодаря своей силе, которая позволяет человеку вступать в отношения, человек может жить в духе. Однако чем сильнее ответ, тем сильнее он связывает Ты и превращает его в объект. Только безмолвие, обращенное к Ты, безмолвное ожидание в неразделенном, неоформленном слове, оставляет Ты свободным, пребывает с ним в потаенности, там, где дух не проявляет себя, но присутствует. Каждый ответ вплетает Ты в мир Оно, и таким образом рождается знание, творчество, образ и символ среди живущих. Смыслом и знанием того, что Ты преобразилось в Оно, является то, чтобы Оно снова превратилось в Ты.

Третья часть посвящена объяснению вечного Ты. Вечное Ты называли с давних времен многими именами, но со временем начали о вечном Ты говорить и думать как о некоем Оно. «Не все имена Бога оставались священными, ибо они не были только речью о Боге, но и речью, обращенной к нему»³⁰. Слово Бог является самым сложным словом, каким пользуются люди, как наиболее часто применяемым и самым необходимым. Тот, кто говорит «Бог», фактически думает «Ты», обращаясь к истинному «Ты» своей жизни.

Каждое действительное отношение в мире основано на индивидуации, только так возможно различным существам познать друг друга, но это же является и его границей, ибо нельзя совершенно познать другого и быть познанным. В великом преимуществе чистого отношения преимущества предметного мира упраздняются. Благодаря ему существует непрерывность мира Ты, когда изолированные моменты отношений соединяются и создают охватывающую весь мир жизнь связь. Мир слова Ты имеет формообразующую силу, когда дух может проникать и преображать мир слова Оно. Возвращение означает обретенное знание средоточия и снова возвращения к нему, и в этом сущностном деянии возрождается способность человека вступать в отношения и обновлять мир. Из сфер, в которых осуществляется мир отношений, особое положение занимает жизнь с людьми, где достигает завершенности речь, так как после слов, произнесенных одной стороной, следуют слова другой стороны, слово встречается с ответом. Мгновения отношения, только здесь взаимно связанные языком, развивают в полной действительности Ты. Отношение к человеку является действительным подобием отношения к Богу.

Бубер говорит, что, не смотря на то, что мы являемся составной частью Бога и Бог является составной частью нас, он никогда не бывает в нас. Общаемся с Ним только тогда, когда это уже не общение внутри нас самих³¹. Человек, который предстает перед Лицом, возносится над повинностью и долгом (повинность и долг бывают только перед тем, что нам чужое, к близким приятелям мы питаем любовь и расположение), но не потому, что удалился от мира, а для истинного при-

ближения к нему. Тот, кто может сказать «ты» Тому, в котором все существа имеют свое существование, есть осиянный вечностью; и больше нет напряжения между миром и Богом, есть одна действительность.

«Я» и «Ты», в понимании Бубера, было подвергнуто, хотя и дружеской, но критике со стороны Франца Розенцвейга³². Свое письмо Розенцвейг заканчивает предложением: «Ради меня и ради тебя здесь должно быть еще нечто иное, чем Я и Ты»³³, вероятно, имея в виду страх одиночества, следующий из факта исключительности Я и Ты.

Человек с человеком

«Проблема человека» Бубера, в первой части историческое, во второй полемическое сочинение, вышла впервые в Германии в 1947 г. Его цель — понимание человека через знание о диалогическом принципе. Бубер указывает на необходимость изучения человека, как самого важного предмета: «С давних времен человек знает, что он сам для себя есть тот самый важный предмет»³⁴; одновременно отмечая, что вопреки этому знанию человек боится изучать данный предмет как единое целое, т.е. с учетом его бытия и смысла. Эта его мысль остается актуальной до сего времени.

Опираясь на учение И.Канта, Бубер призывает к целостному познанию человека. Основным вопросом философской антропологии является вопрос: «что такое человек?», в котором подчеркивается необходимость принципа индивидуации. Исследователь должен воспринимать свое человечество во внутреннем опыте таким способом, каким он не способен воспринимать никакую другую часть природы. Философское познание человека является по существу человеческим самовосприятием. Принцип индивидуации — бесконечная разнородность человеческих личностей, из которых каждая является единственной. Познать целостность личности и через нее целостность человека возможно, только оставаясь внутри своей субъективности. Познающий должен дать свою переживаемую целостность, свое конкретное бытие собой³⁵.

Бубер обращает внимание на продолжающееся разложение старых органических форм социальных связей людей. Он имеет в виду общины, которые благодаря своему размеру позволяют иметь непосредственные отношения людей друг с другом (семья, рабочая община, село, город); говорит также об «отставании человека от его дел». «Человек уже не может владеть миром, возникшим благодаря его деятельности, последний — сильнее его; он освобождается от него, с катастрофической независимостью противоречит миру; человек уже не узнает то слово, которое как голем, сотворивший его, связало и укротило»³⁶. Место человека по отношению к демонам, создателем которых он является и которыми не может управлять, ставит снова вопрос о существовании человека.

Проблема философской антропологии является проблемой определенной специфической целостности и ее специфической связности, утверждает Бубер в своих комментариях и продолжает идеи феноменологии Э. Гуссерля. Посредством экскурса в историю философской антропологии Бубер обращает внимание на то, как происходит становление человека в мире и как ведет поиск невключенный в мир, т.е. божественный образ существования, с которым бы он мог иметь отношения. Человеческая жизнь имеет абсолютный смысл благодаря тому, что фактически трансцендирует свою собственную условность. Только человек, имеющий отношения, которые для него невозможны, всем своим существом помогает нам познать человека. Человек находится в центре восприятия пугающей ситуации современного индивидуализма и современного коллективизма. Первый понимает только часть человека, второй видит его только как часть целого. В первом случае лицо человека изуродовано, во втором закрыто³⁷. Только тогда, когда индивидуум узнает другого, во всей его отличительности, как себя, как человека, и проникнет к другому, только тогда он преодолевает свое одиночество в силе преобразующей встречи. Фундаментальным фактором человеческого существования является встреча человека с человеком. По мнению Бубера, мы смогли бы, возможно, приблизиться к ответу на вопрос, что такое человек, если бы научились понимать его как существо, в котором диалогика, двухсторонне присутствующее «бытие в паре» всегда осуществляется и узнается как встреча одного с другим.

Примечания

- 1 *Hans Urs von Balthasar*. Einsame Zweisprache, 1958. Max Brod. Streitbares Leben, 1960. Marcel G. Ich und Du bei Martin Buber, 1963 // Wehr G. Buber. Olomouc, 1995. С. 131–133.
- 2 *Shahak I.* Historie a náboženství Židů. Tíha tří tisíc let předsudků, pokrytectví a náboženská nesnášenlivosti. Olomouc, 2005. С. 46–47.
- 3 См.: *Weltsch R.* Послесловие к книге Kohn H. Martin Buber, 1962; также: Brunner E. Judentum und Christentum bei Martin Buber, 1963 // Wehr G. Op. cit. С. 132–133.
- 4 *Špaček M.* Filozof Martin Buber: «Já povstává díky Ty» // Lidové noviny. Praha, 6. říjen 2006. С. 24.
- 5 *Heller J.* Martin Buber – život a dílo // Buber M. Já a Ty. Olomouc, 1995. Перевод с немецкого оригинала Ich und Du, изданного в издательстве Insel-Verlag в Лейпциге в 1923 г. С. 97–109.
- 6 Хасидизм – два крупных религиозных еврейских движения: 1) поринский пиетизм (Иуда Збожны); 2) собственно хасидизм, сложившийся под влиянием раввина Израэль Бешта в Подолии (XVII в.) и распространившийся позже по всей Восточной Европе. См.: Asarig C, Rabbi Šimon Bar Jochaj a Kabala. Bratislava, 1996. С. 148.
- 7 *Wehr G.* Op. cit. С. 14–15.
- 8 *Buber M.* Mein Weg zum Chassidismus // Werke. III. Schriften zum Chassidismus. München – Heidelberg, 1963. С. 936.
- 9 Ben Chorin S. Martin Buber // Quatember (Evangelische Jahrsbriefe), 1956/57, 3. С. 129.
- 10 Статьи по истории проблемы индивидуации
- 11 1904–1912 гг.
- 12 *Buber M.* Mein Weg zum Chassidismus. Op. cit. С. 967 n.
- 13 «История раввина Нахмана».
- 14 «Легенда о Баалшеме».
- 15 «Экстатические признания».
- 16 Например, «Chinesische Geister und Liebesgeschichten», «Die Lehre vom Tao».
- 17 «Три речи о иудаизме».
- 18 «Даниил – разговоры о совершении».
- 19 *Kohn H.* Martin Buber – sein Werk und seine Zeit. Köln, 1961. С. 25–28.
- 20 *Heller J.* Op. cit. С. 99.
- 21 *Špaček M.* Op. cit. С. 24.
- 22 Борьба за Израиль, так Бубер назвал сборник Reden und Schriften в 1921–1932 гг.
- 23 Письмо и его перевод на немецкий язык.
- 24 Вопросы для индивидуумов, Час познания.
- 25 Слово.

