

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

Нам 50!

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

9/2008

Москва
Гуманитарий

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года

Редакционный совет журнала “Философские науки”

Алексеев П.В., Апресян Р.Г., Губин В.Д., Гусейнов А.А.,
Доброхотов А.Л., Журавлев А.Л., Кристиан Д., Кузнецова Т.Ф.,
архимандрит Макарий, Мариносян Х.Э. (председатель),
Мионов В.В., Павлов А.Т., Пивоваров Ю.С., Розин В.М.,
Рыбаков Р.Б., Рябов В.В., Солонин Ю.Н., Степанянц М.Т.,
Степин В.С., Толстых В.И., Турбовской Я.С., Фельдштейн Д.И.

Редакция журнала:

Аршинов В.И., Водолазов Г.Г., Ермишин О.Т., Пантин В.И.,
Розин В.М., Северикова Н.М., Федоров В.М.

Ответственный секретарь: Пружинина А.А.

Верстка: Русак И.Ф.

Шеф-редактор: Мариносян Х.Э.

<http://www.academyRH.info>

E-mail: academyRH@list.ru

Журнал включен в «Реферативный журнал» и
в базы данных ВИНТИ РАН.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся
изданиям «Ulrich's Periodicals Directory».

Подписные индексы журнала:

– в Объединенном каталоге “Пресса России” 45490

– в Каталоге российской прессы “Почта России” 79007

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
Свидетельство о регистрации ПН № 15513 от 20 мая 2003 г.
Изд. лиц. ИД № 03821 от 25.01.2001 г.

Подписано в печать 20.10.2008 г. Формат 60x90/16.

Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0.

Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в ФГУП

«Производственно-издательский комбинат ВИНТИ»,
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

© Философские науки, 2008

© Академия гуманитарных исследований, 2008

© Издательский дом «Гуманитарий», 2008

ISSN 0235-1188

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРОБЛЕМЫ РОССИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Доминанта ■

<i>Х.Э. МАРИНОСЯН</i>	Роль системы образования в формировании российской нации	5
-----------------------	--	---

Философия образования ■

<i>ОТ РЕДАКЦИИ</i>	Философия общественного развития: человек, знание, понимание и сознание	23
<i>Ю.В. ГРОМЫКО</i>	О задачах построения общества развития	24
<i>Ю.В. ГРОМЫКО</i>	Философские аспекты практики создания будущего	27
<i>О.И. ГЛАЗУНОВА</i>	Антропология развития	45
<i>Н.В. ГРОМЫКО</i>	Мыследеятельностная эпистемология: новые способы и формы работы со знанием	55
<i>Л.Н. АЛЕКСЕЕВА</i>	Современная герменевтика: теория и практика	72

ФИЛОСОФСКИЙ ФОРУМ

Скриптитизация: ■ откровение, укрывание и вменение бытия

Виртуальный круглый стол

<i>ОТ РЕДАКЦИИ</i>	Скриптитизация как проблема и жанр философствования	80
<i>С.Н. ЕГОРОВ</i> <i>(Санкт-Петербург),</i> <i>Г.В. ИВАНЧЕНКО,</i> <i>Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ</i> <i>(Санкт-Петербург),</i> <i>М.С. УВАРОВ</i> <i>(Санкт-Петербург),</i> <i>М.Н. ЭПШТЕЙН</i> <i>(США)</i>	Скриптитизация бытия: явление нового субъекта?	81

ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Философская мысль: ■ рецепция и интерпретация

<i>В.Н. МИРОНОВ</i>	Ницше читает Достоевского	93
<i>Л.В. МАКСИМОВ</i>	О месте морали в иерархии ценностей	112

ДЕБЮТ

<i>А.Ф. ОЛЬХОВСКАЯ-БЛЮХЕР</i>	Восстановительное правосудие: категория справедливости	127
<i>В.Е. КОВРЕВСКАЯ</i>	Вперед, к высокому Средневековью!	134
<i>Е.В. ЛЕВЧЕНКО</i>	Провиденциальные мотивы философско-художественного творчества Н.В. Гоголя	141

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Обзоры, объявления, сообщения ■

<i>Е.Н. ИВАХНЕНКО</i>	Модернизация экономики и глобализация	147
	■ Наши авторы	159
	■ Contents	160

От редакции

Редакция принимает для рассмотрения материалы, отправленные только по адресу электронной почты журнала (формат MS Word 2,6/7, для архивирования использовать формат ZIP) с обязательным указанием Ф.И.О. автора, места его работы, ученой степени и звания, домашнего адреса, телефона, e-mail. Объем принимаемых материалов – до 40 тыс. знаков (вместе с пропусками).

Цитируемая литература должна быть приведена в конце текста и оформлена в соответствии с ГОСТ 7. 1-2003. В тексте приводится лишь надстрочная сплошная нумерация ссылок, в соответствии с которой в конце текста нумеруется цитируемая литература с указанием соответствующих страниц издания или примечания.

Материалы, полученные редакцией, не рецензируются и не возвращаются.

Авторы опубликованных статей несут ответственность за точность приведенных цитат, экономико-статистических данных, собственных имен, географических названий, прочих сведений и соответствие ссылок оригиналу. Редакция при подготовке материалов к публикации имеет право их сокращать, разумеется, без искажения идей автора и с условием сохранения его основных мыслей и стиля. Позиции редакции и авторов не всегда совпадают.

Журнал является безгонорарным.



ПРОБЛЕМЫ РОССИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ



Доминанта



РОЛЬ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ В ФОРМИРОВАНИИ РОССИЙСКОЙ НАЦИИ

Х.Э. МАРИНОСЯН

Вопрос о формировании «нации» был и остается ключевым вопросом внутренней политики любого полиэтнического государства. Особенно обостряется этот вопрос в связи с процессами глобализации, которые сегодня наблюдаются во всем мире. Однако, строго говоря, подобные процессы в той или иной степени интенсивности имели место всегда, в том числе и в истории России. Само становление российского государства и дальнейшее развитие российской империи (с петровских времен) – яркое тому подтверждение. Но помимо прочих причин, царская Россия и, кстати, СССР, распались еще и потому, что ни российская империя, ни Союз Советских Социалистических республик так и не были, подобно многим европейским странам, преобразованы в «национальные государства», население которых было политически и социокультурно интегрировано в новую историческую общность – «нацию». Несмотря на то, что политический курс на создание такой общности был обозначен изначально, что находило свое отражение и в песнях, и в литературе, и многих других советских произведениях. Например, термин «советский народ» упоминается в стихах В. Лебедева-Кумача «Если завтра война» (1938), в передовице газеты «Правда» от 21 декабря 1939 г. «Родной Сталин» и т.д. А, выступая на XXII съезде КПСС в 1961 г., Первый секретарь ЦК КПСС, Председатель Совмина СССР, в действительности – первое лицо государства, Н.С. Хрущев с особой гордостью провозгласил как о величайшем завоевании советского строя: «В СССР сложилась новая историческая общность людей

различных национальностей, имеющих общие характерные черты — советский народ».

Но на самом деле это оказалось всего лишь наивным заблуждением. Однако не только в СССР, но и в современной России до сих пор «российская нация» так и не сложилась. И подавляющее большинство людей нашей страны продолжают идентифицировать себя, прежде всего, в качестве «татар», «якутов», «чеченцев» и представителей других народов, и лишь в последнюю очередь — в качестве «россиян». Но как интегрировать полиэтническое, многоконфессиональное, мультикультурное население России в социокультурное единое целое — «нацию», не ущемляя — *что чрезвычайно важно* — при этом суверенное право народов на развитие их собственного языка и культуры в целом? Возможно ли это в принципе? И, если «да», то какой (организационно и содержательно) должна быть общероссийская система образования, чтобы, обеспечивая политическое и культурное единство РФ, она вместе с тем сохраняла бы культурный (в широком смысле слова) плюрализм в современной России?

Чтобы приступить к обсуждению этих проблем, необходимо сначала ответить на следующие «простые» вопросы: чем отличаются «нации» от «этносов» и как, какими способами формировались нации и национальные государства в Европе? Очевидно, что ответ на второй вопрос в значительной мере зависит от того, как мы ответим на первый. И вот здесь мы попадаем в концептуальный капкан: теоретически отличить нации от этносов почти невозможно. Ни общность антропометрических характеристик и языка, ни общность территории и экономической жизни, ни общие культура, самоназвание и самосознание, связывающие людей в одно антропосоциокультурное целое, не позволяют четко отличить нации от этносов.

Например, существуют этносы (поляки, ирландцы, монголы и др.), которые образовывали и имеют собственное государство, и есть общепризнанные «нации» (каталонцы, фламандцы, шотландцы или русские), у которых его нет. Пожалуй, нет ни одного характерного признака, по кото-

рому можно было бы точно различать этносы и нации. Функционалистское, или же предложенное у нас С.А. Арутюновым (а за рубежом К. Дойчем), различение по плотности информационных связей внутри этносов и наций в современных условиях тотальной информатизации тоже не работает. Как не срабатывает и широко представленная в западных исследованиях апелляция к «особому менталитету», «национальному характеру» — как и другие, она не позволяет провести четких границ ни между этносами, ни между нациями, ни, тем более, между нациями и этносами. Иначе говоря, оставаясь в пределах какого-либо одного — атрибутивного или субъективно-символического¹ — подхода точно позиционировать понятия «этноса» и «нации» нельзя.

Поэтому, кстати, все более или менее крупные этносы (а их на планете более 3000) считают себя «нациями». Хотя наций и национальных государств, состоящих из одного этноса, почти нет: за исключением, скажем Японии или послевоенной Польши все остальные признанные нации и государства оказываются полиэтническими. Получается, что «нация» — категория конвенциональная. Не случайно еще в первой половине и середине XX века некоторые исследователи (П. Сорокин, Э. Карр, Г. Кон, и др.) либо отказывались дать точное понятийное определение «нации», либо предлагали считать его пустой дефиницией, а то и просто «продуктом веры»². Лишь наличие собственного государства или стремление его обрести («национализм») — то, что эмпирически (в общественном мнении) действительно отличает нации от этносов. По всем остальным атрибутивным признакам они совпадают.

Констатация этого обстоятельства позволила еще в 1964 г. британскому обществоведо Эрнесту Гелнеру заявить, что «нации это изобретение националистов», благодаря которому они проводят в жизнь свои политические идеи. В дальнейшем этот принцип осознанного политического конструирования основных европейских наций, основательно подкрепленный анализом истории становления «национальных государств» в Западной, Центральной и Восточной Европе, получил развернутое теоретическое обоснование в работах Бенедикта Андерсона, К. Дойча, Дж. Энтони Сми-

та, Майкла Шадсона, Э. Эриксона и некоторых других зарубежных и российских авторов³.

Если обобщить и суммировать их выводы, мы получим следующую картину процесса образования наций и национальных государств в Европе XVIII – XIX столетий.

Вне зависимости от того, понимаем ли мы «нации» как преимущественно антропосоциокультурные или политические (гражданские) общности, их формирование было связано со становлением и развитием гражданского общества и европейского капитализма XVII – XIX столетий, мотором которого была ускоренная модернизация всех сфер жизни европейских стран, а следствием – развитие рыночных отношений, науки, техники и возникновение европейского рационализма, под определяющим влиянием которых осуществлялась «национальная интеграция», а масштабы и качество были заданы государством.

Последнее обстоятельство в контексте нашего обсуждения имеет принципиальное значение. Интеграция этнически, конфессионально, культурно и лингвистически разнородных групп людей в некое относительно гомогенное целое первоначально осуществлялась в национальных формах: организационных формах национальных государств Западной и Центральной Европы, «бюрократическая машина» которых успешно «перемалывала» многочисленные этносы, столетиями жившие на территории этих стран.

Смещение вектора культурной самоидентификации из этнической плоскости в плоскость национальную было связано с изменениями в области языка, характера информационных связей и, в особенности, образования.

Так, распространение в Европе «печатных языков» в форме светских книг и газет заложили основу «национального сознания». Прежде всего, были созданы *унифицированные поля обмена и коммуникаций*, менее обширные, чем на латыни, но шире чем на разговорных диалектах. Ведь средневековый человек даже не мог вообразить себе такую надэтническую общность, как «нация». Его воззрения на окружающий мир и восприятие этого мира были принципиально ограничены тотальным локализмом его образа жизни и устным разговорным языком, словарный запас которого фор-

мировался в пределах этнически ограниченного круга общения. Единственным универсальным средством межэтнического общения была латынь, которую монополизировало духовенство, а единственной потенциально доступной книгой – Библия, написанная на той же латыни. И вот этот реальный дефицит знаний и информации о внешнем мире ограничивал сознание большинства людей XI – XIV веков горизонтами мифа, этнических преданий и традиций.

Но массовое распространения в XV – XVI вв. технологий печатания книг и газет радикально изменило осознание и восприятие мира, сделав психологически предствимым и приемлемым такой феномен, как «нация». Говорившие на разных диалектах французского, английского, испанского и других языков и поэтому не понимавшие друг друга в разговорной речи, теперь, благодаря печатному слову, стали понимать. Эти читатели, связанные общей письменной речью, образовали в своей светской жизни зародыш «национально-воображаемого общества» – «нации».

Если печатные и административные языки стандартизировали основной способ массовой коммуникации, то *развитие общенациональных систем образования в XVIII – XX вв. стандартизировали культуру как ведущий способ национальной интеграции*. Распространяясь по схеме «центр – периферия», общая для всех культура шаг за шагом охватывала всю территорию стран Западной Европы, постепенно превращая их полиэтническое мультикультурное население («гасконцев», «бретонцев», «валлийцев», «пьемонтцев» и т.д.) в некое культурно гомогенное целое – людей, принадлежащих одной «нации». Этот процесс продолжался не одно столетие, требуя постоянных усилий и контроля государства. Но по-настоящему государство взяло на себя роль «воспитателя нации» лишь в XIX веке, когда массовое и светское начальное образование стало нормой в большинстве стран Западной Европы.

Впечатляющим примером этого является «офранцуживание» инокультурных провинций во Франции XIX столетия. Еще в 1789 г. половина населения Франции вовсе не говорила по-французски. В 1863 г. примерно пятая часть французов не владела тем языком, который официально

признавался французским, а для многих школьников изучение французского было равносильно изучению второго языка. Отчет о положении в Бретани в 1880 г.⁴ содержал рекомендацию об «офранцузивании» полуострова путем создания сети школ, которые по настоящему объединят полуостров с остальной Францией и завершат исторический процесс аннексии, который всегда был готов прерваться.