- 26 Произведение.
- 27 *Wehr G.* Op. cit. С. 43.
- 28 Ibid. С. 6.
- 29 *Buber M.* Já a Ty. С. 34.
- 30 Ibid. С. 61.
- 31 Ibid. С. 83.
- 32 Критика Розенцвейга содержится в письме, которое впервые опубликовал Schaefer: *Buber M.* Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. zv. II., 1973. S. 124–128. Ср.: *Casper B.* Rosenzweigova kritika Buberova ‚Já‘ a ‚Ty‘, Dodatek: Dopis F. Rosenzweiga. (Приложение: Письмо Ф.Розенцвейга.) *Casper B.* Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas . Praha, 1998. С. 120–135.
- 33 *Buber M.* Briefwechsel.... S. 135.
- 34 *Buber M.* Problém člověka. Praha: Kalich, 1996. С. 9.
- 35 Op. cit. С. 18–19.
- 36 *Buber M.* Problém člověka. Op. cit. С. 77.
- 37 Ibid. С. 145.

Иоанн-Павел Второй о достоинстве женщины

Апостольское послание *Mulieris dignitatem* было опубликовано в 1988г. В этом документе Иоанн-Павел II формулирует позицию католической церкви по одной из проблем, занявших важное место в современном мире, — проблеме достоинства женщины.

На первый взгляд может показаться, что тема определена конъюнктурой: феминистское движение широко распространено во многих странах, и католической церкви приходится отвечать на требования феминизма. Но размышления Папы, собранные в книге Витторио Мессори «Переступить порог надежды», показывают, что у Иоанна-Павла II были глубокие мотивы: «Почитание Божией матери — не только определённая форма набожности или благочестия; это — некая позиция, *отношение к женщине* как таковой. Если наш век для либеральных обществ — век всё большего *феминизма*, можно предположить, что это — *реакция на недостаток уважения, подобающего каждой женщине*. Всё, что я написал на эту тему в *Mulieris dignitatem*, я носил в себе с самых ранних лет, в определённом смысле — с детства. Этому способствовала, может быть, и атмосфера эпохи, в которой я воспитывался: тогда больше почитали и уважали женщину, особенно — женщину-мать. Я думаю, *современный феминизм* коренится именно в этом — в недостатке подлинного уважения к женщине»¹.

На каком философском и богословском основании католический папский мог бы в конце двадцатого века построить концепцию женского достоинства? До вступления на папский престол Иоанн-Павел II написал несколько трудов по антропологии и этике. С середины 50-х гг. доктор теологии Кароль Войтыла читал лекции по этике в Люблинском католическом университете. В 1960 г. выходит книга «Любовь и ответственность» и публикуется диссертация «Оценка возможности обосновать христианскую этику на системе Макса Шелера». В 1969 г. Польское теологическое общество в Кракове публикует главный антропологический труд кардинала Войтылы — трактат «Личность и поступок»².

Трактат построен как философское исследование, исходящее из опыта, который понимается в феноменологической традиции. «Это ... исследование поступка, который выявляет личность: исследование личности через поступок... Мы испытываем именно то, что человек является личностью, и наше убеждение зиждется на том, что он совершает поступок»³. По выражению Кароля Войтылы, «стартовой площадкой» для его исследования послужила дискуссия Шелера с Кантом о принципах этики⁴. Для Войтылы «*персоналистский принцип* — попытка перевести на язык философской этики заповедь любви. *Личность — это такое существо, надлежащим отношением к которому является любовь. Мы справедливы к личности, если любим её. Это относится и к Богу, и к людям. Любовь к личности не позволяет обращаться с ней как с предметом пользования. Это — принцип кантовой этики, он содержится в так называемом втором императиве Канта*»⁵.

С другой стороны, Войтыла, получивший в «Ангеликуме» традиционное католическое образование, остается последователем Фомы Аквинского. На взгляд Иоанна-Павла Второго, неотомизм, как он представлен у классика этой школы Этьена Жильсона, трактует творчество Фомы односторонне. «Вопрос о том, есть ли Бог, глубочайшим образом связан с *целью человеческого существования*. Он не только дело разума, но и дело человеческой воли, более того — *дело человеческого сердца* («*les raisons du coeur*» Блэза Паскаля). Я думаю, несправедливо считать позицию св. Фомы прежде всего рационалистической»⁶.

Ближе, чем Жильсон, к смыслу творчества Фомы оказываются М. Бубер и Э. Левинас: «Мы становимся свидетелями знаменательного возвращения к метафизике (философии бытия) через общую антропологию. Человек немислим вне отношений с Богом, они для него фундаментальны. Св. Фома определял это на языке философии бытия как *actus essendi*. Философия религии выражает это в категориях антропологического опыта. В этот опыт внесли огромный вклад философы диалога, такие, как Мартин Бубер или уже упомянутый Левинас. Тут мы уже очень близки к св. Фоме, а этот путь ведёт не столько через бытие и существование, сколько через личность, а также встречу личностей, «я» и «ты». Это основное измерение человеческого бытия, которое всегда — событие»⁷.

Апостольское послание *Mulieris dignitatem* уже по своему жанру имеет пастырские задачи, следовательно, является богословским, а не философским размышлением. Богословие Иоанн-Павел Второй понимает прежде всего как евангелизацию, в которой видит цель учительства Церкви. Он считает, что именно на евангелизацию — возведение «доброй вести» о любви Бога к человеку и о Царстве Бога — направлено творчество Отцов Церкви и постановления Вселенских соборов⁸. Однако в богословских размышлениях Папы сказывается и его философская работа.

Послание начинается со ссылки на документы Второго Ватиканского собора. Собор — одно из крупнейших событий XX в. — стал событием и в судьбе Карола Войтылы. В 1972 г. была опубликована книга кардинала Войтылы «В основе обновления», посвященная Собору. Войтыла участвовал в обсуждении конституции о церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). В этом документе упоминается о возросшей роли женщин в современном обществе и о требованиях женского равноправия (GS 8, 9) и выражается поддержка стремлению женщин к полноценному участию в культурной жизни (GS 60)⁹. В конституции *Apostolicam actuositatem* говорится о роли женщин в апостольском служении мирян¹⁰. Таким образом, Собор признает женское равноправие — как в обществе, так и в Церкви.

После Второго Ватиканского Собора Папа Павел VI провозгласил Учителями Церкви Св. Терезу Младенца Иисуса и Св. Екатерину Сиенскую и учредил особую Комиссию для изу-

чения современных проблем, связанных с «оказанием реальной поддержки утверждению достоинства и ответственности женщин» (MD, 1)¹¹. Иоанн-Павел Второй говорит не столько о равноправии, сколько об особом призвании женщины.

В чем вообще заключается призвание человека? «Достоинство каждого человека и соответствующее этому достоинству призвание имеют своей высшей мерой союз с Богом. Ни один человек, мужчина или женщина, будучи сотворен по образу и подобию Божьему, никоим образом не может достичь полноты осуществления себя вне этого образа и подобия» (MD, 5).

Призвание человека — мужчины и женщины — явствует из библейского рассказа о сотворении человека: Быт. 1, 27. Мужчина и женщина сотворены по образу и подобию личностного Бога и потому сами являются личностями. «Образ и подобие Божие, существенные для бытия человека, передаются мужчиной и женщиной, как супругами и родителями, своим потомкам... Творец вверяет господство над землей человеческому роду, всем людям, всем мужчинам и женщинам, достоинство и призвание которых происходит от общего «начала»» (MD, 6).

Во втором библейском рассказе о сотворении человека (Быт. 2, 18–25) «женщина помещается рядом с мужчиной как другое «я» — как спутник человека, который одинок в окружающем мире живых созданий... С самого начала они являются как «единство двоих», и это знаменует преодоление изначального одиночества» (MD, 6).

Сотворение двоих — начало личной любви: мужчины и женщины друг к другу, затем любви к детям, семейной любви, наконец, любви, объединяющей всю человеческую семью. «Человек не может существовать один, он может существовать лишь как единство двоих, а потому — в связи с другой человеческой личностью. Личностное бытие по образу и подобию Божию подразумевает существование в связи, во взаимоотношениях с другим «я»» (MD, 7). Именно в этом видит Иоанн-Павел Второй смысл слова «помощник», которое часто трактуется как доказательство второстепенного, подчиненного положения женщины: «Библейский контекст позволяет понять слово «помощник» прежде всего в том смысле, что женщина

должна «помогать» мужчине — а тот, в свою очередь, должен помогать ей — прежде всего самим своим существованием, как человеческой личности» (MD, 7)¹².

Иоанн-Павел Второй цитирует конституцию Второго Ватиканского собора *Gaudium et spes*: «Человек — единственное на земле творение, которое Бог пожелал создать ради него самого — может полностью найти самого себя только через искреннюю самоотдачу» (MD, 7)¹³. И мужчина, и женщина сотворены по образу и подобию Бога, поэтому в текстах Священного Писания содержатся сравнения, приписывающие Богу как «мужские», так и «женские» качества. Например, любовь Бога к Своему народу иногда предстает как материнская, а иногда изображается как любовь жениха к невесте (MD, 8).

Первоначальное единство мужчины и женщины было разорвано грехопадением. Смысл этого события в том, что человек отвергает обращенный к нему призыв Творца «участвовать во внутренней жизни Самого Бога» и в то же время «желает стать «как Бог, знающий добро и зло», то есть определять что есть добро, а что — зло, независимо от Бога, своего Творца». В результате грехопадения в состоянии человека происходят перемены: «Грех порождает разрыв в том изначальном единстве, которое человек имел в состоянии первоначальной праведности: нарушает союз с Богом, как источником единства внутри собственного «я» человека, во взаимных отношениях мужчины и женщины, а также в отношении с внешним миром, природой» (MD, 9). Последствиями греха являются скорби, в которых человек отныне будет добывать себе пропитание; страдания, в которых женщина будет рожать своих детей; наконец, смерть. Именно в этой перспективе понимает Иоанн-Павел Второй обращенные к женщине слова «он будет господствовать над тобой»: они не выражают изначальный замысел Бога о мужчине и женщине, речь не идет и о наказании, но о порядке существования падшего мира, том порядке, в котором господствует смерть. Подлинная супружеская любовь основывается на взаимной самоотдаче супругов, исключая отношение господства. Изначальное равенство между мужчиной и женщиной было затемнено грехом; неравенство свидетельствует о гре-

ховности человека. «Преодоление этого злого наследия является, из поколения в поколение, задачей каждого человека, как женщины, так и мужчины»¹⁴ (MD, 10).

Книга Бытия повествует о грехе, последствия которого отяготили весь человеческий род, но она содержит и пророчество о победе над злом и грехом: в Быт. 3,15 говорится о вражде «семени змея» с «семенем жены». Это пророчество говорит о новой Еве — Марии. У начала Нового Завета стоит женщина, мать Искупителя. Искупление восстанавливает изначальную «доброту» творения. Мария — новое начало достоинства и призвания женщины. Марии «Бог дал обрести все изобилие и личностное богатство женственности, все извечное своеобразие «жены», какой хотел ее видеть Бог, личности, которую Он сотворил ради нее самой, находящей себя через искреннюю самоотдачу» (MD, 11).

Искупление, совершенное Иисусом, дает начало новой жизни. Это новое касается и отношения к женщине. Ученики Иисуса «удивились, что Он разговаривал с женщиной», поскольку такое Его поведение отличалось от обычаев Его современников. Отвечая на вопрос о разводе, Иисус апеллирует к «началу» — к сотворению мужчины и женщины» (MD, 12). В Евангелиях упоминается множество женщин: теща Симона, которую Иисус исцелил, дочь Иаира, которую Он воскресил, вдова из Наина, потерявшая единственного сына, хананейка, просившая об исцелении дочери.

Особое место занимает эпизод с женщиной, уличенной в прелюбодеянии (Ин. 8, 3—11). Неожиданно для традиционной церковной экзегезы Иоанн-Павел Второй рассматривает этот эпизод в гендерном ключе: мужчины судят женщину, покинутую сообщником — мужчиной. Суд Иисуса предстает тогда как рыцарственная защита оставленной в одиночестве женщины. «Женщина выставлена на осуждение со «своим грехом», хотя за «ее» грехом скрывается мужчина — грешник, в равной степени несущий ответственность за происходящее. Но его греху удастся избежать внимания». «В конце Иисус говорит женщине — «впредь не грехи» — но сначала Он пробуждает осознание греха в мужчинах, обвинявших ее». Размышляя об этом эпизоде, Иоанн-Павел Второй заключает: «Основываясь на вечном

«единстве двоих», достоинство женщины прямо зависит от нее самой, как от ответственного за себя субъекта, и в то же время дается как задача мужчине» (MD, 14).

Один из самых поразительных моментов евангельского повествования — беседа Иисуса с самарянкой у колодца (у Кароля Войтылы есть стихотворение на этот сюжет)¹⁵. «Иисус, знающий, что она грешница, и говорящий ей об этом, обсуждает с ней глубочайшие тайны Божии. ... Это беспрецедентное событие: женщина, да к тому же грешница, становится ученицей Христа» (MD, 15). Эпизод с самарянкой — яркий пример преобразования женщины, встретившей Христа. «Женщины, которые находятся рядом со Христом, открывают себя в той истине, которой Он учит и которую творит, даже если это истина об их греховности. Они ощущают себя освобожденными этой истиной, возрожденными» (MD, 15). Женщины стояли у подножия Креста: в этом наиболее тяжелом испытании веры и верности они оказались сильнее апостолов. Женщины стали первыми свидетельницами Воскресения (MD, 16).

Священное Писание говорит о двух открывающихся перед женщиной путях — материнстве и девстве. Согласно книге Бытия, призвание женщины (Евы-жизни) неразрывно связано с материнством. «Материнство изначально включает в себя особую открытость по отношению к новой личности: и это именно женская участь. Благодаря этой открытости, зачиная и рождая дитя, женщина находит сама себя через искреннюю самоотдачу... В соответствии с Библией, зачатие и рождение нового человека сопровождается следующими словами женщины: «Приобрела я человека от Господа» (Быт. 4,1). ... Материнство содержит особое общение с тайной жизни. Мать исполнена изумления перед этой тайной... Уникальная связь с новым человеком, развивающимся в ней, порождает особое отношение к людям — не только к своему ребенку, но и ко всякому человеку, — которое глубоко запечатлено в женской личности» (MD, 18).

Евангелие позволяет увидеть в материнстве и более глубокий смысл. На возглас женщины «Блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие», Иисус отвечает: «Блаженны слышавшие слово Божие и соблюдающие его» (Лк. 11, 27–28). «Иисус указывает на более глубокое значение материнства, свя-

занное с порядком духовным: оно есть знамение Завета с Богом. Таковым является прежде всего материнство Богоматери. Также и материнство каждой женщины, рассматриваемое в свете Евангелия, выражает глубокое внимание к слову Бога живо-го». Существует особая связь между материнством и Пасхальной тайной. «Когда мы созерцаем Марию, стоявшую у Креста, наши мысли обращаются ко всем страдающим женщинам в мире, страдающим как телесно, так и нравственно... Но за словами Евангелия о женщине, испытывающей муки рождения ребенка, сразу же следуют слова о «радости, потому что родился человек в мир». Эта радость также связана с Пасхальной Тайной» (MD, 19).

Новый Завет открывает перед человеком также призвание девства. Христианское девство нельзя отождествлять с простым безбрачием (которое может быть обусловлено различными обстоятельствами, психологическими или физиологическими причинами). «Безбрачие ради Царства Небесного является следствием не только свободного решения со стороны человека, но и особой благодати от Бога, призывающего конкретного человека жить в безбрачии. Будучи особым знамением приближающегося Царства Божьего, это безбрачие позволяет посвятить все силы души и тела в земной жизни человека лишь служению этому эсхатологическому Царству». В этом контексте следует рассматривать и женское безбрачие: оно включает в себя и призвание брака, и призвание материнства. «Нельзя правильно понять девство — посвященную жизнь женщины в девстве — не обращаясь к супружеской любви... Женщина, от «начала» призванная быть любимой и любить, в призвании к девству обретает Христа — прежде всего как Искупителя, «возлюбившего до конца» в совершенной самоотдаче; и она отвечает на Его самоотдачу принесением в дар всей своей жизни. ...Девство не сводится к простому «нет», но содержит и глубокое «да» в отношении супружества: это всецелая и нераздельная самоотдача ради любви» (MD, 20). Отказ от телесного материнства делает возможным материнство иного рода — материнство «по Духу». Оно может выражаться в виде заботы о людях, особенно о наиболее нуждающихся: о больных, физически или умственно неполноценных, одиноких, сиротах, стариках, детях. В девстве материн-

ская любовь обращена не на собственных детей, а на всех людей (MD, 21). Церковь ставит девство выше материнства, поскольку девство свидетельствует о Царстве Божиим, о любви как жертвенной самоотдаче (MD, 22).

Сама Церковь предстает в Писании как Невеста Христова, как «чистая дева», и одновременно как мать своих детей. Образ Церкви как Невесты Христовой дает ключ к пониманию христианского брака. «Свойственный супругам союз «проясняет» супружеский характер единства Христа и Церкви, а это единство, в свою очередь, являясь «великой тайной», определяет таинственный характер брака как священного завета между двумя супругами, мужчиной и женщиной» (MD, 23). В этом свете Иоанн-Павел Второй рассматривает слова апостола Павла, которые часто приводятся как доказательство подчиненного положения женщины в христианской семье: «Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу; потому что муж есть глава жены» (Еф. 5, 22–23). «Автор знает, что его слова, столь глубоко укорененные в обычаях и религиозном предании его времени, должны пониматься и исполняться по-новому: а именно как «повиновение друг другу в страхе Божиим» (Еф. 5, 21). ...Если в отношениях между Христом и Церковью повиновение имеет место лишь со стороны Церкви, то в отношениях между мужем и женой «повиновение» не является односторонним – оно взаимно» (MD, 24). Именно в этом видит Иоанн-Павел Второй «евангельское нововведение», а тексты апостолов, говорящие о подчиненном положении женщины, рассматривает как «старое», «т.е. укорененное в религиозной традиции Израиля». «Послания апостолов обращены к людям, живущим в обстановке, отмеченной этим традиционным образом мысли и поведения. ... Однако осознание того, что в браке существует «взаимное подчинение супругов друг другу в страхе Христовом», а не только повиновение жены мужу, должно постепенно возрастать в сердцах, совести, поведении и обычаях» (MD, 24).

Евангельская весть не согласуется с подчиненным положением женщины в браке. Но может быть женщина занимает «подчиненное» положение в Церкви? Иоанн-Павел Второй рассматривает конфликтный вопрос о женском священстве. Католическая Церковь, допуская к священству только мужчин,

основывается на том, что на Тайной вечере, когда Христос заповедал ученикам совершать Евхаристию, присутствовали лишь Двенадцать апостолов¹⁶. Этот факт, считает Иоанн-Павел Второй, можно понимать в том смысле, что «именно Евхаристия более всего выражает собой искупительный акт Христа, Жениха, по отношению к Его Невесте, Церкви. Это становится ясным и недвусмысленным, когда совершение таинства Евхаристии, при котором священник действует *in persona Christi*, осуществляется мужчиной» (MD, 26). В такой интерпретации мужское священство имеет символический смысл: искупительная жертва Христа рассматривается как «мужская» (жертва Жениха) и потому символизируется служением священника-мужчины. Однако на женщин распространяется священство всех членов Церкви, которое признал Второй Ватиканский собор. «Все крещеные участвуют в священстве Христа, — как мужчины, так и женщины ... Все в Церкви образуют «Царство священников», участвующих не только в священническом служении Христа Мессии, но и в Его пророческом и царском служении» (MD, 27). Наконец, «прообразом Церкви является «жена», Мария из Назарета. В ней Церковь уже достигла совершенства» (MD, 27). Марии как Матери Церкви посвящена вдохновенная энциклика Иоанна-Павла Второго *Redemptoris mater*¹⁷.