С разной степенью интенсивности аналогичные процессы аккультурации происходили в Германии, царской России, а позже и в Советском Союзе. Но ни в дореволюционной России, ни в СССР процесс нацииобразования не достиг своего логического завершения, главным образом, из-за непоследовательности государственных действий.

Строго говоря, Российская империя даже не ставила цели формирования на просторах России *одной нации* (на базе великорусского этноса и общей культуры) *как политической общности* — т.е. *как согражданства*. Хотя, как справедливо отмечают А.С. Барсенков, А.И. Вдовин и В.А. Корецкий, уже в дореволюционной России формировалась такая общность, которую много позже вдруг открыли в «новой исторической общности — советском народе». Ибо в ней, как позже и в СССР, не существовало главных основ общенациональной интеграции — политической демократии и развитого гражданского общества. Но дело не только в этом. Цепляясь за имперский принцип госстроительства и будучи по существу даже не классической империей (с характерным для нее космополитизмом: *civis Romanus* — гражданин всего культурного мира), Россия так и не смогла стать европейским унитарным государством, способным организовать общее политическое и культурное пространство для равноправной жизни своих народов.

Царское правительство в реальности отказалось от политики окончательной ассимиляции нерусских народов, что в результате означало невозможность создания единой российской нации. Слишком слаба была и промышленность для того, чтобы проявить свои интегрирующие качества. Православная церковь не вела активной деятельности, а на

Кавказе и в Средней Азии она ограничилась лишь формальным присутствием. В России не было самоотжествления с метрополией и, в связи с этим, не было и юридически господствующей нации. Окраины империи обладали большими льготами. Например, по всей Сибири и на Севере не было крепостного права, на Кавказе и в Средней Азии не только в бытовой культуре, но и в административном управлении и в обеспечении правопорядка во многом доминировали народные обычаи, неправославное население было освобождено от воинской повинности. Для сравнения приведем, что в Конституции США 1787 г. было сразу закреплено – «единый народ Соединенных Штатов». Официальным языком государственного и частного делопроизводства был английский, а Луизиана, бывшая колония Франции, была принята в США в качестве штата лишь после того, как перешла полностью на английский язык.

Россия же, разделяя своих «подданных» на «великороссов» и «инородцев», но не отделив православие от государства, даже не создала *светской системы обязательного начального образования на русском языке* на всей территории империи. Более того. Первоначально создав сеть так называемых русско-«инородческих» школ, в основу которых легла педагогическая система Н.И. Ильминского (1828 – 1891), царское правительство, не желая повышения образованности формирующейся «национальной интеллигенции» за счет русской культуры, затем спешно «отыграло назад»⁵. И стало бороться с введением светских предметов в программы профессиональных школ.

Например, «Особое совещание по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае», созванное министром внутренних дел П. Столыпиным в 1910 г., постановило «устранить из конфессиональных мусульманских школ (мектебе и медресе) предметы преподавания общего характера, в том числе и русский язык, ограничив программу преподавания в означенных школах исключительно предметами, относящимися к изучению мусульманского вероучения, подчинив их в отношении соблюдения этого требования общему учебному надзору»⁶.

Основы наук, русский язык, культура и история в каче-

стве 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 «псковских», «калужских» и прочих «тутошных». В этих условиях о формировании российской нации как согражданства и речи быть не могло. К началу первой мировой войны 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». И после Октябрьской революции 1917 г. Российская империя, так и не ставшая «национальным государством», распалась.

Пытаясь восстановить себя в прежних границах, советская Россия из конъюнктурных соображений провозгласила «право наций на самоопределение, вплоть до отделения» и определила себя как федерацию социалистических республик. Формально это открывало возможность для решения «национального вопроса»: формирования новой политической – гражданской общности через «расцвет» и «сближение» этносов (наций). Но де-факто СССР эволюционировал от федерации к недемократическому унитарному государству. Зигзаги этой эволюции можно проследить на примере системы советского образования.

После октября 1917 г. общая миссия школы с иноэтничным (нерусским) составом учащихся, ее образовательная и интегративная функции были переосмыслены в свете новой идеологической доктрины, провозглашавшей в качестве стратегической цели создание нового высокоразвитого «советского» общества. Для многих народов бывшей империи, находившихся на разных ступенях социально-экономического развития, доктрина предлагала сокращенный сценарий ускоренного перехода в такое общество.

В структуре формируемой системы советской единой школы был выделен самостоятельный тип школ – «*национальная школа*». Организационно и содержательно она являлась частью общей системы, но отличалась спецификой

учебного плана – местом и ролью родного языка в качестве языка обучения (принцип «школа на родном языке»), использованием в содержании образования элементов национальной (этнической) культуры. Определяющим, тем не менее, было идеологическое единство содержания образования, задававшееся едиными принципами интернационализма, единством воспитательного идеала и целей обучения и обеспечивавшееся едиными принципами и критериями отбора дидактического материала из общего массива национальных культур.

В составе задач национальной школы особое место занимала функция интеграции учащихся разных национальностей в новую надэтническую социальную общность (советский народ) на базе моноидеологии, пролетарского интернационализма и общего (русского) языка. Но в силу постоянной смены приоритетов в ходе советской модернизации эта задача решалась крайне непоследовательно.

До середины 1930-х гг. приоритетной задачей советской школы (а в ее рамках и национальной) оставалась реализация обязательного начального обучения. Это было необходимой предпосылкой и условием решения главной культурно-политической задачи – осуществления всеобщей грамотности населения, которая могла быть достигнута, прежде всего, на родном языке. Отсюда целенаправленное развертывание (включая инфраструктуру) сети начальных национальных школ, принесшее к началу 1930-х гг. очевидные результаты: число языков, на которых издавались учебники, достигло 104.

В 1938 г. национальным школам вменяется задача обязательного обучения школьников русскому языку. При этом в целях ее упрощения была предпринята унификация графики – силовой перевод алфавитов родных языков, использовавших латинскую графику, на кириллицу. Все это, казалось бы, должно было существенно изменить старую «парадигму» национальной школы, расширить ее культурно-стандартизирующий потенциал, частично изменить приоритеты. Но этого не случилось. После Великой Отечественной войны И.В. Сталин решает сохранить федеративное устройство СССР. И вопреки прежним радикальным ини-

циативам «национальная школа» удерживается от немедленного перехода на русский язык обучения, сохраняет базовый принцип «школа на родном языке», получает дополнительный и крайне важный самостоятельный вектор действия («русский язык для нерусских»).

Для национальной школы выстраивается модель, предполагающая собственное целостное, не компонентное содержание образования, исходно опиравшееся на родной язык и культуру. Согласно этой модели, начальное звено национальной школы было полностью на родном языке. Среднее звено выстраивалось на двуязычной и бикультурной основе, а старшая школа — полностью на русском языке и культуре.

Для научно-методического обслуживания такой модели в 1948 г. был создан научно-исследовательский институт национальных школ АПН РСФСР (с 1968 г. в системе Министерства просвещения РСФСР), имеющий свои региональные структуры в большинстве автономных республик. Для развития национально-русского двуязычия сотрудниками данного института (носителями родных языков) разрабатывались методики преподавания гуманитарных дисциплин на базе сопоставительного анализа. По мнению некоторых специалистов, реализация такой модели содержания образования способствовала интеллектуальному развитию и социализации детей сформировавшихся в родной культуре, обеспечивала им необходимую конкурентоспособность.

Ситуация принципиально меняется в конце 1950-х. Воодушевленный идеей скорейшего построения коммунизма, Н.С. Хрущев приходит к выводу, что наступило время подумать не только о конкретных сроках наступления «светлого будущего», но и о слиянии наций, как это предусматривает сама цель коммунизма. Вместо сталинской формулы «расцвет национальных по форме и социалистических по содержанию культур» Хрущев и главный идеолог страны Суслов выдвинули новую формулу: «Расцвет и сближение наций». Из этой формулы намеренно была исключена «национальная форма» Сталина, т.е. национальный язык, как главный признак любой национальной культуры. Причина ясна: когда произойдет «слияние наций» через «сближение», то и язык будет для всех один — русский. Первой ступенью к сли-

янию наций и созданию единой коммунистической нации и является новая социальная общность — «советский народ».

На базе этой идеологической новации началась школьная реформа 1958 г., целью которой был отказ от базового принципа национальных школ «школа на родном языке». Право выбора школы (русской или национальной) и языка обучения было передано родителям. В условиях поддерживаемого политически русскоязычия высшей школы эта норма вызвала массовый переход национальных школ на русский язык обучения. Следствием было понижение статуса родного языка до уровня обычного учебного предмета, его вытеснение на периферию сферы образования как одной из важнейших публичных сфер. Так в школах союзных республик с преподаванием на родном языке утвердилась *модель двухкомпонентного содержания образования*.

Она апробировалась с середины 1960-х гг. и обеспечивалась в полном объеме учебниками, подготовленными и изданными республиканскими издательствами. Такая модель, при безусловном идеологическом единстве содержания, позволяла реализовывать принцип унификации содержания школьного образования в Советском Союзе через внедрение единых учебников, изданных для русскоязычных школ, и выстроенных на русской и мировой культурах.

Расширяя общегосударственный компонент и сокращая национальный, оставив за последним родной язык и литературу с элементами «своей» истории и географии, эта модель, естественно, оказалась не в состоянии удовлетворить «национальные интересы» этносов, всегда жаждавших полного культурного суверенитета. И это в последней трети XX века значительно обострило противоречия по оси «этнос — государство».

В целом же, несмотря на жесткую критику и отказ от этой модели в 1990-е, *она объективно может рассматриваться как инструмент реализации* в рамках социалистической модернизации на базе идеологии интернационализма *политической программы формирования из разнородного полиэтнического социума единой гражданской нации — «советского народа».*

К сожалению, эта программа недооценивала принцип национально-культурной автономии народов СССР. В итоге

родной язык в качестве языка обучения сохранился к концу 1980-х гг. в Российской Федерации лишь у 18 этносов, в том числе в звеньях выше начальной школы – лишь у четырех (Башкортостан, Татарстан, Тува и Якутия). По данным переписи 1989 г. русский язык как родной указали 28% нерусского населения РСФСР и 60% – как второй язык (в СССР соответственно 13% и 49%). Именно поэтому одним из главных требований республиканских элит в конце 1980-х гг. стало требование возврата к принципу «школа на родном языке».

В 1990-е гг. уже в постсоветской России этот принцип был возрожден. Но было допущено столько ошибок и перегибов, что сегодня в РФ проблема формирования нации как согражданства стоит почти также остро, как и в Российской империи.

Стремительный распад СССР обладал такой силой инерции, что сначала РСФСР, а затем и РФ оказались на грани развала из-за мощного всплеска этнонационализма и «регионализма» в бывших республиканских автономиях, краях и областях. В условиях острейшего социально-экономического кризиса первой половины 1990-х гг. Борис Ельцин фактически занимался покупкой лояльности региональных политических элит федеральному Центру («Берите суверенитета столько, сколько сможете»), которые тут же превратили эту самую лояльность в ликвидный политический товар: получение льгот и преференций в обмен на демонстрацию поддержки.

Юридически формула «преференции в обмен на лояльность» была закреплена в Федеративном договоре 1992 года, росчерком пера превратившем РФ из централизованной в «договорную» асимметричную федерацию⁷, где Центр и субъекты поменялись ролями. Теперь уже бывшие автономии стали стремиться и небезуспешно ограничить компетенцию центральной власти.

Особенно ярко эта тенденция воплотилась в законах «О языках народов РСФСР» (1991 г.), «О языках народов РФ» (1998 г.), «Об образовании в Российской Федерации» (1992 г., 1996 г., 2002 г.) и соответствующих подзаконных

актах, которые фактически дезинтегрировали единое образовательное и культурное пространство страны: тот самый принцип, который в этих законах был продекларирован. Между тем, в условиях федеративного государственного устройства эта норма (единство образовательного и культурного пространства РФ) выступала в качестве важного критерия, регулирующего межсубъектные отношения и обозначающего предельные границы субъектных притязаний.

С одной стороны, Закон гарантировал учащимся получение общего образования на родном языке в объеме основного (право выбора языка обучения закреплялось за школой, ее учредителями) и их интеграцию в национальную и мировую культуру. *Но в нем не нашло отражения то важное обстоятельство, что в условиях России роль основного ретранслятора ценностей мировой культуры и роль культурного интегратора в целом выполняет русская культура.* С другой стороны, и это главное, Закон разделил содержание общего образования на три самостоятельных блока («компонента»), выражающих интересы государства, субъектов федерации и местного самоуправления.

Согласно Закону, эти компоненты являются предметом независимой компетенции соответствующих субъектов, и распределение компетенции между ними носит «исчерпывающий» (т.е. изменяемый только законом же) характер. При этом какого-либо специального механизма согласования интересов сторон (при их несовпадении), способного обеспечить необходимое равновесие сил, в Законе предусмотрено не было. Это был существенный недостаток Закона. Установленный законом независимый статус отдельных компонентов означал практически полный перевод этнокультурного содержания обучения на региональный уровень. Реально государство перестало выступать в качестве субъекта, облеченного правом и обязанностью регулировать этнокультурные аспекты содержания образования.

Очевидно: введенный Законом новый (субъектный) принцип организации содержания образования, лишенный механизма согласительных процедур, не мог служить устойчивой основой общенациональной интеграции России, надежной базой для обеспечения единства образовательного

пространства Российской Федерации. Наоборот. Механистический характер этой модели, независимость и содержательная разделенность ее компонентов, отсутствие внутренних взаимосвязей между ними, их субординации и соподчинения, приоритетности целого по отношению к части и многое другое открывало возможности для «легитимного» расщепления ранее гомогенной материи содержания образования на разнородные составляющие.

«При отсутствии в Законе играющего интегративную роль целостно сформулированного общего воспитательного идеала, диктуемого едиными условиями страны и времени, при отсутствии общего понимания разности культур и потому обязательности организации их диалога, компонентная модель по сути не только содержала в себе предпосылки, но в определенной степени инициировала развитие тенденций дезинтегративного, автономистского характера. В Закон по существу оказалась заложена не логика сотрудничества, а логика конфронтации, что прямо противоречило общим требованиям к построению содержания образования, постулированных самим Законом»⁸.