Призвание женщины имеет пророческий, эсхатологический характер: оно укоренено в Царстве Божием, в порядке любви. «Нравственная сила женщины, ее духовная сила соединяется с осознанием ею того, что Бог особым образом вверяет ей человека... и это особым образом определяет ее призвание» (MD, 30). «В вечном замысле Божьем женщина является первой из мира сотворенных личностей, в которой укореняется порядок любви... Любовь, которая «от Бога», сообщается творениям... Достоинство женщины определяется порядком любви, который по существу своему является порядком справедливости и милосердия... Этот свойственный женщинам с их женской природой «пророческий» характер находит свое высшее выражение в Богородице Деве. Она наиболее полно и непосредственно подчеркивает внутреннюю связь порядка любви — вступающего в мир людей посредством Жены — с Духом Святым» (MD, 29).

Апостольское послание «О достоинстве женщины» – размышление над библейскими текстами, входящее в католическую традицию молитвенного чтения Священного Писания. Философской основой размышления Папы служит понятие личности – существа, созданного по образу и подобию Божию и укорененного в «порядке любви». Концепция человеческой личности у Кароля Войтылы опирается на открытия феноменологии и «философии диалога» (Бубера, Левинаса, Габриэля Марселя). Однако Войтыла не пересказывает чужие мнения, а исходит из собственного внутреннего опыта, что согласуется как с требованиями феноменологии, так и с духовной традицией. Перед нами поразительный пример духовного ответа на идеологический вопрос.

Примечания

- ¹ *Иоанн-Павел II*. Переступить порог надежды. М., 1995. С. 261.
- ² *Иоанн-Павел II*. Соч. Т. 1. Личность и поступок. Пьесы. Статьи о театре. М., 2003.
- ³ Там же. С. 73.
- ⁴ *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (Halle, 1913–1916). Bern, 1954.
- ⁵ *Иоанн-Павел II*. Переступить порог надежды. С. 245.
- ⁶ Там же. С. 55–56.
- ⁷ Там же. С. 62.
- ⁸ Там же. С. 144–145. См. также энциклику *Fides et ratio* // *Иоанн-Павел II*. Соч. Т. 2: Энциклики. О св. Иоанне Креста. Молитвенные размышления. Речи и проповеди. Поэзия. М., 2003.
- ⁹ Документы II Ватиканского собора. М., 1998. С. 383–385, 433.
- ¹⁰ Там же. С. 264.
- ¹¹ Цитируется по тексту: *Иоанн-Павел II*. Апостольское послание *Mulieris dignitatem* («О достоинстве женщины»). 1 октября 1988 г. /Пер. Павла Парфентьева – Католическая информационная служба *Agnuz*, раздел «Святейший отец». Сайт www.agnuz.info.
- ¹² См. сборник проповедей Иоанна-Павла Второго, посвященных сотворению человека – мужчины и женщины: *Uomo e donna lo creo. Catechesi sull'amore umano*. Giovanni Paolo II. Citta Nuova, 2001.

- ¹³ Сходное понимание взаимоотношений мужчины и женщины можно найти у любимого Иоанном-Павлом Вторым Эммануэля Левинаса, напр.: *Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998. Мы не будем здесь рассматривать различия двух мыслителей, укорененных один в Ветхом, другой в Новом Завете.
- ¹⁴ Христианскому браку и замыслу Бога о взаимоотношениях мужчины и женщины посвящена книга К.Войтылы «Любовь и ответственность» (М., 2003). См. также: *Иоанн-Павел II.* Апостольское послание *Familiaris consortio* («О задачах семьи в современном мире»). 22 ноября 1982 г. /Пер. Софии Халходжаевой. — Католическая информационная служба Agnuz, раздел «Святейший отец». Сайт www.agnuz.info
- ¹⁵ Песнь о блеске воды // *Иоанн-Павел Второй.* Соч. Т. 2. С. 418–420.
- ¹⁶ Эта аргументация приводится в документе: Иоанн-Павел II. Апостольское послание *Ordinatio sacerdotalis* («О том, что священный сан принадлежит лишь мужчинам»). 1994 г. — Католическая информационная служба Agnuz, раздел «Святейший отец». Сайт www.agnuz.info.
- ¹⁷ *Иоанн-Павел II.* Энциклика *Redemptoris mater* («Матерь испупителя»). 25 марта 1987 г. /Пер. Софии Халходжаевой. — Католическая информационная служба Agnuz, раздел «Святейший отец». Сайт www.agnuz.info.

Человек информационной эпохи (ответы постмодернизма)

В отечественной философской периодической литературе обозначилось двоякое отношение к постмодернизму: он трактуется или как антикультурное интеллектуальное движение, как «анти-антропология», «анти-гуманизм» (В.А.Кутырев, А.В.Бузгалин, В.И.Кузнецов)¹, или как откровение, как наиболее адекватное выражение духа времени («Новое литературное обозрение» и «Неприкосновенный запас»). Это говорит о том, что постмодернизм относится сегодня к числу острейших мировоззренческих проблем. Исследование образа человека в постмодернистской философской литературе позволяет получить аутентичное представление о феномене постмодернизма, а генетический подход к нему способствует сокращению методологического разрыва между позициями тех, кто его не признает, и тех, кто ему неуклонно следует.

Появившись в конце 1960-х гг., он был востребован необходимостью преодоления структурализма, олицетворявшего тогда новоевропейскую парадигму культуры. По мере развития социума его проект стал трансформироваться, возмещать о проблемах, которые таит в себе информационно-технологическое общество, эпоха глобализации.

Сам термин «постмодернизм» демонстрировал: человечество находится в критической точке культурного развития. Этот вывод определялся тем, что майские события 1968 г., а все инициаторы проекта были их активными участниками, стали «опы-

том порыва, который оказался не в силах сделать то, что было возможно» — устранить существующую государственную машину. Они компенсировали неудачу переворотом в сознании, соизмеримым с ницшеанской критикой метафизики, только пошли еще дальше в своем стремлении тотально раскрепостить человека.

Мишель Фуко и Жак Деррида — два важнейших источника вдохновения постмодернизма. Оба обогатили гуманитарные науки конкретными способами исследования: Фуко — анализом дискурса, Деррида — деконструктивными пассажами. Оба актуализировали две стратегии критики новоевропейского мышления Ницше: одну, дающую возможность художественного мировидения, но с использованием научных средств, другую, направленную на подрыв самих корней метафизического мышления, не отказываясь от самой себя как философии. Мышление обоих оказалось игрой с философской традицией. Деррида актуализировал Хайдеггера в том, что превратил всю метафизику в деконструктивное движение ее бесконечного регресса. Обоих отличает отказ не только от сложившегося метафизического мышления, но и от гуманизма XIX в.

В начале 1960-х гг. М.Фуко заявил, что, прежде всего, надо прекратить разговоры о могуществе человека. Он сегодня не только не свободен, он «исчезает»: «Человек, как без труда показывает археология нашей мысли, это изобретение недавнее. И конец его, быть может, недалек. Если эти диспозиции исчезнут так же, как они некогда появились, если какое-нибудь событие, возможность которого мы можем лишь предчувствовать, не зная пока ни его облика, ни того, что оно в себе таит, разрушит их, как разрушена была на исходе XVIII века почва классического мышления, тогда, можно поручиться, человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке»².

Постмодернистская идея о тенденции обезличивания и аннигиляции человека в истории получила мощный резонанс потому, что, опираясь на конкретные исторические и социологические исследования, излагалась художественным языком с позиций «эстетического мировидения», стирающего грани между философией и литературой. Постмодернистский человек — существо, далекое от совершенства. Он — вовсе не инстанция

принятия свободных решений, движим желанием, нуждается в сообществе других из-за бесконечной нехватки индивидуальной идентичности.

Это был сигнал к тому, чтобы человек осознал свое несовершенство и по-настоящему авангарда XX в. стала объектом внимания постмодернизма. Именно к ней обратились французские интеллектуалы, когда пытались осмыслить феномен «9.11». Так Мишель Сюриа в статье «Фигуры человеческого отребья», посвященной теракту 11 сентября 2001 г. в Нью-Йорке, заметил: «С Кафкой свет увидел жалкий зверинец, в котором одна часть человечности вытеснена другой»³. Это означало: необходимы новые подходы в политике по отношению к тем народам, которые недавно встали на путь самостоятельного развития и требуют признания своих прав за общим столом народов. Поэтому Сюриа, как и Ж.Деррида, мог бы сказать: «При всем сочувствии жертвам, я не верю в чью-нибудь политическую невинность перед лицом этого преступления».

Современные гуманитарные программы представлялись Фуко еще в 1960-е гг. «секуляризированной формой старого трансцендентального гуманизма»⁴. В действительности они явились выражением нивелирующей доктрины стандартизации. Автор «Истории безумия в классическую эпоху» показал, что «филантропическое освобождение душевнобольных» в конце XVIII в. оказалось трансформированной формой их институционального заточения: медицина и психиатрия исходили не из гуманных принципов; их истинной функцией было установление общественного контроля над душевнобольными.

Главными объектами критики Фуко становятся «нормализация», «униформирование», «дисциплинирование». Он выработал методологию исторического исследования как способ противостояния унификации. Субъект представлен в его работах 1960–70-х гг. односторонне, как пассивное тело, как продукт внешних воздействий. Он рассматривается через призму отношений «власти-знания»: подавлен, дисциплинирован, подвержен репрессиям. Так реализуется концепция «близкой смерти» человека. Фуко интересовала «микрофизика власти», вопрос о том, как власть переделывает тех, кто причастен к ее реа-

лизации. Он обратил внимание, что знание и власть взаимозависимы. Здесь проблема человека определяется тем, как люди становятся субъектами разного рода опыта, вписанного в определенную систему правил. Власть продуцирует властные отношения. Власть — повествование; она присутствует в самой ткани нашей жизни, но и ею мы не обладаем, а всего лишь проживаем ее. Автор утверждал, что причиной такого положения человека служит особое свойство самого разума, его приверженность иллюзиям. Субъект децентрируется по отношению к неосознаваемым закономерностям и «прерывностям» его жизни.

Деррида свидетельствовал о децентрации субъекта на своем языке: он рассматривал мир как объект осознания, результаты чего фиксируются голосом или письменно. Мир выступает как текст, наполненный множеством смыслов. Его «Грамматология» несла в себе атмосферу нескончаемой критической деконструкции продуктов человеческого духа. С точки зрения автора, «человек не существует вне текста», он — социально-культурный феномен, «совокупность речевых практик». Деррида отрицал, что язык может передать что-то объективно значимое о мире, о Боге, что словам свойственны внутренние значения. Значение слова всегда отложено. Оно определяется состоянием мира, а мир, с момента формирования классических понятий, изменился, «распалась связь времен». Прошлое не связано с настоящим и будущим. Из этого следует, что и смысл любого опыта не дан человеку прямо, что он строится не в настоящем, а в будущем, обращенном в произошедшее, что обнаруживается он постепенно и в других местах. Но для того, чтобы этот заторможенный, трудный процесс мог осуществиться, нужно, чтобы следы опыта могли сохраняться. Для описания этого Деррида использовал фрейдистские понятия «последствие», «пролагание путей», а также феноменологическую концепцию внутреннего восприятия времени. Автор вводит в «Грамматологию» понятия «след», «прото-след», «вос-полнение», указывающие на общий принцип артикулированности, расчлененности, где только и могут появляться наличие и отсутствие (глава о К.Леви-Строссе).

Если сознание определяется языком, а его единство — фикция, то и идентичность субъекта ставится под вопрос. Проблема кризиса идентичности поднимается в философии со време-

ни второй мировой войны в связи с реабилитацией психики ветеранов из-за потери тождества личности, утраты чувства непрерывности времени. Акцентирование внимания постмодернизма на проблеме утраты идентичности возникло не случайно и свидетельствовало об удивительных интуициях авторов постмодернистского проекта: они одними из первых зафиксировали изменения жизни в новом, информационном обществе, порождающем «вневременное время», системные пертурбации в порядке следования явлений. Речь идет об изменении во времени технологических процессов, о сжатии временного промежутка между событиями, нацеленного на линейность и случайный разрыв в последовательности. Это устранение очередности создает недифференцированное время, тождественное вечности. Как заметил М.Кастельс, «логика вневременности встречает сопротивление в обществе»⁵, борьба со временем создает стрессы, потому что приводит к ощущению утраты субъективности: «Субъективность — это особого рода способ существования, иначе говоря, фикция. В своем значении она указывает не на себя, а на другое, а именно на автономию и аутентичность, означает самопонимание субъекта новой истории как этимологически высказанное полагание законов самому себе и как подлинную сущность»⁶. Но это как раз то, о чем за двадцать лет до этого писали постмодернистские авторы, взывая к осознанию опасности утраты самоидентификации.

Они утверждали, что природа человека находится в непрерывном становлении, которое означает движение в направлении чего-то все более дифференцированного. «Становиться означает все время различаться по природе»⁷. Идентичность означает контроль над собой, обеспеченный внутренней силой эго, ощущение собственной активности и прилив жизненных сил. Ее можно обрести в умении целесообразно реагировать. Человек утверждает себя как существо, живущее в конкретном времени и пространстве. Индивидуальные качества должны помогать ему сохранить себя в условиях перманентной нестабильности. Тогда с принятием свободных решений и обретется бесстрашие свободы мысли.

В поздних работах постмодернистов наблюдается отказ от идеи децентрации субъекта. Фуко 1980-х в «Использовании удовольствий» и «Заботе о себе» проблематизирует тему человека

как вожделеющего существа. Он видится исследователю как «атомизированный субъект» новой социальности. В интервью А.Фонтана, названном «Эстетика существования», философ, осознавая необходимость объяснить трансформацию своих взглядов, говорит, что он стремился «показать набор форм принуждения, дать индивиду возможность самоопределиваться на основе знания и сделать осмысленным выбор своего существования»⁸. Ему представляется, что в складывающихся обстоятельствах, когда универсальная среда все больше обретает виртуальный характер, человек должен уйти от мирской суеты и заняться собой.

Он обратился к сочинениям греческих и римских авторов — философов, риториков, медиков, литераторов первых веков нашей эры: Плутарху, Эпиктету, Сенеке, Плинию, Марку Аврелию, Галену. Новизна греческих писателей состояла, по его мнению, в том, что этика для них была не областью знаний-кодов, а сферой жизненной практики или упражнений, посредством чего учатся управлять собой; власть — не соотношением сил, а соотношением мыслей и поступков человека, ради обретения власти над собой. Его интерес сосредоточился на моральном опыте афродизии (aphrodisia), ее проблематизации в римско-эллинистическую эпоху «индивидуализации, отводящей все больше места «частным» аспектам существования, личному поведению и вниманию к самому себе»⁹. Это время отторжения людей от традиционных для них общностей, от гражданской и политической деятельности, эпоха вспышки индивидуализма.

Философия помещается в самом сердце искусства существования, «культуры себя». Речь идет об образе действий, манере поведения, оформившейся в многочисленных процедурах, практиках, предписаниях. Термин этот конституировал социальную практику, предоставив основание для межличностных обменов и коммуникаций, а порой и для институтов; он породил определенный способ познания и обработки знаний. Искусство жить означало возделывание души посредством разума.

Первые века императорской эпохи — «золотой век культуры себя»¹⁰. Еще эпикурейцы понимали философию как «постоянное проявление заботы о себе», служение душевному здо-

ровью. И стоик Сенека в «Нравственных письмах к Луцилию» советует искать источник своего блага в душе и теле, чтобы в душе не было бури, а в теле — боли (LXVI, 46).

Забота о себе — вовсе не синекура. Здесь и уход за телом, и режим, помогающий поддерживать здоровье, и постоянные физические упражнения, и по возможности умеренное удовлетворение потребностей. Здесь и размышления, и чтение, и составление выписок из книг или записей бесед, припоминание истин, требующих более глубокого размышления, внутренний анахорезис, уединение.

Забота о себе связана с медицинской мыслью и практикой. «Медикализация» культуры связана со вниманием к телу. Это не культ физической силы. Стоики проповедовали умеренность, чтобы подготовиться к невзгодам, постигающим человека; они практиковали «подражание бедным»: жесткое ложе, войлочный плащ, сухой хлеб, чтобы легче переносить зло. Практика самоанализа состояла в уяснении того, от какого недуга ты сегодня излечиваешься, в чем ты стал лучше? Это было нечто вроде сцены судопроизводства над самим собой¹¹. Существование — этика обладания (агон). Тогда человек будет принадлежать себе.

Обратившись к себе, ты отверщаешься от повседневной суеты, от честолюбивых помыслов, от страха перед будущим. Можно вернуться в свое прошлое, чтобы обрести в нем душевный покой. Прошлое — вот единственная часть нашей жизни, священная и неприкосновенная, неподвластная превратностям нашей доли, избегнувшая фортуны. Состояние довольства — не сопряжено с телесным и душевным расстройством; оно не может быть вызвано чем-то от нас не зависящим и, следовательно, нам неподвластным. Оно рождается нами и в нас самих. «*Dilce gaudere!*» (Научись радоваться!) (Сенека. Нравственные письма. XXIII, 3—6). Фуко отмечает, что при этом изменилось полагание себя в качестве морального субъекта. Это было смещение акцентов, перенос внимания на слабость индивида, его непрочность.

Искусство жить, таким образом, состояло в том, чтобы соотноситься с универсальными принципами природы и разума, которым подчиняется каждый. При этом возрастает роль самопознания, испытания себя, контроля с помощью ряда кон-

кретных упражнений, ставящих вопрос об истинности того, что ты есть, что делаешь, что способен делать. Критерием является умение властвовать над собой. Владение — радость, не ведающая тревоги и надежды.

Фуко осваивает греческий словарь *ta aphrodisia/veneria*, где сексуальность рассматривается в новом широком смысле, не как медико-психологический дискурс, не как христианский идеал плоти в рамках стратегии пастырской власти, а практика себя. Здесь вводятся в действие критерии эстетики чистого жизненного стиля: совокупность рефлексивных спонтанных практик, чтобы строить жизнь как произведение искусства.