Национальные республики в составе РФ, разумеется, воспользовались несовершенством закона: установили собственные «государственные» стандарты для национальной школы, и, снизив ее связи с русским языком и русской культурой, выстроили содержание образования на собственной культурной основе. В итоге к настоящему времени в учебный процесс оказались включены 75 языков народов России, из них 30 функционируют (в разном объеме) в качестве языка обучения. Школы с обучением на родном (нерусском) языке и с родным языком как учебным предметом в 2002/ 2003 учебном году составили 25,6% всей школьной сети Российской Федерации. В совокупности через них прошли 13,5% учащихся⁹.

Показательна и динамика роста построения собственной системы национального (этнического) образования, свидетельствующая о настойчивости и последовательности республик. В общей сети образовательных учреждений Республики Саха (Якутия) школы с родным языком обучения составляют более 40%, Республики Башкортостан – 45%,

Республики Татарстан – 60%, а Республики Тыва – 80%. Для этих школ в субъектах РФ разрабатываются и издаются учебно-методические комплекты, включающие учебник, программу, минимум содержания образования и требования к уровню подготовки учащихся по предметам регионального (национально-регионального) компонента¹⁰.

Все это можно было только приветствовать, если бы республиканские этнические элиты ограничивались требованием культурной автономии республик в составе РФ. Но уже более пятнадцати лет они претендуют не только на культурный, но и политический суверенитет: требование, реализация которого возможна только в конфедерации и невозможна в федеративном государстве.

В итоге вслед за провозглашением политического суверенитета почти всеми «национальными» республиками в составе Российской Федерации были приняты законы о языках. Они (вместе с декларациями о суверенитете) стали юридической основой для проведения дискриминационной этнической политики на территории национально-государственных субъектов РФ и *спровоцировали процессы, ведущие к разрушению единого коммуникативного пространства России*. В этих законах, по сей день не отмененных, «государственными» на территории субъекта федерации провозглашаются, как правило, два языка – язык «коренной нации» и русский язык. А иногда «огосударствуются» три языка, как, например, в Кабардино-Балкарии. Это означает, что документооборот в этих республиках ведется не на одном, а на нескольких «административных языках». Более того, в большинстве случаев республиканские законы о языке включает статьи, легитимизирующие льготы и преференции по этноязыковому принципу для представителей так называемых титульных этносов.

Одновременно оформились и укрепились тенденции регионализации и партикуляризации образования, повлекшие за собой серьезные изменения в образовательных программах и курсах гуманитарных наук (история, политология, социология, философия) в республиках, краях и областях России. Эти изменения касаются, прежде всего, так называемого регионального компонента образования, под

видом которого зачастую проводится псевдонаучное обоснование верховенства того или иного «титulyного» («коренного») этноса. С 1991 г. в национальных республиках РФ выросло целое поколение ученых и педагогов, сделавших свою 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, искусственного замыкания в себе этнонациональных историографий и других отраслей обществоведения, в результате чего говорить о едином образовательном пространстве на сегодня не приходится.

Прежде всего, необходимо понять, что, невзирая на социальную и экономическую стабилизацию, на изъятие из Конституций республик в составе РФ положений о политическом суверенитете, этнический национализм у нас не только не ослабел, но и обрел новые формы. Стоило только, после событий в Беслане, Президенту России лишь упомянуть о российской нации как согражданстве, а Институту национальных проблем образования Министерства образования и науки РФ представить общественности проект Концепции государственной этнонациональной образовательной политики Российской Федерации, как «национальная интеллигенция» республик сразу же квалифицировали их как «возвращение к имперскому прошлому», покушение на язык, традиции и культуру многочисленных народов России¹¹.

Если временно вынести за скобки сепаратистские устремления республиканских этнополитических элит, преследующих цель трансформировать РФ в конфедерацию независимых государств, то озабоченность республиканских культурных элит понять можно, поскольку в *демократически устроенных федеративных «национальных государствах», помимо «нации сограждан», связанной общими системами культурных и политических ценностей, могут сосуществовать и развиваться нации иного — неполитического — типа: так на-*

зываемые этнонации, суверенитет которых определяется их лингвистической и культурной автономией.

Именно этот суверенитет следует всячески укреплять и поддерживать, не забывая о формировании «российской идентичности», которая, прежде всего, связана с политическими ценностями и политическими стандартами совместной жизни народов России. Разумеется, высокая степень культурной стандартизации также необходима. Должен быть общий государственный язык (остальные языки должны получить статус региональных) и единая национальная символика, должна сложиться общая – надэтническая – культура, общие традиции и главное – общее положительное отношение к надэтническому институту сограждан – государству. **«Мы – граждане российского государства». Именно такой уровень политико-правовой и социокультурной идентификации людей разной этнической принадлежности в одно «воображаемое сообщество» – «нацию» должен стать доминирующим.**

Стратегия достижения этой цели связана с развитием в России политической демократии, институтов гражданского общества, рыночной экономики и, конечно, общенациональной системы образования. Сохраняя в своем составе «национальные школы», эта система должна быть содержательно единой и выстраиваться на основе «образовательных округов», территориальные границы которых не должны совпадать с границами субъектов Федерации. Образовательное пространство России надо унифицировать.

Прежде всего, *необходимо создать общероссийские программы гражданского образования и воспитания для взрослых, детей и молодежи. Во-вторых, ввести эти программы в систему федеральных государственных стандартов образования.* И, наконец, осуществив этнически независимую экспертизу, *привести в соответствие с федеральными образовательными стандартами учебные пособия и программы образования национальных республик России,* где на протяжении последних лет явно доминируют националистические тенденции. Эти меры являются абсолютно необходимыми – в противном случае нам не удастся воспитать истинных патриотов России.

Примечания

- ¹ В этом случае категории «этнос» и «нация» определяются через социально-психологическое понятие «идентичности», выглядывают, т.е. субъективно-символически.
- ² См., напр.: *Тишков В.* О нации и национализме. Полемиические заметки // Свободная мысль. 1996. № 3. С. 34.
- ³ Подробнее см.: *Смит Э.* Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма. М.: Праксис, 2004.
- ⁴ См.: *Шадсон М.* Культура и интеграция национальных обществ // Международный журнал социальных наук. 1994. № 3 (6). С. 89.
- ⁵ «Рекомендуемое и даже навязываемое нами татарам русское образование весьма ловко обращается ими против наших ... патристических упований», – писал в 1886 г. Н.И. Ильминский министру просвещения. Опасения по поводу развития культуры и пробуждения национального самосознания татарского народа он емко выразил в одной фразе: «Фанатик без русского образования и языка сравнительно лучше, чем по-русски цивилизованный татарин, а еще хуже аристократ, а еще хуже человек университетского образования».
- ⁶ *Сафиуллина Р.Р.* Инструмент полицейско-охранительной политики? // Звезда Поволжья. 2004. № 43. С. 4.
- ⁷ В мировой практике принято делить федерации в зависимости от путей возникновения на две группы. Так называемые договорные федерации (США, Швейцария, Австралия) возникли в результате договора между равноправными субъектами, делегировавших федеральному центру определенные полномочия. В таких федерациях субъекты первичны, а федерация вторична, и, в принципе, может быть аннулирована с согласия ее учредителей. Другую группу составляют федерации, созданные «сверху», т.е. решением центральной власти, наделяющей территориальные единицы определенными полномочиями. Такие федерации отличаются более высокой степенью централизации управления, но главная их особенность состоит в том, что федеральный центр, в конечном счете, оставляет за собой право создавать и упразднить самоуправляющиеся территории, а также менять их границы.
- ⁸ *Кузьмин М.Н.* Научное обоснование Концепции государственной этнонациональной образовательной политики Российской Федерации. М., 2004. С. 8.
- ⁹ Там же. С. 9.
- ¹⁰ Анализ учебных изданий, имеющих гриф органа управления субъекта РФ. Предварительные результаты, подготовленные Институтом национальных проблем образования Министерства образования и науки РФ. М., 2004. С. 2.
- ¹¹ См., напр.: *Сафиуллина Р.Р.* Инструмент полицейско-охранительной политики? // Звезда Поволжья. 2004. № 41, 42, 43, 44, 45, 46.

Философия образования

**ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ:
ЧЕЛОВЕК, ЗНАНИЕ, ПОНИМАНИЕ И СОЗНАНИЕ**

Принимая решение о публикации статей данных авторов, редакция преследовала две цели. Во-первых, мы хотели познакомиться философское и педагогическое научное сообщество с интересной группой философствующих педагогов и педагогически ориентированных философов, психологов, филологов – представителями различных гуманитарных дисциплин, предлагающих новые идеи в области философии образования и практически их реализующих в экспериментальных образовательных программах. Это один из интересных примеров воплощения философских идей в педагогической практике.

Во-вторых, программная статья Ю.В. Громыко, автора, хорошо известного философской и педагогической общественности, представляет самостоятельный интерес. По сути, он предпринимает попытку нового синтеза философских наук, соединяя, на первый взгляд, несоединяемые направления современной философской мысли: естественно-научный подход с гуманитарным, философию деятельности (мыследеятельности) Г.П. Щедровицкого и постмодернистскую концепцию Ж. Делеза, методологическую культуру мышления с религиозно-антропологическим умозрением, современную философскую мысль с психологией личности, наконец, абстрактные философские концепты с организацией таких практик, как образование, саморазвитие личности, развитие общества.

В какой мере такой синтез необходим и удался ли он, судить читателям журнала. Но редакция предлагает всем желающим обсудить эти вопросы как весьма актуальные. Ведь, действительно, направления, которые Ю.В. Громыко соединяет в одной онтологической картине, сегодня не только сложились как самостоятельные и авторитетные, но и совместно употребляются в реальном мышлении философов и педагогов. Может быть, это эклектика, но может быть, ростки нового мироощущения и мышления.

Редакция понимает, что чтение отдельных из предлагаемых статей – дело непростое. Понимание подлинной философской мысли всегда требует работы, продумывания и возвращения к прочитанному. В данном случае трудности понимания с лихвойкупаются тем, что мы заново начинаем продумывать старые вопросы и видеть по-новому действительность. Не к этому ли всегда стремилась философия?

От редакции

О ЗАДАЧАХ ПОСТРОЕНИЯ ОБЩЕСТВА РАЗВИТИЯ

В основу номера, который будет состоять из двух выпусков, положена проблема формирования общества развития. Общество развития невозможно описать как ставший, сложившийся, конечный результат. Оно находится в становлении. Для построения общества развития необходим специальный тип знания проектно-программного типа – знание о будущем, которое ориентирует и направляет на создание нового. Это знание о будущем включает в себя два аспекта. С одной стороны, формирование *мыслительных* представлений о том, как будет на основе *самопреобразования*¹ формироваться общество будущего – новая, только еще складывающаяся реальность. А с другой стороны, анализ и рефлексии *практики построения* самого этого общества развития. Ведь именно изменяющаяся общественно-коллективная деятельность и определяет горизонты дальнейшего развития.

Таким образом, *мышление про* развернутые формы деятельности и новые типы практики, а также *организация* самих процессов развития на основе новых представлений об устройстве универсума мыследеятельности составляют *две взаимосвязанные части* оригинального отечественного подхода авторов к анализу философских проблем построения общества развития.

Предлагающиеся вашему вниманию статьи были написаны сотрудниками двух институтов – Института опережающих исследований им. Е.Л. Шифферса и Института инновационных стратегий развития общего среднего образования Московского департамента образования. Сотрудники двух институтов образуют сплоченную группу исследователей, которая на протяжении 20 лет разрабатывает философско-гуманитарные представления на основе идей системомыследеятельностного подхода (введенных в отечественную методологическую культуру членами Московского методологического кружка, прежде всего, его лидерами Г.П. Щедровицким и Н.Г. Алексеевым) и философско-религиозных и религиозно-антропологических идей замечательного отечественного религиозного мыслителя Е.Л. Шифферса.

С точки зрения авторов, данный круг философско-гуманитарных идей, понятий, методологических схем может быть развернуто представлен за счет создания *новых философско-методологических дисциплин* – мыследеятельностной антропологии, мысле-

¹ Очень важно, что греческое слово «аутопоэзис» в классической немецкой философии у И.Г. Фихте выступило в виде Selbsttaetigkeit – *самодетельности*.

деятельностной эпистемологии (или эпистемики), мыследеятельностной герменевтики, мыследеятельностной консьциентологии (дисциплины, рассматривающей проблемы повышения уровня организации сознания). Этому посвящен первый выпуск.

Человек, знание, понимание и смысл, сознание в соответствии с системомыследеятельностным подходом могут быть детально проанализированы и получить новую содержательную трактовку на основе анализа процессов мыследеятельности: мыслекоммуникации, мышления, мыследействия, а также процессов рефлексии и понимания. Поэтому прилагательное «мыследеятельностный» в названии предлагающихся дисциплин характеризует сам способ рассмотрения: включать выделенный предмет в систему мыследеятельностных процессов и на основе подобного горизонта рассмотрения выявлять у него принципиально новые характеристики. Под мыследеятельностью при этом понимается не мыслительная деятельность, не деятельность мышления, а взаимосвязанное единство трех обозначенных процессов – **мышления, мыслекоммуникации и мыследействия**. Данный способ продвижения предполагает особое внимание к предельным вопросам – возможность существования, условия возникновения и гибели, самоопределение по отношению к философским традициям – отечественным и зарубежным.

Вместе с тем, разработка всего набора данных представлений тесно связана со стратегией продвижения данной группы в различных сферах практики, прежде всего, в образовании, а также в промышленной политике, финансовой политике и международных отношениях, разработке региональных социально-экономических стратегий, новых подходов к Интернету. Гуманитарным стратегиям продвижения в различных сферах практики при построении общества развития будет посвящен второй выпуск журнала.

Новые понятия, методологические схемы и представления являясь инструментами работы при выдвижении и реализации гуманитарных стратегий и программ в различных областях практики. В этих областях практики коллективы двух обозначенных выше институтов для решения практических задач используют методы организационно-деятельностных игр (форма коллективной работы, созданная под руководством Г.П. Щедровицкого), а также различных тренингов, сессий ситуационного анализа, сессий стратегического сценирования, созданных на основе ОДИ. Результатам предъявления стратегий и продвижения на их основе в различных областях практики посвящены статьи второго выпуска. Особое место отводится анализу возможностей преподавания философии в средней школе и даже детском саду, а также разработка программы Российской школы будущего – нового

института отечественного образования. Акцент на развитии образования для авторов статей отнюдь не случаен. Авторы интересуют развитие отечественной традиции философии и гуманитарной методологии в образовании, прежде всего, подходов выдающегося российского психолога, философа и педагога В.В. Давыдова на основе анализа мирового гуманитарно-философского опыта (с особым интересом к работам Ж. Делеза).

Мы убеждены, что Россия стоит на пороге формирования общества развития. Горизонты этого развития определяются:

- формированием нового технопромышленного и социокультурного уклада в России;
- запуском эпистемической волны развития интернета в отличие от простого обмена плохо структурированной информацией и даже семантической волны, о которой говорят авторы новых подходов к развитию информационных технологий на Западе;
- созданием школы будущего на основе нового содержания образования;
- подъемом уровня организации сознания;
- созданием региональных символов реализации жизнестратегии на данной конкретной территории;
- предложением новых принципов организации мировых финансов на основе, прежде всего, усиления роли международных институтов прямых инвестиций, обеспечивающих обмен развитием.

Это общество развития основывается на определенных философско-гуманитарных представлениях и предполагает продвижение в различных областях практики при использовании данных представлений в качестве основы стратегического видения. Результаты этих продвижений на следующем шаге обеспечивают изменение и развитие исходных мыслительных представлений.

*Ю.В. ГРОМЫКО,
руководитель проекта*

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ПРАКТИКИ СОЗДАНИЯ БУДУЩЕГО

Ю.В. ГРОМЫКО

Основная проблема философии развития – имманентность и трансцендентальность

Одна из важнейших проблем Философии Развития состоит в определении того, откуда берется будущее, которое является более сложной и более богатой к различным возможностям реальностью.

Мы обозначим две основные позиции по данному вопросу. Согласно первой, все характеристики будущего представлены в осознании и воспроизводстве той целостности, в которую мы включены самим фактом нашей жизни. Будущее имманентно, исходно, хотя и не непосредственно, присуще нашей жизненной и деятельностной включенности в ситуацию.

Согласно второй позиции, полагание будущего требует выхода за горизонт представленных в наличной ситуации возможностей. Эта точка за горизонтом данных возможностей образует особую линию перехода, которая обозначается как трансцендентальное движение. Линия перехода может обозначаться как трансцендентное место, если мы уверены в его натуральном физическом существовании, или как трансцендентальное, если мы его связываем с нашим особым способом действия.

Принятие первой позиции предполагает раскрытие форм обнаружения в осознании и формах воспроизводства существующего, но не выявленного целого. В случае второй позиции требуется пояснение того, что из себя представляет тот способ действия, который выводит нас за горизонт имеющихся возможностей.

Объединение двух позиций к формированию будущего – трансцендентального и имманентного *на основе имманентного подхода* осуществлено в философии Ж. Делёза за счет его новой трактовки философии Спинозы. Синтез этих позиций *на основе процессов трансценденции* осуществляем в данном случае мы, давая особую трактовку системомыслительностного подхода.

Если мы стоим на точке зрения, что развитие возможно и необходимо, мы вынуждены создавать условия для развития. Этими условиями развития являются одновременно улавливание в сознании возможности более сложно структурированного целого – следующего шага продвижения этого целого, взятого в его динамике, и предъявление мыслительной формы, которая обнаруживает эту принципиально большую усложненность целого. Таким образом, имманентное – это анализ того, как на основе сознания происходит улавливание жизненного целого. А трансцендентальное – это как на основе проспективно-ориентированного мышления создается новая мыслительная форма действия, позволяющая выйти за границы сложившихся привычных форм существования.

Улавливание жизненного целого большей сложности предполагает выявление той реальности жизни, в которой мы находимся, взятой в ее полноте на основе преодоления всякой нашей частичности. Таким образом, источники развития находятся в самой исходной ситуации, которая схватывается сознанием. Этот момент соотнесенности открытого к будущему сознания и уже сложившихся, представленных во всем разнообразии форм жизни, мы называем жизнестратегией.

Жизнестратегия характеризует форму имманентизации сознания, внутреннего обнаружения его принадлежности к сложившимся системам жизни и их основным характеристикам. Собственно, из этой имманентизации и рождается трансцендентализация – выявление оснований, при которых эта наращивающая свою сложность жизнь оказывается возможна. Трансцендентализация – это своеобразная тень, сопровождающая имманентизацию, аура, движущаяся по контуру жизненного тока, запрещающая превращения результатов имманентизации в вещь, во что-то «остановившееся» и законченное, т.е. в трансцендентное, в отличие от трансцендентального. Подобное превращение тени, ауры в вещь означает остановку тока самой жизни. Но эта тень, эта аура жизни, лишь сопровождающая жизнь и являющаяся ее отблеском, выступает условием того, что жизнь осознается и, следовательно, существует для сознания, а поэтому действительно существует.

Так организованное трансцендентальное сознание является субстратом мышления, которое решает задачу воспроизводства целостности жизни и, следовательно, ищет и обнаруживает форму организации жизни. Форма организации жизни всегда выражается в схеме действия или деятельности. Под *схемой* мы понимаем принцип действия, зафиксированный в графической форме. Значимость схемы состоит в том, что она позволяет *видеть* сознанию принципы действия в реальности.

Трансцендентальное сознание — это сознание, способное вычленять схему действия, воспроизводящую ситуацию, которая сложилась естественно в результате множества единичных событий и в силу ее неповторимых характеристик. Такая схема действия выносится сознанием в будущее, ибо только относительно будущего данная схема выступает как вся жизнь в ее множественных особых характеристиках, как точка кристаллизации всей жизни. Поэтому трансцендирующее сознание — это всегда проспективно ориентированное, проектирующее сознание. Эта схема действия, выносимая в будущее, определяет смысл ситуации, который может переживаться как свет, направляющий движение, например, как свет Бога, который и есть знание. Этот свет в виде *про*-света, *про*-гала, *про*-секи определяет смысл нахождения нас в определенной ситуации, откуда мы и начинаем движение в будущее. Весь вопрос, безусловно, в той схеме, которая может выноситься в будущее и которая символизирует характеристики и особенности целостности сложившейся жизни. Но эта схема ни в коей мере не является схемой жизни, поскольку схема жизни — это всегда бледный слепок жизни, ее формальная абстракция.

Схема как противостоящая жизни является не схемой жизни, но схемой формы жизни, которая выражает, определяет воспроизводимую деятельность. Эта схема формы жизни специально создается, и этим она отличается от естественно складывающейся в силу уникальных обстоятельств жизни. Итак, схемой формы жизни является воспроизводимая деятельность. У деятельности есть свои законы, и о ней как особом метапредмете, рефлексивной дисциплине, возможна наука: наука о деятельности. Например,

Методологическая (комплексная полидисциплинарная) Теория Деятельности. Но реализация схемы формы жизни, которая есть воспроизводимая деятельность, — это всегда некий определенный произвол конкретной личности, осуществляющей свое действие вопреки сложившимся обстоятельствам и претендующей на преодоление этих обстоятельств. Именно конкретная личность всегда утверждает схему формы жизни в будущем. Поэтому, рассуждая о сознании, которое сопровождает пробивающуюся жизнь и несет в себе переживание сопричастности источнику жизни, мы всего лишь выявляем и описываем доличностный уровень организации сознания — сознания, способного взять на себя ответственность за воспроизводство целостности жизни. Этот доличностный уровень номотета, государственного деятеля-практика устанавливает Платон, связывая его со структурно-статической способностью к восприятию первообраза. Доличностный уровень сознания, необходимый для того, чтобы нечто существовало, чтобы был город и государство, а не рыхло-пористое паразитирующее на Государстве «открытое к распаду» общество, через практико-нравственную форму действия утверждает жизнь.

Но, с другой стороны, хорошо понятно, что или отвечает, или не отвечает за воспроизводство целостности жизни конкретная личность. Эта ответственность за целостность жизни характеризует нравственное действие, поскольку оно находится в неразрывной связи со сложившимися нравами людей, проживающих в данном конкретном месте. Но оказывается не рабски привязано к этим сложившимся нравам, а выражает их внутреннюю ценностную суть, как бы порождающую любой конкретный нрав, обнаруживает идеальную природу — этос нравов, что и характеризует нравственный принцип. Появление личности, которая осуществляет нравственное практическое действие, прежде всего предполагает открытие личностью самой себя как уникальной нециклической неповторяющейся единицы, но которая может увеличивать и наращивать свою духовную мощь, решая важнейшую и единственную задачу человечества, продвигаясь к спасению и бессмертию. Личность открывает свою неповторимую уникальность и обнаруживает себя только во

взаимодействии с другими личностями. Безусловно, этот горизонт движения человека становится возможен только с появлением Христианства и возникновением Церкви. Собственно, выделение Иисуса Христа в качестве образца совершенного человека, который учил быть «совершенным, как Отец наш Небесный...», ставит перед всяким человеком, верующим в бессмертие, задачу теозиса-обоживания как конкретной практики совершенствования-развития.

Данная конкретная личностная революция кардинально изменяет взгляд на соотношение идеального и реального, совершенно по-новому конституирует практику мышления и идеальную действительность, а также в дальнейшем приводит к разделению идеального и виртуального, при котором виртуальное перестает отождествляться с возможным (о чем справедливо писал Делёз). Но самое главное, что эти преобразования создают совершенно иное представление о трансцендентальном.

Аура, сопровождающая имманентное-жизнь, обретает свою динамику, свои независимые от имманентного характеристики. Очень важно, что трансцендентальное при подобном взгляде отличается от хорошо описанного в немецком идеализме разделения мира (единого) на бытие и мышление. Основной момент этого отличия состоит в том, что трансцендентальное, о чем мы писали выше, является идеальными характеристиками сознания, сопровождающими жизнь, вплетенными в осуществление самой повседневной жизни. В определенный момент сгущенные, сконденсированные идеальные структуры сознания могут быть выделены в качестве подосновы, своеобразного «гумуса», «почвы», на которой разворачивается мышление. Но этот момент противопоставления жизни, представленной как бытие, как существующее, и мышления является частным случаем взаимоотношения имманентного и трансцендентального. Более важный момент состоит в том, что само разделение на мышление и бытие определяет структурное пассивное разделение. Конечно, затем соотношение мышления и бытия может приобретать динамические характеристики и выстраиваться в виде определенных процессов: охвата мышлением бытия, противопоставления мышления бытию и т.д.

Но само противопоставление делает мышление пассивным элементом структуры, если только сразу же не вводить рефлексивное метабытийное мышление, которое охватывает само разделение мира на бытие и мышление. Причем в это, обнаруживающее пассивность, разделение, в эту остановку мышления, можно быть вытолкнутым совершенно неожиданно, например, за счет того, что активная динамичная жизнь превратится в объект мышления – в бытие. Динамические же характеристики, определяющие трансцендентальное, сохраняются, если обнаруживается процесс самовозрастания уровня организации сознания, являющейся идеальной основой языков мышления. В этом случае, как мы говорили, трансцендентальное не противостоит процессам жизни – имманентному, но сопровождает его.

Каким же образом можно выявлять уровни организации сознания? Эти уровни определяются возможностями действия, самими схемами действия, которые должны быть предъявлены как конкретные зафиксированные вещи. Именно поэтому трансцендентальное может характеризоваться и описываться как схематок, как движение схематом, которые позволяют выделить схемы действия, соответствующие уровню организации сознания. Трансцендентальное является выделяемыми схемами организации действия человека в данной конкретной жизненной ситуации. Конечно, очень важно, чтобы схема, организующая действие человека, не подменяла бы саму жизнь, а выступала лишь точкой кристаллизации, вокруг которой заново начинается организовываться жизнь. Это возможно лишь в том случае, когда схема, организующая действие, не превращается в противостоящий объект, выделенный и вырванный из процессов жизни, но сама данная схема остается «вплавленной» в формы взаимодействия с другими людьми, в повседневную жизнь данного человека.

Соотношение виртуального и идеального в мышлении становления

С другой стороны, речь идет именно о схеме: об определенных принципах действия, представленных в виде идеальных характеристик, отделенных от самой жизненной

ситуации. Эта изоляция и отделение характеристик, представленных на схеме в виде самостоятельно существующих элементов – конструктивов схемы, освобождает человека от привязанности его восприятия к непосредственно наблюдаемым предметам. Феноменальное, наблюдаемое отделяется от идеального, идеализованного. Но разделение идеального и феноменального может не предполагать вытеснение и поглощение наблюдаемого идеальными характеристиками. В этом и состоит отличие многомерного сознания от плоского сознания: для первого одновременно существует то, что данный человек воспринимает вместе с другими людьми, и то, что выделяется в виде идеализованных, новых характеристик предметов и вещей. Эти идеальные элементы в виде конструктивов схемы могут удерживаться в противопоставлении наблюдаемым вещам и ситуации, тогда на их основе может формироваться идеальная действительность, «формы вещи, но вне самой вещи». Но идеальные элементы могут выступать ступеньками, целыми горизонтальными маршами «лестницы», по которым осуществляет восхождение человек, перемещаясь на все более высокие уровни организации сознания. В таком случае данные идеальные элементы – это ни что иное, как зафиксированные символы определенных актуализированных состояний сознания, которые, для того чтобы устойчиво воспроизводиться, могут быть целенаправленно инструментализированы, оснащены определенными средствами в виде знаков и схем. Поднимаясь со ступеньки на ступеньку, занимая определенный лестничный марш, человек находится в определенном горизонте-ракурсе понимания, опирается на определенные возможности действия. Собственно, эти состояния сознания, специально инструментализированные для их воспроизводства, переводимые в знаки для того, чтобы превращать их в предмет мыслекоммуникации с другими людьми, образуют виртуальную действительность. Именно на основе данного разделения и сведения до взаимопроникновения идеальной и виртуальной действительностей могут быть различены и взаимно соотнесены программа Э.В. Ильенкова и Жилия Делёза. За каждой из этих философских программ стоит свое представление о практике философского мышления

и мышления вообще. Соотнесение этих двух программ восстанавливает единство мирового философского процесса в стороне от ресурсов англосаксонской аналитической философии, поскольку неслучайно наиболее загадочной философской фигурой для этих двух мыслителей оказывается Бенедикт Спиноза с его идеями субстанциального монизма.