Работа над собой — работа художника (и ремесленника), отвечающего за свое произведение. Человек должен черпать силы в самом себе. Фуко стремился показать, что греки были вовсе не распушены, сексуальность трактовалась ими как этическая проблема. Речь шла о стремлении перестроить самого себя.

Фуко открыл, что в условиях крушения традиционных условий жизни и упадка эллинского мира философия формировала особое отношение к миру: стойко смотреть в лицо распадающемуся порядку. Это было созвучно его мироощущению. Ж.Делез воспринимает его трактовку человека как последовательное развитие антропологической концепции Ницше и утверждает, что сверхчеловек — то, что «освобождает жизнь в самом человеке в пользу иной формы». Фуко, согласно Делезу, последовательно проводил антропологический дискурс, утверждая, что «человек тяготеет к тому, чтобы освободить в самом себе жизнь, труд и язык»¹². Сегодня потребовалось, чтобы биология совершила скачок в микробиологию, а рассеянная жизнь сосредоточилась в генетическом коде. Необходимо было, чтобы рассеянный труд собрался или перегруппировался в кибернетических и информатических машинах третьего поколения»¹³. Силы в человеке вступают в отношения с силами внешнего: с силой кремния, берущего реванш над углеродом, с силами генетических компонентов, берущих реванш над организмом, с силой аграмматикальностей, берущих реванш над означающим.

Делез вопрошает: «Так что же такое сверхчеловек?» и отвечает: «Это формальное соединение новых сил с силами внутри человека. Это форма, проистекающая из новых взаимоотноше-

ний сил»¹⁴. Сверхчеловек — это человек, «заряженный даже животными (код, который может захватить фрагменты других кодов, как это происходит в новых схемах «боковой» или ретроградной эволюции). Это человек, заряженный даже горными породами, или же неорганикой (где властвует кремний). Это человек, заряженный бытием языка (той бесформенной, немой, не наделенной значениями области, где язык может освободиться «даже от того, что он должен сказать»)¹⁵. Это пришествие новой формы, не Бога и не человека.

Фуко своими поздними исследованиями о человеке ясно показал: общество, культура не могут пережить смерть человека как «индивидуального Я» и не стремятся к самоубийству. Он предупредил: человек представляет собой единство тела и духа, и он чрезвычайно хрупок. Многое в человеке может быть разрушено в силу того, что реальности, в которых он живет, создают угрозу его существованию: атомная энергетика, эксперименты в области генной инженерии, клонирование и многое другое, но при этом остается исходная, основная реальность жизненного мира. Спасение человека — в сохранении своей личности, своих традиционных ценностей: свободы, рациональности, индивидуальной телесности.

Французские интеллектуалы напомнили всем о том, что философия — критическое сознание общества. В связи с развитием генной инженерии и экспериментами по клонированию встал вопрос о сохранении традиционных ценностей, включая индивидуальную телесность. Да, человек «принципиально нецелостен»¹⁶, однако у него есть возможность обрести полноту своего существования. Исследования Фуко демонстрируют важность телесного в сохранении целостности человека как вида. Деррида предупреждает: Я — социально-культурный феномен. Оно весьма уязвимо. Дезинтегрированное социальное Я губительно для общества. Реальностей, в которых человек живет, множество, но есть реальность жизненного мира, повседневное окружение, ежедневные человеческие контакты, где так важно взаимопонимание.

Исследование творческой эволюции самых видных представителей постмодернизма свидетельствует не только о разнообразии их позиций в понимании человека, но и об очевид-

ной гуманистической направленности их проекта. То, что предлагаемые ими рецепты носят утопический характер, не вызывает сомнения, но несомненно и то, что его создателей в первую очередь заботила проблема выживания человека в условиях информационного общества. На этом пути ими обнаружены такие болевые точки в существовании человека и человечества, которые были обойдены вниманием академической философии.

Примечания

- ¹ *Кутырев В.А.* Философия постмодернизма. Н.-Новгород, 2006; *Кузнецов В.Н.* Туманные вершины мировой философии от Платона до Делеза. М., 2001; *Бузгалин А.В.* Постмодернизм устарел (закат неолиберализма преврат протоимперией) // *Вопр. философии.* 2004. № 2.
- ² *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 404.
- ³ Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 г. глазами французских интеллектуалов. М., 2003. С. 179.
- ⁴ *Muller F.S.* Sceptis und Geschichte. Das Werk Michel Foucaults im Lichte des absoluten Idealismus. Wurzburg, 2004. S. 58.
- ⁵ *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000. С. 430.
- ⁶ Там же. С. 513.
- ⁷ *Свирский Я.* Послесловие. Философствовать посреди. *Делез Ж.* Эмпиризм и субъективность. М., 2001. С. 468.
- ⁸ *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. III. М., 2006. С. 299.
- ⁹ *Фуко М.* История сексуальности. III. Забота о себе. Киев—М., 1998. С. 53.
- ¹⁰ Там же. С. 55.
- ¹¹ Там же. С. 73.
- ¹² *Делез Ж.* Фуко. М., 1998. С. 171.
- ¹³ Там же. С. 170.
- ¹⁴ Там же. С. 171.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ *Гуревич П.С.* Проблема целостности человека. М., 2004. С. 136.

О ментальной карте России: К философии текстуальности

Основоположник концепции Петербургского текста русской культуры В.Н.Топоров, вопреки своим намерениям, вызвал настоящую текстуальную революцию в современном российском гуманитарном знании. Ввиду того, что текст и большие текстевые структуры становятся глобальной (т.е. и максимальной, и минимальной) семиотической целостностью, возникает необходимость представить общую текстуальную конфигурацию культуры с ее культурными макро- и микротекстами. Предполагается, в частности, переописание культуры как системы вертикальных и горизонтальных текстов, создание общей методологической матрицы текстуальной деятельности, текстообразующей системы координат русской культуры, которая позволяла бы судить о силе того или иного текста, определяемая способностью быть посредником между прошлым и будущим.

Созданная М.Бахтиным типология культурных универсумов в представлении Ю.Кристевой расчленяет «линейную историю на блоки, образованные знаковыми практиками». Отсюда формулируемый Ю.Кристевой закон: «Предварительным — неременным — условием и прямым и неотвратимым следствием воссоздания бесконечности генотекста является стирание наличного Смысла, на месте и в точке которого происходит вписывание Истории; это не «ретроспективная» История, не восстановление путеводной *нити*, связывающей «ис-

торические достопримечательности», а текстовая, *монументальная* История, бурление множественной означаивающей деятельности в «мираадах развертывающихся повествований»».

Культура в истории мыслит «текстами»: стутками «образов, мотивов, идеологических установок». Не все они имеют локальную привязанность. Текст может быть Крымским, но также Аптечным и Больничным, Евангельским и Пушкинским. Но в любом случае человеку культуры свойственно не просто организовывать свое пространство, но делать это символически. В.Топоров утверждал, что без этой связи автора и текста «деформируется, ослабляется или вовсе исключается вся сфера парадоксального..., экспериментального, то есть то, что является *чуждом пресуществления* текста, пространством, в котором вступает в игру своеобразный аналог принципу дополнительности Нильса Бора (поэт и текст едины и противоположны одновременно; автор описывается через текст и текст — через автора; поэт творит текст, а текст формирует поэта и т.д.), и любое изолированное описание... оказывается частичным и неадекватным».

Единый текст культуры — это осмысление рефлексий по поводу культуры и в то же время творческая потенция в самореализации культуры. В качестве самых объемных текстуальных оппозиций русской культуры предстают: «горизонтальная», представляющая все более абстрактной оппозиция Восток — Запад и менее идеологизированная, исторически первичная внутри культурная «вертикальная» оппозиция Север — Юг (с ее «северным» и «южным» текстами).

«”Парадигма” противостояния России “Западу” как целому, — отмечает Ю.Левада, — оформилась лишь в XIX веке, после наполеоновских войн и обладает многими характеристиками позднего социального мифа... Образ “Запада” во всех его противостояниях (официально-идеологическом, рафинированно-интеллигентском или простонародном) — это прежде всего некое превратное, перевернутое отображение своего собственного существования (точнее, представления о себе, своем). В чужом, чуждом, запретном или вожделенном видят прежде всего или даже исключительно то, чего недостает или что не допущено у себя. Интерес к “Западу” в

этих рамках — напуганный или завистливый, все равно — это интерес к себе, отражение собственных тревог или... надежд»¹. Этот, по выражению Левады, «комплекс зеркала» объясняется многими критическими переломами и перипетиями русской истории и культуры.

Взаимодействия самых общих культурных текстов — Северного и Южного — осуществляется и в текстах иного уровня. Поморская культура как квинтэссенция Северного текста возникла в результате колонизации пришлоим русским населением северных территорий. Но это был особый тип колонизации, важнейшей стороной которой была «монастырская колонизация» преимущественно безжизненных и малонаселенных просторов, хотя известны и эпизоды этнических конфликтов.

«Русское население, пришедшее на Север с более южных территорий, не только создает новую *систему жизнеобеспечения*, более адекватную, чем их традиционная, в новой для него вмещающей среде, но и “строит” во взаимодействии с местным населением свою сакральную среду — среду *своей собственной культуры*, воспроизводя тем самым воплощенную в совокупности культовых сооружений духовную ее составляющую. Таким образом, природный ландшафт превращается в культурный ландшафт, который включает в себя как профанную, так и сакральную части. Последняя является для пришельцев вещественно реализованной “картиной Мира”, и на ее создание тратится заметная доля общественных энергоресурсов»². В целом процесс освоения Севера порождался не «материальными» (в широком смысле слова) интересами или нуждами людей, а преимущественно духовными. На север изначально шли не столько колонисты, сколько поток людей, руководствовавшихся православной идеей поиска Града Небесного, Царства Божия на Земле. Материальные интересы имели тут второстепенное значение. Южный культурный вектор имел в русской культуре более прагматичную направленность.