Условием синтеза этих программ является, на наш взгляд, системомыследеятельностная философия, разрабатывавшаяся в ММК (Московский методологический кружок), прежде всего, в работах Г.П. Щедровицкого, Н.Г. Алексеева. Неслучайна особая обращенность основателей этой программы к творчеству И.Г. Фихте – к его идее дело-действия и ракоходному движению – как родоначальнику и предшественнику данной формы философствования, обозначенной самим И.Г.Фихте как трансцендентальный идеализм. Именно взгляд И.Г. Фихте является обязательным вторым фокусом философии Б. Спинозы при восстановлении всей полноты философского процесса, позволяющим установить соотношение материальной субстанциальности и идеального мышления, а также имманентности процессов жизни и трансцендентализма при обнаружении восходящего шага развития форм жизни.

Мыследеятельностная трактовка трансценденции.

Трансценденция и чистое мышление

Для того чтобы выделять и конкретно анализировать деятельностные процессы как субстанциальные характеристики устройства современного мира, необходимо иметь мышление, способное представлять процессы сегодняшнего мира как деятельность. Но на основе подобного мышления важно не только представлять процессы деятельности как находящийся вне нас и безразличный нам объект, но и осуществлять, проживать внутри этого мышления действие. Мышление, основу которого составляет, если использовать язык И.Г. Фихте, дело-действие, и трансценденцию – трансцендирование за рамки сложившихся форм существования. Именно это мышление создает схемы для действия человека, на основе которых и могут выделяться субстанциальные характеристики современного мира, а также предла-

гаться принципиально новые формы действия, преобразующие мир. Впервые трансценденцию как мыследеятельностный процесс предложил рассматривать Н.Г. Алексеев. За счет трансценденции человек осуществляет выход в поле новых возможностей действия. Это занятие человеком определенной позиции в мышлении, прежде всего, по отношению к будущему, характеризует его способ существования, форму проживания в мышлении будущего в отличие от эссенциалистских (сущностных, вещных) характеристик противостоящего ему объекта. Важно не то, как устроен объект, а что делает сам человек, задавая свое представление об устройстве ситуации и намечая в мышлении новый способ действия. Именно в трансцендирующей мысли человек, переносясь в будущее, обгоняет неповоротливые институты.

Трансценденция является выходом за границы сложившихся институционально-деятельностных возможностей, которые выявляет человек, осуществляя процесс восхождения к более высокому уровню организации сознания. Трансценденция — это метаинституциональное действие личности. Но это одновременно и попытка наметить, увидеть, вычленил новый, более высокий уровень организации жизнедеятельности. Человек, повышая уровень организации сознания, «тянет» за собой в своем видении уровень организации жизни. Более высокий уровень организации сознания позволяет воспринимать более интенсивно организованной и жизнь. Но это видение не является видением объекта, онтологией. Это, скорее, онтика, поскольку, выстраивая подобное сущностное видение, человек сохраняет предельную чувствительность к тому, каким видением складывающейся формы жизни обладают другие люди, с которыми он находится в процессе мыслекоммуникации, какую позицию они занимают, на каком уровне организации сознания они находятся. В этом случае создаваемая им схема не вытесняет тех картин сознания, которые выявляются при взаимодействии с другими людьми. Другое дело, для того, чтобы действовать, необходимо осуществлять процесс проблематизации данных картин сознания. Собственно, проблематизация является основным поединком-ритуалом

действия интеллектуалов (если пользоваться языком Рэндала Коллинза), начиная с возникновения в европейском ареале сократо-платонического диалога.

Таким образом, человек, формирующий практику будущего, — это личность, осуществляющая практику личного развития и восходящая к более высоким уровням организации сознания на основе трансцендирующего мышления, позволяющего построить схему действия и находящегося в мыслекоммуникации с другими участниками общественной практики. Выделяемые в трансцендирующем по отношению к сложившейся форме жизни схемы являются продуктом и средой чистого мышления. Именно теоретическое чистое мышление направлено на формирование новой практики, поскольку его интересует истина, и оно противостоит сложившейся практике. Но это чистое мышление, обнаруживающее свою действительность в идеальных схемах и виртуальных формах движения, «лестницах» восхождений и нисхождений, связано системой переходов с рядами других мышлений: рефлексивным метамышлением, которое надстраивается и охватывает и коммуникацию, и мыследействие, и само чистое мышление; понимающим «семантическим» мышлением, движущимся в различениях и смыслах; операционально-конструктивным мышлением на моделях и схемах; категориально-языковым мышлением; мыслекоммуникативным мышлением в ситуации коммуникативных взаимодействий, мышлением в ситуации действия и т.д. Чистое мышление выступает завершающей предельной точкой этих разных типов мышления, включенных и осваивающих полную систему мыследеятельности, разные типы материально-языковых, знаковых элементов, включая и состояния сознания.

Но само чистое мышление может рассматриваться и как идеально-спекулятивный элемент этого ряда и как виртуальная сфера данного ряда различных типов мышления. Идеально-спекулятивный элемент связан с обособлением и выделением мыслительности рассуждения как способности рассудить, осуществить суждение в разуме в отношении к идеальной строго выделенной и очерченной характеристике, к идеальному предмету. Этот идеально-спекулятивный

элемент полагается как ядро синтетического типа духовной активности мышления, отделяемое от других духовных активностей: понимания-уразумения; проникающей понимающей воззрительности-вообразительности; рефлексивной осознанности; целепостановки и целеобретения; нахождения четкой словесно-терминологической формы номинативной фиксации и т.д.

Чистое же мышление как виртуальная сфера является открытой областью принципиально новых возможностей, внутри которой развивается не столько отдельный человек, сколько обнаруживает свое становление сам человеческий род. Здесь возможно и образование новых мыслительных языков, которые еще только формируются и должны быть обнаружены; и «мышление на высоких скоростях» (О.И. Геннисаретский), трансфигурирующих и снимающих материально-телесное присутствие в мышлении; и мышление, перевертывающее перспективы видения: проективности прошлого и историцизмы будущего; и различные системы коллективно-сетевого мышления с поиском новой фигуры антропоса в мышлении на основе постановки принципиального вопроса: «Кто, собственно, мыслит?»; и новые формы проблематизации и фиксации проблем, новые типы проспективно-устремленной активности в форме мыслительного визионерства. Хорошо понятно, что без выхода в чистое мышление новых возможностей — совсем не априорное, но виртуальное Мышление Становления, расплавляющее однозначность устоявшихся различий и границ, размышлять о развитии и намечать горизонты развития невозможно. Это связано и с тем, что, поскольку развитие охватывает весь земной шар и все человечество и не может существовать российского развития в отличие от французского развития, то в этом Трансцендирующем мышлении становления придется устанавливать границу между индивидуальными формами осознания, коллективно-сетевыми ресурсами понимания и родовой памятью. Мышление Становления, образующее основу Философии Развития, для нас интересно и принципиально только как Мышление Спасения. В этом мышлении линия восходящего движения только нащупывается. Но именно здесь и заключена его ценность —

это мышление осуществляет поиск путей продвижения к будущему.

Проблематизирующее мышление и развитие

До настоящего момента мы рассматривали проблему Мышления Становления из фокуса анализа сознания, поскольку, на наш взгляд, для того, чтобы ставить проблему развития, необходимо как предпосылку и возможность развития общества выявлять процесс развития личности. Фиксировать новые горизонты общественного развития в рамках старых уровней организации сознания невозможно. Но проблема планетарного развития может точно также фиксироваться из следующих фокусов:

- развития и усложнения знания, техноэпистемических и антропоэпистемических систем;
- развития типов, систем, комплексов и сфер мыследеятельности;
- развития институтов и профессиональных сообществ;
- развития планетарных деятельностно-природных систем и комплексов от человеческого тела до океанических акваторий и т.д.

Мы продолжим намеченные выше линии анализа и выявление современных представлений о сознании в статье «Мыследеятельностная консциентология» в следующем выпуске. Здесь же мы хотим перейти к объективированным представлениям о Мышлении Становления и постановке проблемы развития.

Мышление становления является проблематизирующим мышлением, мышлением в ситуации проблематизации. Собственно, мыследеятельность проблематизации, включающая в себя проблематизирующее мышление, мыслекоммуникацию проблемных дискуссий, позиционные мыследействия и противоборство в ситуации проблематизационного поединка образуют Событие проблематизации или на ином языке – Диалектическое Событие. Эти события проблематизации могут быть совершенно разного масштаба: локальными или мировыми. Событием проблематизации может быть и съезд физиков в Карлсруэ, принимающий решение о том, что атомы существуют, и вопросы Понтия Пи-

лата к Христу, и Вселенский Церковный Собор, утвердивший учение каппадокийцев, различивший природу и энергию. Именно события проблематизации являются тем, что выступает в качестве метасетевой и сверхсетевой организации мышления и деятельности. Событие проблематизации происходит в конкретной локальной ситуации, но как событие закрепляется и оформляется в истории. Восхитительная книга Рэндала Коллинза «Социология философии», посвященная выявлению мировых интеллектуальных сетей должна быть переписана. Сами сетевые связи между интеллектуальными фигурами должны быть различены с точки зрения процессов трансляции и процессов коммуникации. Процессы трансляции, являющиеся механизмом «филиации идей» (И.Г. Фихте), образуют своеобразную родовую историю интеллектуала, определяющую его рождение от конкретных родителей – предшествовавших ему мыслителей. Процессы же коммуникации разворачиваются в актуальной ситуации взаимодействия и включают в себя все – от формального знакомства до жестких диалектических поединков. Но именно среди этого коммуникативного разнообразия и необходимо выделить событие проблематизации как важнейший ритуал интеллектуалов, восстанавливаемый и воспроизводимый вновь и вновь разными способами, при помощи разных техник проблематизации. С этой точки зрения, история развития мышления это история процессов проблематизации как специально организованных процессов мышления. Собственно, по отношению к процессу проблематизации, его результатам и осуществляется суд и выносятся суждения беспристрастным рефлексивным метамышлением из третьей позиции по отношению к двум противоборствующим, способной организовать эти две.

Что такое развитие.

Постановка проблемы развития

Обернем все выше сказанное на проблему развития.

Развитие – это всегда прорыв во всей толще социального бытия, во всех слоях мировой истории, во всех областях духовности. Но для того, чтобы прорвать толщу, необходимо лазерным лучом прожигать точку. Где эта точка?

По миру ходит призрак эпистемической (знаниевой) революции и деятельностного переустройства мира. В работах двух целенаправленно недостаточно оцененных выдающихся методологов Жиля Делёза и Георгия Щедровицкого была решена проблема взаимосвязи процессов мышления и структуры знания, в работах русского философа и педагога В.В. Давыдова процесс прослеживания условий происхождения знания был опознан как понятие. *Независимо* разработанные теоретико-методологические программы Ж. Делёза и Г. Щедровицкого, в ходе реализации которых были получены *сопоставимые* результаты об устройстве знания в процессах мышления, позволяют зафиксировать *объективную* социо-культурную значимость полученных результатов.

Если видеть, что все системы производств, все типы научно-исследовательских и проектно-конструкторских институтов, все системы воспроизводства и потребления устроены как деятельность, как взаимосвязь процессов мышления, действия и коммуникации, т.е. как мыследеятельность, то знание устройства производства освобождает человека от необходимости это производство осуществлять. По Фихте, если Я (Ich) знает, как устроено действие, действие можно не осуществлять.

Это и было осознанно финансовым капиталом и крупными мировыми олигархическими семьями. Зачем поддерживать необходимые весьма дорогие производства в своей стране, например, в США, если я знаю, как устроено производство и могу найти страну, где воспроизводство рабочей силы не стоит вообще ничего. Экспорт производств в Мексику и Китай, который не предполагает инвестиций в механизмы воспроизводства, систему образования, превращает население этих стран в низкоквалифицированную рабочую силу, неспособную к интеллектуальному труду. А что остается значительным группам населения той страны, из которой вывезено производство? Постиндустриальное информационное общество, удушенное развлекательным телевидением, группы, специализирующиеся на примитивных и более изошренных торгово-посреднических услугах, и население, неспособное создавать сложные технологические системы и потребляющее дешевые товары низкого качества, произведе-

денные в странах «третьего мира». Стратегические типы занятости для молодежи подменены самозанятостью выживания. В результате страна потребляет и высасывает из мира больше, чем она способна в настоящий момент произвести.

Но подобная предпринимательская схема спекулятивного финансового капитала наталкивается на предпринимательскую схему промышленного капитала, нацеленного на создание «продвинутых систем изготовления» (advanced manufacturing systems). Действительно, для того, чтобы системы производств, вывезенные в слаборазвитые страны, не были присвоены элитой этих стран, технологическое отставание должно закрепляться. Для этого необходимо создавать в развитых странах промышленно-производственные технологии следующего поколения и специализироваться на экономике знаний, обеспечивающих услугу по замене одних технологий, весьма простых в эксплуатации, на другие, чуть улучшенные за счет новых «гаджетов» (Ж. Бодрийяр).

В борьбе финансового и промышленного капиталов, которые всегда договорятся между собой, поскольку они — «капиталы», отсутствует третье основание, которое мы бы осторожно назвали «планируемой социальностью», искусственно намечаемым принципом целевого движения. Данный принцип планируемой социальности и искусственного целевого движения позволяет осуществлять переход к следующему цивилизационному укладу.

Переход к следующему цивилизационному укладу не организуется по законам рынка, он сам определяет в дальнейшем организацию рынков. Это третье основание, противоположный капиталам (и промышленному и финансовому) принцип, заложенный в плановости, проектности и программности, очень серьезно ослабляет безудержные возможности финансового капитала извлекать прибыль из сырья и сверхдешевой рабочей силы, превращенной в сырье, лишая людей возможности воспроизводства. Способность страны участвовать в формировании нового цивилизационного техносциокультурного уклада определяет существование данной нации как обладающей суверенной государственностью, проявляющейся в ее способности самостоятельно действовать.

Но что стоит за этой суверенностью? За ней стоит способность страны, используя фундаментальную практико-ориентированную науку, инновационную самодвижущуюся промышленность и развивающееся образование – комплекс полномасштабных производительных сил, – создавать принципиально новые прорывные технологии и присваивать эффекты развития от их системного употребления.

Население страны, которая не обладает этими тремя развитыми полисферами, обречено на прозябание и гибель.