У Пушкина из места «вывернутой» полночно-полуденной (северо-южной) ссылки (крайний юг южного полушарья, вблизи которого находится пустынный остров святой Елены — зеркальный аналог овидиевого «севера») выводится обнадеживающая для полунощной страны весть.

Еще далее продвинулся Пушкин в этом направлении в повести «Капитанская дочка». Пугачев здесь при первом своем появлении как будто бы сгустился из снежной бури: «Я ничего не мог различить, кроме мутного кружения метели... Вдруг увидел я что-то черное... Ямщик стал всматриваться: «А бог знает, барин... Воз не воз, дерево не дерево, а кажется, что шевелится. Должно быть, или волк, или человек». То же, кстати, и в «Бесах»: «Что там в поле, пень иль волк?».

Таким образом, пугачевщина предстает полнощной изнанкой российской истории, готовой сокрушить не только искусственно-стройный город, но и искусственно-стройное государство, созданное той же самой историей. Петр в «Медном всаднике» воплощает в себе обе ипостаси России. Во вступлении к поэме он присутствует как исторический человек. В основных частях поэмы — как наводящий ужас истукан. Между прочим, не столько усмиряющий возмущенные волны, сколько провоцирующий и вдохновляющий их буйство своей простертой дланью.

«Основная идея заключается, стало быть, в том, что созидательная сторона истории отождествилась у Пушкина с темой полдня природы, тогда как разрушительная историческая стихия — с полнощной фазой российского природного круга. Обе исторических ипостаси оказались встроены в очертания циклического времени — основной источник гармоничной ясности пушкинского искусства. Иными словами, утверждающееся новое необратимое время осознано как сторона кругового и как бы вобрана в его очертания. В последующие десятилетия историческое время станет у русских художников единственным, о круговом времени уже никто и не вспомнит. Но вместе с ним уйдет и уникальная мера и ясность пушкинского художественного строя»³.

Издатель журнала «Телескоп», рискнувший начать публикацию «Философических писем» Чаадаева, Николай Надеждин в статье «Европеизм и народность в отношении к русской словесности» (1836) полагал, что русский язык, «запечатленный клеймом Севера», вышедший «из благодатных недр задунайского Юга», «раздающийся ... от хребтов Карпат до хребтов Саяна, от моря Белого до моря Черного», является главной объединяющей силой, повлиявшей на развитие литературной ис-

тории. «Удаление Московии во глубину Севера и разрыв прежних тесных связей с Югом», по мысли Надеждина, «застудили русскую речь в совершенно полночные формы», но язык укрепился, «изъявил права на самобытное существование», «малопомалу завладел особым отделом письменности, где достиг наконец значительной степени выразительности и силы»⁴. По мнению Надеждина, Ломоносов, «сын холодного Севера, представитель русского бесстрастного здравомыслия», слепил из русского языка мозаику («Российская грамматика»).

Однозначно был «вреден север» для Осипа Манделъштама. Петербург превращается у него в Петрополь — прозрачное и призрачное царство умирающей культуры, поглощаемое хаосом географически не локализованного моря. Море с положительными коннотациями — всегда южное. Его образ ассоциируется с мифологической античностью, легко переключаясь в иносказательный план — от «житейского моря» до «свободной стихии».

В статье «Слово и культура» Манделъштам описывает «Траву на петербургских улицах — первые побеги девственного леса, который покроеет место современных городов»⁵. Любопытна переключка этой эсхатологической картиной гибели старой и зарождения *новой одухотворенной природы с описанием разоренного*, но вполне *практического рая* в заметке «Ползучий кустарник» (лето 1921 г.) Александра Грина. Здесь тоже описан феномен XX годов — нашествие травы на улицы Петербурга — «казалось, произойдет зарастание исторических городских перспектив лютиками, ромашкой и колокольчиками»⁶.

Север стал источником поэтической речи у Иосифа Бродского, которая возникла как бы в силу необходимости спастись от обледенения:

Холод меня воспитал и вложил перо
В пальцы, чтоб их согреть в горсти.

В стихотворении Велимира Хлебникова «Ночь в окопе» (1920) история и география России рассматриваются как органично единый пульсирующий северо-южный и западно-восточный текстуальный блок в его возможном завершении: «...Чтобы Москву **овладивосточить...**». Текстуальное прочтение России дополняется *буквальным*.

Но поэт выражает веру в свой вариант культурной глобализации, в слияние текстуальных потоков в единый текст культуры (миную Невский поток).

Я верю: разум мировой
Земного много шире мозга
И через невод человека и камней
Единою течет рекой,
Единою проходит Волгой.

Обобщение накопленных в исследованиях последних лет материалов позволяет заметить, что локальный текст тяготеет к мифу как некой архетипической целостности. Текст и миф описывают некоторый целостный культурный локус в семиотическом, знаковом дискурсе: текст может порождать миф, миф может закрепляться в тексте или текстах. Наиболее общие типы петербургских мифов: миф творения (основной тетицкий миф о возникновении города), исторические мифологизированные предания, связанные с императорами и видными историческими деятелями, эсхатологические мифы о гибели города, литературные мифы, а также «урочищные» и «культовые» мифы, привязанные к «узким» локасам города.

Московский текст сегодня — сплетение иных текстов, в частности западо-востока, в котором вестернизация, очевидная в городской среде и быту, идет рука об руку с приметной ориентализацией (торговля типа «восточный базар», быстро растущие этнические группы, квазиобщинные структуры, городская власть). Это текст-матрешка, в котором мир либерально-рыночных структур, бирж, фондов, интернета вложен в евразийское идеолого-политическое и средовое пространство, где переплетаются модернизационно-вестернизационные и ориентально-архаические черты. В новомосковском тексте очевидны подражания, имитации визуальных, знаковых, деятельностных форм в отрыве от смысла, содержания вплоть до противоречий с ними.

Сокрушая Москву, ее очередные реконструкторы убеждают нас, что на новом уровне воссоздадут истинный «московский стиль». Былая милая разновысотность московских особнячков, разрывы между домами «большой деревни» должны материализоваться в разнокалиберных небоскребах Сити и ком-

плекса «Красные холмы». Однако, как утверждают сведущие специалисты, все принципы «московского стиля» — это фальсификация профессиональных идей. Безжизненные формы «большого стиля» соединяются с принципами «вернакулара», т.е. культивированием местных архитектурных и градостроительных особенностей. Вместо уважения к истории — ее имитация, наиболее наглядно выраженная в новоделе храма Христа Спасителя. Вместо уважения к градостроительному комплексу — имитация уважения к нему при полной его трансформации в стиле диснеевских мультфильмов (Манежная площадь). Вместо действительно современной архитектуры — имитация прошлых веков. Профессионалы современной архитектуры рассматривают это как глубокое унижение.

Программа реконструкции Москвы заключается в попытке сверху и под контролем создать иллюзию бурного неконтролируемого роста как результата экономических преобразований. То есть, с одной стороны, все должно выглядеть так, будто никакой сверхидеи нет, а с другой — чтобы каждая архитектурная форма говорила: «Я благодаря власти появилась».

Когда Москва (XV—XVI вв.) и Петербург (XVIII в.) переживали действительный рост, туда широко приглашали талантливых иностранных архитекторов, постройки которых органично вписывались в общий стиль. Сейчас этого нет. При всей грандиозности новые московские строительные проекты абсолютно не актуальны с общемировой точки зрения. Новая московская архитектура концентрированно выражает культуру нового российского административного капитализма. Поэтому ее главная ценность — поверхностная «крутизна» в стиле анекдотов о «новых русских». На такие запросы иностранцев найти непросто. Ответы могут дать только столь же «новые» российские архитекторы, которые понимают город «чисто фасадно», то есть по принципу: «Казаться, а не быть». Москва превращается в декорацию для игры в жизнь, в политику, в бизнес, в строительство развитого капитализма в отдельно взятом городе. Весь московский архитектурный «фасад» ново-русского капитализма — большая «потемкинская» деревня (с тем отличием, что сам Григорий Потемкин строил не только эти приписанные ему молвой декоративные деревни, но и настоящие новые города).

Философ Михаил Рыклин утверждает: «В начале 90-х годов целые кварталы старой Москвы стояли в руинах. Теперь они застроены или реставрированы. Но в качестве руин начинает функционировать пустота: многие из этих зданий просто не по карману москвичам. Они блистают свежеекрашенными фасадами. Но с точки зрения капитала это те же руины. Они — свидетели времени завышенных ожиданий»⁷. Зодчество становится глашатаем компрадорской идеологии — здания не служат горожанам. А призваны произвести впечатление на заграничных посетителей. Фасадная архитектура воспроизводит впечатление новых «господ» о том, какая Россия должна понравиться иностранцам. Какой последние якобы хотят ее видеть.

Теперешние реконструкторы России и гонконгистой Нью-Москвы, по всей видимости, чувствуют себя новыми Петрами-преобразователями. Однако идейная пустота заставляет их бессистемно гоняться то за одной, то за другой из призраков далекого прошлого. На одном берегу Москвы-реки ново-старый храм Христа Спасителя имитирует формы московской Руси. На другом сооружен монструозный памятник Петру I, который жизнь положил, чтобы и самому вырваться, и страну вырвать из форм старомосковского бытия. Поистине сон разума порождает чудовищ. Такой Петр-гигант понадобился потому, что в Москве пытаются в очередной раз воздвигнуть Нью-Петербург, новую столицу новой страны. И именно подспудное ощущение тщетности этого породило это скульптурное междометие с восклицательным знаком как истошный крик в споре, за неимением других значимых аргументов.