Причем здесь призрак эпистемической революции? А вот причем. Если есть страна, которая понимает:

- как устроено развитие;
- что конкретно гарантирует участие в процессах развития любой другой стране;
- как конкретно организовать процессы развития,

то эта страна может осуществлять процесс переноса в любой другой регион, любую другую страну институтов фундаментальной практико-ориентированной науки, инновационной промышленности, развивающего образования и обеспечивать их взаимосвязь и стыковку друг с другом. В таком случае переход к следующему цивилизационному укладу связан с технодинамикой (М.Д. Дворцин) – с возможностью обеспечения трансферта технологий из одной страны в другую, с возможностью «перешагивать» на основе разработок фундаментальной науки через существующие критические технологии, ключевые технологии, с возможностью преобразовывать сложившуюся систему производств на основе технологий нового техно-производственного и социокультурного уклада.

Превращение технодинамики в реальность означает выход за рамки коллективно-иерархической собственности на технологии и преодоление структуры технологического феода советского производства (А.С. Шушарин). Социализма давно не существует, но сумели ли мы, например, в нашей стране преодолеть форму организации линейного поточно-го производства и выйти за рамки «технологического феода» там, где хоть что-то работает? В этом случае коллективно-групповая собственность на технологии снимается обобществленной в сетевом эпистемическом сообществе собствен-

ностью на практико-ориентированное знание, то самое знание, которое определяет не владение, но умение произвести и воссоздать технологии, а на основе технологий систему производств, а на основе производств систему потребления и перспективную жизнедеятельность. Гегель в «Философии права», относясь к знаменитому понятию Фихте «собственность на деятельность», различает два этих совершенно разных понятия собственности: собственность как владение и собственность как умение произвести.

Россия обладает возможностью вывести любой народ из ситуации неминуемой гибели и поставить на дорогу, двигаясь по которой можно обрести свою национальную миссию.

Но почему же, спросят нас, мы сами в своей стране не осуществляем развития и весьма вяло прорываемся к следующему цивилизационному укладу, хотя, казалось бы, для этого есть все предпосылки? По одной простой причине — у народа сегодня нет самосознания, народ не понимает, что он такое и чем он должен заниматься.

Возможно, обнаружив и актуализировав способность действовать не по законам рынка, а по законам справедливости, и выводить другие народы из ситуации неминуемой гибели, народы России осознают, к чему они призваны, и станут впервые нужны самим себе. Именно самосознание в ситуации самоопределения становится силой, конституирующей действующего субъекта.

Для того чтобы сформировать и сложить механизмы развития, необходим межцивилизационный диалог с другими народами, обеспечивающий преодоление «эгокультурности» (А.С. Шушарин), являющейся своеобразной слепотой на тысячелетние устремления другой культуры и другой цивилизации. Эгокультурность и есть другое название современной формы империализма, поскольку произвольное обоснование необходимости и допустимости эксплуатации и уничтожения других народов выводится из глубинных оснований собственной культуры.

Процессы развития по своей сути связаны с метакультурой как возможностью опознания и присвоения с позиции своей культуры других культур как высших ценностей.

Межцивилизационный диалог требует последовательной реализации метакультурного подхода. Метакультурный подход предполагает осуществление цивилизационного распределмечивания, позволяющего выйти за ограничения собственных цивилизационных стереотипов, а также предъявление в этом диалоге трансграничной идентичности, когда ценности и вершины инокультурного сознания воспринимаются как свои собственные за границей того культурного поля, в котором мы живем. Но трансграничная идентичность не означает преодоления в себе российскости и русскости и исхода из страны. Человек, который обладает трансграничной идентичностью — отнюдь не эмигрант. Россия — это наш плацдарм действия и форма обнаружения себя в мире. Трансграничная идентичность — способность воспринимать и опознавать каждую точку мира с позиций России.

Представленный в этом, философско-методологическом, выпуске журнала и охарактеризованный *в общем* принцип движения будет конкретизирован в следующем выпуске. Здесь при решении каждый раз конкретной проблемы в определенной области практики, авторы, разрабатывая гуманитарную стратегию, анализируют конкретную ситуацию, определяют ограничения сложившегося способа работы и намечают принципиально новый тип действия, который и образует форму работы с будущим. Подобный тип трансцендирования относительно сложившихся форм работы является способом решения той или другой практической проблемы, которую выявляют разработчики гуманитарных стратегий.

АНТРОПОЛОГИЯ РАЗВИТИЯ

О.И. ГЛАЗУНОВА

По отношению к человеку, но прежде всего по отношению к ребенку-школьнику мыследеятельностная педагогика строится с антропологических позиций. Не с психологических, чем отличается сегодняшняя российская школа.

Антропологический подход требует целостного видения – духовное и культурное развитие ребенка с определенного возраста начинают играть ведущую роль.

Инициация самоопределения

Образование, претендующее на духовное и культурное развитие учащихся, с необходимостью выявляет вопрос о той духовной и культурной традиции, внутри которой будет происходить развитие детей. Начиная с периода перестройки, когда идеология, формируемое мировоззрение, культурная традиция, в которую погружены дети, перестали жестко контролироваться государством, система среднего образования России породила разные модели ответа на этот вопрос – от фундаменталистских, реализованных в форме национальных религиозных школ, до школ, пытающихся реализовать модель всеобщей национально-культурной толерантности.

На наш взгляд, необходимо обеспечить учащемуся к старшему подростковому возрасту развитие критического мышления, позволяющего ему осмыслять свою культурную, духовную и национальную идентичность, делая определенный жизненный выбор.

С другой стороны, до тех пор, когда ребенок сможет делать осознанный осмысленный выбор, он может и должен расти в полноценной культурно-духовной среде. Российская культура как среда развития учащихся является важным условием их развития.

Одной из важнейших целей антропологического развития детей в нашей школе является развитие способности личностного **самоопределения**. Развитие личности ребенка являлось скорее ценностной установкой и декларируемым

принципом советской, а вслед за ней и российской школы, чем реальной задачей образования, обеспеченной педагогическими технологиями. Поэтому рассмотрение самоопределения как центральной задачи личностного развития учащегося и разработка соответствующих педагогических технологий является прямым вкладом школы мыследеятельностной педагогики в образовательную антропологию российской школы.

Понятие «самоопределение» заслуживает отдельного внимания. С нашей точки зрения, самоопределение представляет собой акт, конституирующий личность. Осуществление актов самоопределения может стать способностью. Очень важно отличать акт самоопределения от акта выбора. Культура выбора, характерная для школ демократической направленности, представляет собой нечто совершенно иное. Самоопределение отличается от выбора тем, что человек сам формирует для себя определенную альтернативу в острой проблемной ситуации, осознавая те основания, на которых он это делает. Результатом процессов самоопределения является выработка личностной позиции¹.

Каким образом в образовательном пространстве может быть создана ситуация, которая инициирует у учащихся акты самоопределения? По отношению к чему должен самоопределяться современный подросток? Вот основные вопросы, которые стояли перед авторами образовательных технологий². Акт самоопределения связан с определенным состоянием человека, состоянием высокого личностного напряжения при попадании в проблемную ситуацию.

Понятия «*проблемы*» и «*проблемной ситуации*», которые используются в мыследеятельностной педагогике, созданы в рамках системомыследеятельностной методологии и метода организационно-деятельностных игр, автором которых является Г.П. Щедровицкий.

Под *проблемной ситуацией* понимается такая ситуация, которая, с одной стороны, является очень острой и требует настоящего решения, а с другой, не имеет такого решения на уровне современного состояния системы знаний, системы культуры. Под *проблемой* понимается объективный разрыв в системе знаний и культуры. Как правило, зона

проблем фиксирует границу достигнутого культурного развития к настоящему моменту времени. Поскольку в зоне проблемы всегда происходит активная познавательная деятельность, то проблема выглядит не как пустота, а как область, где существует множество взаимоисключающих друг друга точек зрения и знаний.

Могут ли быть определены принципы мыслительного движения или действия в проблемной ситуации? Ряд таких принципов был сформулирован в системомыследеятельностной методологии. Смысл этих принципов состоит в рассмотрении проблемной ситуации как ситуации многопозиционной, где позиции участников находятся друг с другом в конфликтных отношениях, а имеющиеся у них знания о ситуации — в отношениях противоречия. Знания и представления, возникающие у участников проблемной ситуации, являются следствием занимаемой ими позиции и напрямую с ней связаны. Любое знание в проблемной ситуации может быть только позиционным. Реализация таких принципов в проблемной ситуации называется «технологией проблематизации».

Нами была поставлена задача разработки такого содержания образования, которое позволяло бы детям осваивать технологию проблематизации. Разработка получила название *метапредмет «Проблема»*. Она выполнена в форме серии учебных курсов для учащихся 9 – 11 классов. В рамках этих курсов подростки учат тому, что такое позиция, учат выявлять позицию другого, осознавать собственную позицию и занимать позицию. Важным содержанием метапредмета «Проблема» является обучение формулировке позиционного противоречия и постановке проблемы на его основе. Процесс самоопределения учащегося по отношению к той или иной социо-культурной проблеме, заложенной в основу конкретного учебного курса, также является обязательной составляющей содержания метапредмета «Проблема»³.

Перечислим названия нескольких учебных курсов по данной разработке. Это «Проблема русской революции», «Проблема свободы в творчестве А.С. Пушкина», «Проблема любви в творчестве Ф.М. Достоевского», «Проблема бессмертия в творчестве Л.Н. Толстого». Проблемы, которые закладываются в содержание учебных курсов, могут относиться к разным

типам – нравственные, познавательные (гуманитарные, естественно-научные) и управленческие проблемы.

Метапредмет связан как с развитием мыслительных способностей учащегося, так и с формированием личностной идентичности его сознания. Как мы уже говорили, формирование личностной идентичности сознания происходит на основе той или иной национально-культурной и духовной традиции. Мы считаем, что возможной формой такой традиции для русского российского человека является традиция русской классической культуры XIX века. Основным полем трансляции этой культуры является русская классическая литература. Она несет в себе ценностный строй, менталитет, склад ума и проблематику, которые необходимы любому человеку, идентифицирующемуся как русский или как россиянин.

Однако содержанием образования в учебных курсах выступает не литература сама по себе, как это происходит на соответствующем учебном предмете, а те проблемы человеческого существования, которые она ставит.

Самоопределение в проблемной ситуации начинается как осознание границ своего сегодняшнего состояния. Но что представляет собой антропологическая граница и ее переход? Мы считаем, что для той человеческой модели, о которой мы говорим, важными предельными точками, определяющими ход человеческой жизни, являются такие сущностные ценности, как любовь, свобода, смерть/бессмертие, входящие в круг христианских ценностей. Понимание их и характер отношения к ним самого человека определяют то, как он строит и как строится его жизнь.

Развитие личности конкретного подростка в большой мере определяется тем, какой ответ он дает на вопросы, связанные с этими ценностями. Каждая из этих сущностных ценностей в то же время представляет собой нравственную проблему, поскольку по поводу каждой из них в истории культуры существует множество различных представлений и точек зрения.

Способности учащихся

Мыследеятельностная педагогика, являясь инновационной системой образования, создала содержание образо-

вания нового поколения в виде метапредметов и ряда новых педагогических технологий. Однако все эти инновации не являются самоцелью. Сущностный смысл всех образовательных инноваций состоит в том изменении уровня и характера развития детей, которое они обеспечивают.

Как оценить изменения в развитии учащихся, достигаемые в системе мыследеятельностной педагогики в сравнении с традиционным преподаванием? Этот вопрос становится особенно интересным сейчас, когда по прошествии 18 лет разработоческой деятельности и после создания экспериментальных школ данного типа, изменения в развитии накапливаются на разных уровнях системы образования и наслаиваются друг на друга. Что может рассматриваться в качестве универсального показателя развития детей в связи с их образованием? Нам представляется, наиболее операциональным показателем в данном случае являются способности учащихся.

Использование уровня развития способностей учащихся как показателя оценки антропологического потенциала образовательной системы актуально сегодня также в контексте попыток проводить сравнение российской системы среднего образования с системами среднего образования других стран мира. В зависимости от того, что мы рассматриваем в качестве критерия оценки интегрального качества работы системы, отечественная система образования будет занимать то или другое место среди сравниваемых участников. Так, чрезвычайно низкая оценка качества российского образования, полученная в рамках Международного мониторингового исследования ПИЗА, связана с применением в этом исследовании в качестве диагностической основы компетентностного подхода, отличающегося от применяемой в российской системе среднего образования оценки знаний, умений и навыков учащихся⁴.

Новый критерий оценки результатов обучения школьников должен соответствовать сущностным результатам развития учащихся в процессе обучения и позволять сопоставлять достижения российских школьников с достижениями школьников других стран мира.

Попытка построить такой критерий сделана, в частности, в форме ЕГЭ. Но этот ход является очевидно неудач-

ным, вне зависимости от того, сколько еще раз ЕГЭ будет повторен в школах России. К его основным недостаткам нужно отнести:

– информационно-ЗУНовскую основу диагностических заданий и как следствие –понижающее воздействие на качество российского среднего образования;

– несоответствие программ образования содержанию образования деятельностного типа;

– ЕГЭ, не опираясь на компетентностный подход и не оценивая уровень развития способностей учащихся, не в состоянии оценить результаты развития подростков.

С точки зрения современных тенденций развития образования, очевидно, что современная форма оценки образовательного результата учащихся должна базироваться на той или иной форме компетентностного подхода.

Форма компетентностного подхода, которая адекватна оценке образовательных достижений учащихся средней школы, – это оценка уровня развития способностей учащихся. По мысли Ю.В. Громыко, компетентности являются социально востребованной стороной способностей. Поэтому формирование компетентностей возможно лишь на основе развитых способностей. Период обучения в средней школе – это тот возрастной период, когда важнейшим результатом является развитие универсальных способностей ребенка. Развитие способностей определяет саму перспективу формирования компетентностей человека. Поэтому, формируя новый тип критериев оценки образовательных достижений учащихся, необходимо заложить в их основу оценку уровня развития базовых способностей: мышления, понимания, коммуникации, рефлексии, действия, воображения.

Построение операциональных, прикладных способов оценки уровня развития способностей учащихся осуществлено нами в рамках Московской программы «Школа будущего» (Национальный проект «Образование»).

В этой работе мы опирались на мыследеятельностное представление о способностях. Последние рассматривают-

ся нами как результаты освоения культурных способов мышления и деятельности. В качестве структуры способности, которая должна быть сформирована у учащегося, мы рассматривали логическое описание способа осуществления мыследеятельностных функций мышления, понимания, рефлексии, действия. Такое понимание структуры способности является достаточно операциональным. Оно позволило нам создать диагностические средства, обеспечивающие оценку уровня развития способностей учащихся и провести сопоставительное исследование этого уровня у учащихся московских школ.

Данное исследование позволило оценить тот тип и «диапазон» развития способностей, который сегодня обеспечивается образовательными технологиями и укладом российской школы. Этот тип развития основывается на освоении одного или очень узкого набора алгоритмизированных способов действия, жестко привязанных к конкретной ситуации или конкретной задаче. Само развитие способности состоит, таким образом, в освоении и тренировке алгоритмичного выполнения определенного круга заданий и решения задач. Конечно же, это лишь основной результат развития способностей – иногда встречаются учащиеся, способности которых выходят за пределы данного типа развития. Однако встречаются и такие, уровень развития которых не достигает и освоения алгоритмического выполнения типовых заданий. Описанный нами основной результат развития соответствует, по данным нашего исследования, 75 – 99% учащихся.

Основной факт, обнаруженный в исследовании, состоит в том, что развитие в нашей системе среднего образования закладывается не как качественное усложнение или качественная смена способов работы с задачами и проблемами по мере взросления учащихся, а как тренировка одного и того же способа выполнения задания. Сюда примыкает и тот факт, что наша система образования целенаправленным образом не наращивает у учащегося рефлексию по отношению к тем знаниям, средствам и способам работы, которые он осваивает. А это значит, что слабо формируется субъектность учащихся по отношению к развитию собственных способностей.

Ресурс развития необходимо использовать за счет широкого внедрения содержания образования нового поколения – мыследеятельностного содержания образования⁵.

Проделанная работа приводит нас к необходимости новой постановки проблемы способностей и необходимости новых шагов в продвижения концепции способностей. Проблема способностей связана с искусственно-естественной природой этого образования.

Еще в 1966 г. Г.П. Щедровицкий очень точно сформулировал противоречие, лежащее в основе данного понятия⁶. Одни считают, что способности – это продукт, прежде всего, внутреннего развития ребенка, другие, что способности – это продукт усвоения определенных содержаний (деятельности, знаковых средств и т.п.), задаваемых ребенку извне. Трудности первого подхода (например, Ж. Пиаже) заключаются в том, что не удается объяснить, каким образом имманентное развитие каждого ребенка приводит к наличию способностей, общих у него с другими детьми. Трудности второго подхода, предполагающего, что способности являются результатом усвоения определенного деятельностного опыта, связаны с объяснением обобщенного характера способностей, т.е. того, что в результате получения определенного деятельностного опыта человек оказывается способен не только воспроизводить данный конкретный опыт, но и осуществлять гораздо больший круг деятельности.

Мы являемся сторонниками подходов второго типа, полагая, что способности являются, прежде всего, результатом усвоения культурных образцов деятельности. В то же время, мы считаем, что для преодоления трудностей, выявленных при реализации второго подхода, необходимо исследовать и теоретически сформулировать различие между культурными способами деятельности, лежащими в основе способностей, и самими способностями.

Продельвая эту работу, мы считаем необходимым рассматривать способности не только как способности деятельности, но и как способности сознания. Это требует привлечения теоретического языка анализа сознания. Определенные шаги в этом направлении были проделаны в последнее

время Ю.В. Громыко⁷. Тогда способности рассматриваются как результат освоения и выработки «эффективных» состояний сознания.

Нельзя понять, что представляют собой способности, не рассматривая их как духовные способности. В этом аспекте нам представляется плодотворным подход синергичной антропологии С.С. Хоружего⁸. Из данного круга работ, анализирующих духовную практику православной исихастской аскезы, становится понятно, что способности формируются внутри и в непосредственной связи с основной жизненной установкой человека. В частности, установка обожения, преодоления и переделки человеческой природы у конкретного человека, присущая исихастской духовной традиции, влечет за собой появление сверхспособностей.

Проблематика сверхспособностей в контексте религиозного вероисповедания глубоко рассмотрена в работах Е.Л. Шифферса⁹.

Совершенно в другом контексте, в контексте практической образовательной антропологии, мы имеем множество свидетельств того, что уже в старшем подростковом возрасте способности учащихся перестают развиваться, если их развитие не востребовано в рамках общей жизненной установки, жизненной стратегии подростка. Все это приводит нас к выводу о том, что одним из важнейших вопросов концепции способностей является их положение в рамках общей жизненной направленности человека.

В заключение отметим еще несколько вопросов, осмысление которых необходимо для следующего концептуального шага в целях разработки проблемы способностей:

Общность как условие развития способностей.

Традиция как условие развития способностей.

Самоопределение субъекта, ценности, жизненные установки и развитие способностей.

Индивидуальная смысловая перспектива и развитие способностей.

Волевая основа развития способностей.

Примечания

- ¹ Глазунова О.И., Громыко Ю.В. Проблематизация и мировоззрение // Громыко Ю.В. Метапредмет «Проблема». М., 1998.
- ² Процесс разработки педагогической технологии, инициирующей у учащихся процесс самоопределения представлен в статье О.И. Глазуновой «Педагогика процесса проблематизации на материале преподавания курса «Проблема русской революции»» // Громыко Ю.В. Метапредмет «Проблема».
- ³ Громыко Ю.В. Метапредмет «Проблема».
- ⁴ Глазунова О.И. Мыследеятельностный подход к выделению компетентностей в образовании и международное мониторинговое исследование ПИЗА // Диагностика образовательной успешности. М., 2007.
- ⁵ О том, что представляет собой мыследеятельностное содержание образования см.: Громыко Ю.В. Мыследеятельностная педагогика. Минск, 2000.
- ⁶ Щедровицкий Г.П. Система педагогических исследований (методологический анализ) // Педагогика и логика. М., 1993.
- ⁷ Громыко Ю.В. Мыследеятельностная типология форм рассудка и разума (понятия и идеи) с точки зрения типов сознания. В рукописи.
- ⁸ Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. М., 2005.
- ⁹ Шифферс Е.Л. Религиозно-философские произведения. М., 2005.

МЫСЛЕДЕЯТЕЛЬНОСТНАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ: НОВЫЕ СПОСОБЫ И ФОРМЫ РАБОТЫ СО ЗНАНИЕМ

Н.В. ГРОМЫКО

Как транслировать теоретическое знание?

Как транслировать теоретическое знание и как сохранять ценности теоретического мышления и знания в обществе, в котором произошла их девальвация? Данная девальвация обусловлена целым рядом причин, которые имеют совершенно разные основания. Это связано и со сменой социокультурного уклада в целом – с переходом от общества производства к обществу потребления, с разрушением научно-производственного капитала страны, и с интенсивным развитием информационных технологий, когда знание вытесняется информацией, и с распространением ценностей постмодернизма, подвергшего сомнению классические образцы работы с теоретическим мышлением, и с рядом тенденций, проявляющихся внутри образования, например, с развитием компетентностного подхода и т.д. Правда, в последнее время в России наметилось встречное движение – разворот к экономике знаний. То, что ее построение является первоочередной задачей, постоянно подчеркивают в своих выступлениях ведущие политики нашей страны. Именно от экономики знаний зависит то, сможет ли Россия позиционировать себя на мировой арене не как сырьевой донор, но как лидер дальнейшего индустриального развития.

Однако организовать переход к экономике знаний не так просто. Он для нас предполагает обновление способов работы со знанием, которые должны быть выращены в разных сферах практики, а также проведение научных исследований, касающихся устройства современного знания и разных перспективных форм его существования.

Один из подходов к системному изучению знания предлагает *мыследеятельностная эпистемология*.

Мыследеятельностная эпистемология представляет собой одновременно:

– философско-методологическую дисциплину, продолжающую деятельностный подход в философии и описывающую организованность «знание» с точки зрения ее мыследеятельностного устройства;

– новую учебно-образовательную дисциплину – специально сконструированный учебный предмет (метапредмет «Знание»), позволяющий практически организовывать трансляцию теоретического знания на мыследеятельностных основаниях;

– программу, нацеленную на построение новых наук и практик и проектирующую новые институциональные каналы трансляции знания средствами образования.

Каждый из этих фокусов имеет свою логику построения и развертывания, а потому может быть описан отдельно. Вместе с тем это лишь разные проекции единой дисциплины, которые взаимосвязаны: развитие одного из фокусов приводит к развитию другого.

Остановимся кратко на каждом из них.

Мыследеятельностная эпистемология как новая философско-методологическая дисциплина

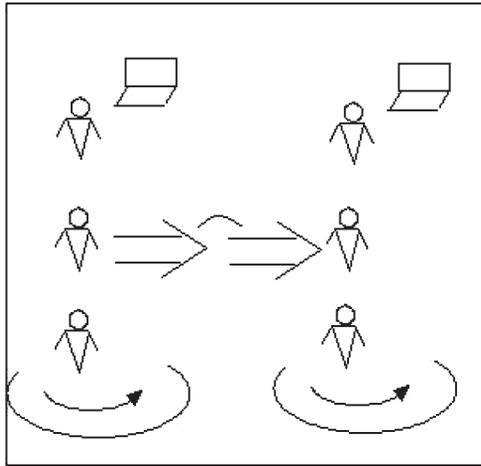
Знание в процессах мыследеятельности

Говорить о мыследеятельностной эпистемологии как о **философско-методологической дисциплине** мы считаем возможным по следующим основаниям:

Во-первых, она имеет свой предмет: это – знание, существующее в процессах мыследеятельности. Сама идея мыследеятельности выражается схемой мыследеятельности (схема была введена Г.П. Щедровицким в 1979 г.) (*Схема 1*).

На ней показано, что существуют три процесса – процесс мышления, процесс мыслекоммуникации, процесс мыследействия. Знание, в нашей версии, в процессах мыслекоммуникации, чистого мышления и мыследействия предстает по-разному. Так, в процессах мыслекоммуникации оно существует в виде *смыслов*, смысловых сгустков и смысловых *различений*. Процесс мыслекоммуникативной различительной работы завершается идеированием – построением *идеализаций*. Идеализации возникают на переходе

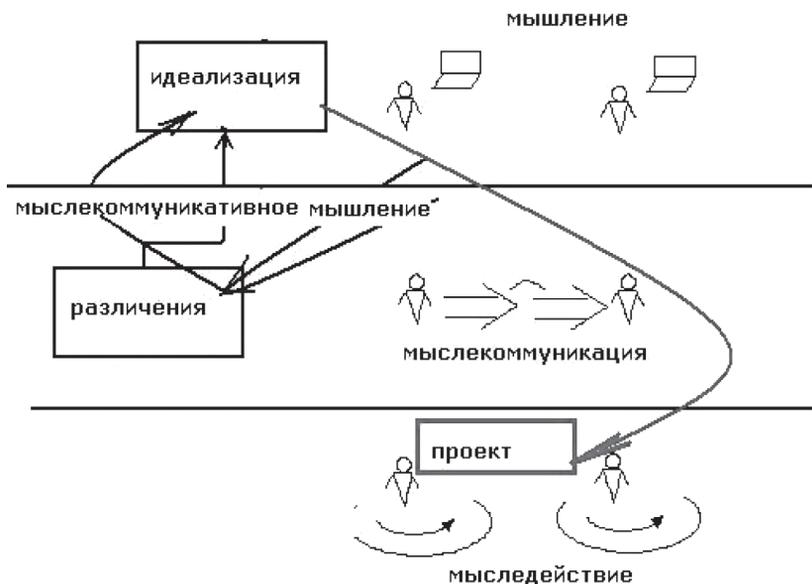
Схема 1



от слоя мыслекоммуникации к слою чистого мышления: тогда, когда чистое мышление вторгается в процесс мыслекоммуникации. Соответственно, знание на этом этапе «отливается» в форму идеализации. Для того чтобы новый момент идеального видения, возникший в результате совместного мыслекоммуникативного «прозрения» идеального, не распался, не вернулся на вербальный уровень, он должен получить закрепление в виде конструктива на схеме (или модели). Модель становится формой фиксации знания на данном этапе. И это движение уже происходит в слое чистого мышления, как, впрочем, и двух последующих этапов, связанных с порождением нового знания, — этап построения нового теоретического *понятия* на основе возникшей идеализации и этап построения новой *системы* знания на основе созданного понятия. При выработке *теоретического* знания движение от различий через идеализацию к понятию и системе является нормативным. Однако в случае работы с другим типом знания, например, с политическим, возможно и другое направление движения: от идеализации не к понятию и через понятие к системе, но к проекту, выстраиваемому в слое мыследействия. Или, как в случае с институциональным знанием, от идеализационного видения нового институционального принципа организации жизни — к

проекту построения самой этой новой институциональной формы, т.е. опять же к слою мыследействия. Проект или схема действия являются в данном случае тоже формой существования знания, но не предметно-теоретического, а организационно-деятельностного, или *практического* (того, что у Платона именуется «τέχνη»). Идеализация с точки зрения практического мышления связана с переходом к проекту (Схема 2).

Схема 2



Проект как особая структура знания получает следующую мыследеятельную интерпретацию: это – синтез мыслительного мыследействия и мыслекommуникативного мыследействия, когда мыследействие подчиняет себе и мышление, и мыслекommunikацию. Что же касается границы между бытованием знания в теоретической форме (в развернутых теоретических системах различий, идеализаций и понятий) и его практическим применением в форме проектов, то она проводится и существует только в *структуре личного самосознания*. Без личного акта, связанного с выстраиванием личностной, персонифицированной формы знания, само проведение этой границы невозмож-

но, как, впрочем, и сборка обеих проекций в единую реализационно-деятельностную конструкцию. *Суть процесса трансляции* знания в образовательной практике состоит именно в том, чтобы *передать границу* и выстроить (вырастить) соответствующую ей персонифицированную *форму перехода* от системы теоретического знания к практическому знанию — к проекту.