Храм Христа Спасителя, по замыслу, должен был окончательно перечеркнуть проект предыдущего Левиафана от архитектуры — Дома Советов, который планировали строить на месте снесенного храма. Этот социалистический небоскреб должна была венчать грандиозная фигура Ленина с правой рукой, поднятой, как замечено, почти так же, как теперь воздевает руку с каким-то свитком церетелевский Петр Христофорович. И получается, что Дом Советов все таки построен, но в два этапа. Просто верхняя часть перенесена на другой берег реки. «Мы с тобой — два берега...». «Расстоличенный Петербург передал белокаменной не только власть, но и главную приметку — искус-

ственность бытия. Теперь уже не Питер, а Москва является «выдуманным городом»⁸. Храм, по словам искусствоведа М.Алленова, стал и.о. Дворца Советов⁹.

Если весь мир одержим проблемой безопасности, то даже странно, что не Москва в авангарде такой одержимости. Любые меры в этой сфере, на фоне реальной незащищенности, идейной и психологической неопределенности, выглядят ярче и зрелищней, чем шаги, направленные на излечение глубинных, но, по этой же причине, не столь очевидных и, как кажется, менее конкретных причин общего заболевания. Сегодня «городские» страхи, в отличие от тех, что когда-то привели к возникновению городов, сосредоточены вокруг «внутреннего врага». Стены, некогда окружавшие города, теперь вдоль и поперек избородили саму его территорию во всех направлениях.

Пришло время пройти через символы как через дверь в освобожденное общественное пространство. Так называемые «тесно спаянные сообщества» прошлого возникали и существовали благодаря разрыву между почти мгновенной связью внутри небольшого сообщества, размеры которого определялись свойствами «средств передачи» (то есть ограничивались природными возможностями человеческого зрения, слуха и способности к запоминанию/забыванию) и громадным временем и расходами, нужными для обмена информацией между сообществами. Хрупкость и ненадежность нынешних сообществ обусловлена сокращением и полным исчезновением этого разрыва. Теперь связь внутри сообщества не имеет никаких преимуществ над обменом информации между сообществами. И то и другое осуществляется мгновенно. «Отделение движения информации от перемещения ее носителей и объектов привело, в свою очередь, к дифференциации скорости их передвижения; передача информации набрала скорость темпами, недостижимыми для перемещения физических тел или изменения ситуаций, о которых эта информация сообщала»¹⁰. Освобожденное от физических ограничений человеческого тела пространство было обработано, сконцентрировано, организовано, нормировано. Пространство нового времени строилось как жесткое, прочное, вечное и непререкаемое. Общество должно было превратиться в иерархическую пирамиду постоянно увеличиваю-

щихся и все более всеобъемлющих «местностей», над которыми на самой вершине стоит общегосударственная власть, следящая за всеми, но сама никем не контролируемая. Одна из главных государственных задач этой эпохи — стремление добиться «читаемости», прозрачности пространства и в то же время полного иммунитета от семантической обработки со стороны пользователей или жертв. Интерпретационные инициативы «снизу», способные наполнить фрагменты пространства смыслами, неизвестными и непонятными сильным мира сего, придающие этим фрагментам неуязвимость от контроля сверху, не приветствуются. Война с пространством приобретает характер картографической войны. Если раньше карта отражала и фиксировала рельеф местности, то теперь пришла очередь местности стать отражением карты, подняться до уровня той упорядоченной прозрачности, которого стремились достичь на картах. Так возникли «литературные города», не только в буквальном смысле, как продукт воображения литераторов, но и в глубинном смысле. Москва в последние годы стала местом масштабных не только артистических, но и поэтических встреч. О них можно было рассказать на бумаге во всех мельчайших деталях, так как в них нет ничего неясного, что бы описанию не поддавалось. Особый характер приобретает в таком дисциплинированном пространстве и власть архитектуры, торжество которой (в замыслах Ле Карбюзье и Нимейри) означало бы *смерть улицы* как неорганизованного и случайного побочного продукта нескоординированной и асинхронной истории застройки, места, где царит стихийность и двусмысленность.

С появлением глобальной информационной паутины над этим территориальным/урбанистическим/архитектурным пространством возникло третье, кибернетическое пространство, лишенное собственно пространственных измерений, но вписанных в единственную темпоральность моментального распространения. «Местность» в новом мире высоких скоростей — это совсем не то же, чем была местность в те времена, когда информация перемещалась только вместе с самими ее носителями; и сама местность, и местное население имеют мало общего с понятием «местное сообщество». Общественные пространства — агоры и форумы в их различных проявлениях, места,

где определялся круг вопросов для обсуждения, где личные дела превращались в общественные, где формировались, проверялись и подтверждались точки зрения, где составлялись суждения и выносились вердикты — эти пространства вслед за элитой сорвались со своих местных якорей; они первыми «детерриторируются» и распространяются далеко за пределы возможностей «естественной» связи, которыми обладает любая местность и ее жители. Вместо того, чтобы служить очагом сообщества, местное население превращается в болтающийся пучок обрезанных веревок»¹¹.

Судьбы цивилизации и культуры зависят от нашего перекрытия местностей.

Примечания

- ¹ *Левада Ю.* Советский человек и западное общество: проблема альтернативы // *Левада Ю.* Статьи по социологии. М., 1993. С. 180, 181.
- ² *Базарова Э.Л., Бицадзе Н.В., Окороков А.В., Селезнева Е.В., Черношвитов П.Ю.* Культура русских поморов. М., 2005. С. 153.
- ³ *Поспелов Г.* Указ. соч. С. 296.
- ⁴ *Орехова Л.А.* Север и Юг в биографии Н.И.Надеждина: мифологический и архивно-фактографический аспекты // Северный текст в русской культуре: Материалы междунар. конф., Северодвинск, 25–27 июля 2003 г. / Отв. ред. Н.И.Николаев. Архангельск, 2003. С. 47.
- ⁵ *Мандельштам О.* Т. 2. С. 167.
- ⁶ *Грин Н.Н.* Из записок об А.С.Грине // Воспоминания об Александре Грине. Л., 1972. С. 527.
- ⁷ *Рыклин М.* Пространства ликования. М., 2002. С. 118.
- ⁸ *Смирнов С.Б.* Пг.–М., С. 252.
- ⁹ *Аленов М.* Тексты о текстах. М., 2003. С. 387.
- ¹⁰ *Бауман З.* Глобализация. Последствия для человека и общества. М., 2004. С. 27.
- ¹¹ Там же. С. 39.

Содержание

Предисловие	3
-------------------	---

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

Галина Белкина, Сергей Корсаков

Идеи комплексного подхода и единой науки о человеке в трудах И.Т.Фролова	4
--	---

Марина Киселева

Знания о человеке в философии Возрождения и Нового времени: методология додисциплинарности	19
--	----

ЧЕЛОВЕК В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОСТИ

Борис Юдин

Человек и социальные институты	35
--------------------------------------	----

Юрий Резник

Человек в гражданском обществе: проблема идентичности	47
---	----

Владислав Келле

Социальные аспекты взаимоотношения интеллектуальной и духовной ветвей культуры	58
--	----

Юрий Гранин

Интеллигенция и национализм	69
-----------------------------------	----

Татьяна Чумакова

Наркотики и религия	80
---------------------------	----

ЧЕЛОВЕК В КОНТЕКСТЕ НОВЫХ ТЕХНОЛОГИЙ: КОММУНИКАЦИИ, ЗДОРОВЬЕ, ОБРАЗОВАНИЕ

Вера Пищальникова

Язык как когнитивно-коммуникативный механизм	90
--	----

Наталья Иконникова

Человек в коммуникативных практиках	101
---	-----

Екатерина Казимирова

Метафора и аналогия: междисциплинарный подход	111
---	-----

Игорь Андреев

Философские аспекты проблемы здоровья человека	120
--	-----

Галина Степанова

Здоровье человека: измерение и изменения в эпоху новых технологий	130
---	-----

Леонид Гримак, Олег Кордобовский

Психическая саморегуляция личности – важный элемент современной культуры	140
--	-----

Игорь Ашмарин

Инновации в пространстве «двух культур»	153
---	-----

Елена Ярославцева

Познавательные соотношения и интерактивный топос человека	163
---	-----

Олег Скоркин

Проектная деятельность как расширение информационной среды 173

ЧЕЛОВЕК В ТЕКСТОВЫХ ПРОСТРАНСТВАХ

Татьяна Артемьева

Проблемы интеллектуальной коммуникации: люди и тексты.....183

Татьяна Чумакова

Антропология Феофана Прокоповича 193

Михаэла Моравчикова (Словакия)

Понимание человека в произведениях М.Бубера: встреча и диалог 203

Ольга Шульман

Иоанн-Павел Второй о достоинстве женщины 215

Раиса Алейник

Человек информационной эпохи (ответы постмодернизма) 227

Александр Люсый

О ментальной карте России: К философии текстуальности 237

Научное издание

Человек вчера и сегодня

Междисциплинарные исследования

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор: *Т.М. Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 11.09.07.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 16,00. Уч.-изд. л. 12,07. Тираж 500 экз. Заказ № 032.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14