***Знание в процессах его порождения,
употребления и трансляции***

Во-вторых, мыследеятельностная эпистемология исходит из того, что знание — это такая организованность мышления, которая живет в процессах его порождения и употребления, а также трансляции. Процесс трансляции тесно связан с двумя другими. И он бывает по-разному выстроен именно оттого, что в нем по-разному делается акцентировка — либо на процесс порождения, либо на процесс употребления знания. Так, В.В. Давыдов считал, что для трансляции ребенку теоретического знания его нужно вводить в ситуацию, где он сможет деятельностно восстанавливать генезис знания, прежде всего — генезис теоретического понятия через обсуждение и тщательное промышление условий его порождения¹. Аналогом этого подхода к трансляции теоретического знания через организацию процесса восстановления генезиса знания является подход американского ученого Линдона ЛаРуша, описываемый им как *процесс «переоткрытия открытия»*². А Г.П. Щедровицкий, напротив, утверждал, что процесс употребления знания является более существенным, и в плане организации процесса трансляции знания учащимся — более исходным, нежели процесс его порождения. В качестве основной характеристики знания Г.П. Щедровицкий выделял его инструментальность: есть знание или его нет, зависит от того, может ли оно быть применено³. Если ребенок может применить знание, значит, оно у него есть. Поэтому для организации процессов трансляции он считал необходимым создавать такие деятельностные плацдармы, где бы учащиеся осваивали применение знания. Г.П. Щедровицкого интересовало в первую очередь

развитие практик, В.В. Давыдова — развитие теоретических структур мышления. Этим и обусловлена разница в подходах.

Мы считаем, что процесс трансляции включает в себя и момент порождения, и момент употребления знания, но в нем есть также то, что несводимо ни к одному из двух указанных процессов. А именно — создание *канала и формы «проталкивания»* в слое культуры построенного образца мыслительной работы. Для этого уже на этапе порождения знания осуществляется *вписывание* построенного мыслительного образца в пространство других культурных образцов (парадигматизация) — так, что становится возможным «отложенное» употребление знания другими людьми в другой социокультурной ситуации. А вот дальше уже само «проталкивание» осуществляется с опорой на другие сущности: традицию, научную школу, аксиологию и т.д. Трансляция *теоретического* знания в *образовательной практике* — это совершенно особый предмет работы и совершенно особая проекция трансляции. Это как бы возврат из слоя культуры обратно в уровень актуально наличных ситуаций и человеческих отношений, развертывающихся в образовательной практике (синтагматизация). Это «вынимание» культурного образца из Вневременного Пространства Духа (слоя чистого мышления) и помещение его в слой учебной мыслекоммуникации. Процесс трансляции теоретического знания в образовательной практике представляет собой передачу культурно нормированного мыслительного образца либо а) в форме его воспроизведения, либо б) в форме его употребления (применения). Трансляция в «чистом» виде существует только в пространстве культуры.

Схемы, позволяющие описывать устройство знания

В-третьих, в рамках мыследеятельности эпистемологии построен целый ряд новых понятийных расчленений и разработан целый ряд своих собственных схем, позволяющих описывать устройство знания, а также принципы его «жизни» в структуре развернутой системы мыследеятельности и в разных сферах практики, в том числе — в образовательной практике.

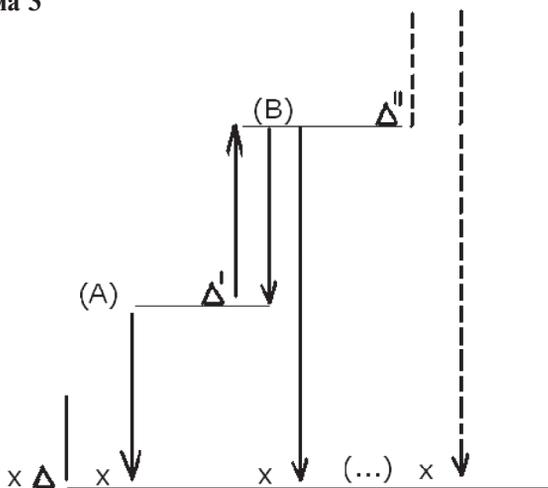
Ниже мы приведем несколько схем, позволяющих описывать устройство знания, а также принципы его «жизни» в структуре развернутой системы мыследеятельности. Прежде всего, это схема полифокусного видения объекта.

В зависимости от того, из какого фокуса знания смотришь на изучаемый объект, как его конструируешь, так он и выглядит. Фокус знания в данном случае задается через систему понятийных различений, категорий, моделей, идеализаций, характерных для того или другого типа знания.

Следующая схема — это схема движения по знаковым рядам замещений, или схема многих знаний (Схема 3).

Данная схема отражает «слоистость» процесса мышления и, соответственно, «слоистость» знания. Она показы-

Схема 3



Пояснения к схеме:

X - объект

Δ - мыслительная операция

(A) - знаковое выражение



- процедура знакового замещения



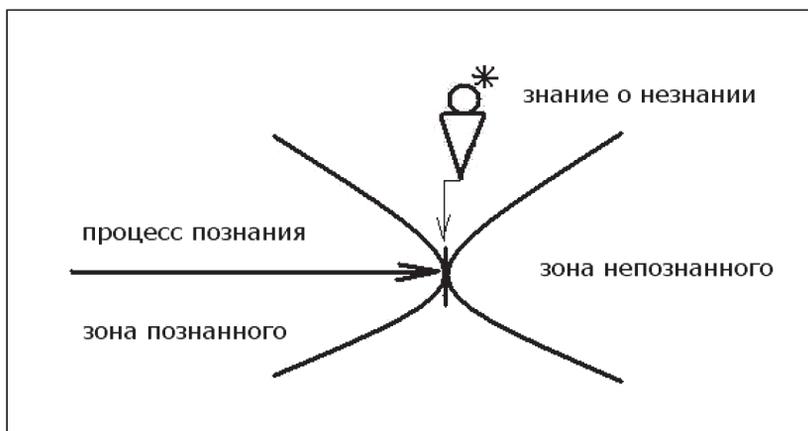
- процедура обратного соотнесения знака с исходным объектом

вает, что, начав оперировать с предметом, мы затем переходим к оперированию со знаками, замещающими данный предмет. Оперирование со знаками может, в свою очередь, осуществляться как процесс восхождения ко все более высоким уровням знакового замещения. Результаты этого сложистого разрастания знания могут соотноситься обратно с предметом (исходным содержанием) напрямую, минуя предшествующие ряды замещений, или только с предшествующим рядом замещения (в зависимости от того, что представляет собой вторичное знаковое замещение и какое отношение существует между объектом и знаковой формой). Данная схема была разработана в ММК. Ее описание и подробное объяснение можно найти в целом ряде работ Г.П. Щедровицкого⁴.

Еще одна схема — это схема организации познавательного процесса с использованием технологии «знающего незнания» (Схема 4).

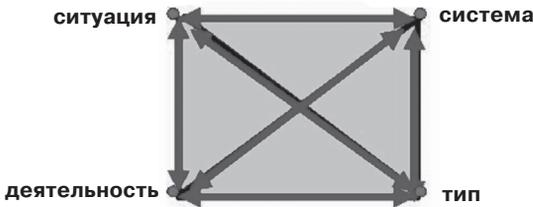
На схеме показано, что рефлексия того, где проходит граница, разделяющая известное и неизвестное, познание и непознание, является важнейшим механизмом развития самого знания. Знание о незнании позволяет не только осмыслить проделанное и достигнутое, но и *организовывать* процесс познания — так, что в дальнейшем это может привести к принципиально новым открытиям.

Схема 4



Следующая схема — это схема системно-типологического понятия как единицы знания (Схема 5).

Схема 5



На этой схеме показано, что понятие может быть спроецировано из четырех фокусов: «деятельность», «ситуация», «тип», «система». В каждый из этих фокусов понятие может быть как бы «вывернуто» всеми другими фокусами и сторонами.

Приведенные схемы дают возможность «видеть» то, как устроено знание в процессах мыследеятельности, так как только схемы способны фиксировать и выразить чисто мыслительное, чисто идеальное содержание в адекватной ему визуальной форме. Интересующий нас предмет — знание в процессах мыследеятельности, одним из которых является процесс трансляции знания, — прорисовать, не прибегая к схемам, практически невозможно.

Базисные методологические принципы

В-четвертых, у мыследеятельностной эпистемологии имеются свои базисные методологические принципы, определяющие нормы работы внутри данной дисциплины, а также основоположения, конституирующие ее как самостоятельное направление современной эпистемологии. Обнаружение этих принципов и построение соответствующих им правил связано в первую очередь с осуществлением различной работы, направленной на установление границ между:

1. знанием и тем, что знанием не является, хотя может быть принято за знание, а именно — информацией и мнением;

2. знанием и мышлением, без которого знание немислимо, но которым все же знание не является;
3. знанием и другими организованностями мышления — знаками (в том числе — схемами), проблемами, задачами.

Работа, направленная на получение знания — именно знания, а не мнения и не информации, — предполагает:

- а) помещение себя *в зону открытых проблем*, где нет никаких окончательных решений,
- б) постановку себя *в ситуацию переоткрытия открытий*,
- в) выведение себя *на границу* собственного знания и построение знания *о незнании*,
- г) помещение себя *в точку проектного целеполагания*.

Эти *принципы работы со знанием*, используемые в рамках мыследеятельностной эпистемологии, позволяют восстанавливать и описывать генезис уже имеющихся знаний не как мертвых, а как живых образований. Кроме того, они позволяют делать новые открытия, т.е. порождать новые теоретические и практические знания.

Четвертый блок принципов и основоположений лежит ортогонально трем предшествующим. Он связан с *различием внутри* самого знания двух проекций — теоретической и практической. Работа с теоретической формой знания должна строиться по одним законам, работа с практической формой — по другим. Однако целостность выстраивания образовательной практики предполагает работу с обеими проекциями. Трансляция теоретического знания *обязательно* должна сопровождаться созданием *реализационных форм* его употребления — практических плацдармов. Такие плацдармы учащиеся (школьники и студенты) должны учиться создавать сами так, чтобы эти плацдармы соответствовали их прорывному теоретическому видению: куда и как двигать науку и практику.

Выделенные выше методологические принципы, схемы, понятия и основоположения составляют *метакогнитивный базис* мыследеятельностной эпистемологии как новой философско-методологической дисциплины: в них зафиксировано знание об устройстве знания, выстраиваемое с позиций мыследеятельностного подхода.

Мыследеятельностная эпистемология как учебная дисциплина

Мыследеятельностная эпистемология как **учебная дисциплина** является развернутым ответом на вопрос, как включать участников образовательного процесса через введение в метапознание, в освоение теоретических форм знания. Она является примером развитой формы образовательной практики, которая эволюционно складывалась в течение последних пятидесяти лет благодаря деятельности не только теоретиков, но и практиков образования. Одна из задач развитой формы образовательной практики состоит в том, чтобы включить учащихся и педагогов в рефлексивные процессы освоения самой структуры знания. И через это научить их по-новому осваивать предметные знания. Поэтому совершенно особая роль здесь принадлежит метакогнитивному подходу. Метакогнитивизм связан для нас с тем, что участника образовательного процесса включают на основе рефлексивных механизмов в познание самого познания – в метапознание – посредством специально созданных образовательных форм. Важнейшей из них является *метапредметная* форма образования.

Метапредметы – это предметы, отличные от предметов традиционного цикла⁵. Они соединяют в себе идею предметности и одновременно НАДпредметности, идею **рефлексивности** по отношению к предметности. Универсализм метапредметов состоит в обучении школьников общим приемам, техникам, схемам, образцам мыслительной работы, которые лежат над предметами, поверх предметов, но которые воспроизводятся при работе с любым предметным материалом. Отсюда МЕТАпредметность как принцип, положенный в основу данных учебных предметов нового типа. Попадая в среду метапредметов, ученик в новых условиях получает возможность выделять и строить саму предметность как таковую. Он приобретает опыт в осознании того, где проходят границы между одним учебным предметом и другим, как осуществляется генезис знания в рамках каждого из них. На метапредметах ученик получает возможность восстановить основания любой предметной формы как формы знания.

В форме метапредмета обычный учебный материал переорганизуется в соответствии: 1) с логикой развития какой-то конкретной **организованности** (знания, знака, проблемы, задачи), которая надпредметна и носит универсальный характер (отсюда и название метапредметов – метапредмет «Знание», метапредмет «Знак», метапредмет «Проблема», метапредмет «Задача»); 2) с логикой формирования у школьников определенных **способностей**, позволяющих работать с той или другой организованностью. Отличительной **особенностью** образовательных технологий, используемых при преподавании метапредметов, является то, что они предполагают работу в классе с системой **полной** мыследеятельности и выводят учащихся в слой чистого мышления через тщательную проработку процессов мыслекоммуникации и мыследействия.

Метапредмет «Знание» является одной из таких новых учебно-образовательных форм, нацеленных на формирование у школьников теоретического мышления посредством введения их в культуру работы со знаниями (прежде всего – с теоретическими знаниями) через интенсификацию в классе соответствующих коммуникативных процессов. Основная идея данного метапредмета состоит в том, чтобы научить детей самих порождать действительно новые знания – через промысливание базисных понятийных **различий и идеализаций**, лежащих в основе разных предметных полей знания, а также посредством мыследеятельностного «воспорождения» ключевых предметных **понятий и теорий**, их переоткрытия, их переосмысления в новой социокультурной ситуации.

Метапредмет «Знание» вводит учащегося в исследовательский тип деятельности, поскольку позволяет довести его до предельных границ знания о чем-то и открывает ему совершенно новые горизонты неосвоенного. Однако, кроме исследовательской деятельности, метапредмет «Знание», как и три другие метапредмета, позволяет передать учащемуся некоторые представления о других типах деятельности: проектирующей, моделирующей, конструкторской, деятельности управления и т.д.⁶ И в этом его огромные преимущества по сравнению с традиционными учебными предметами: по сей день они остаются ориентированными на передачу

информации, содержащейся в учебниках, а не на введение в деятельность. Учащийся, будучи проведен сквозь метапредмет «Знание», обретает культуру работы со знаниями, и, прежде всего, с теоретическими знаниями. При преподавании метапредмета «Знание» в качестве учебного материала используются разные типы предметного теоретического знания, существующие в разных предметных областях: в биологии, математике, химии, физике, истории и т.д. Метапредмет «Знание» выстраивается как бы поверх, над разными предметностями. Учащийся начинает видеть универсальность осваиваемых им техник **порождения** и **употребления** знания именно благодаря тому, что он видит их действенность при обращении к разному предметному материалу.

Новая образовательная технология, созданная в ходе разработки и преподавания метапредмета «Знание», позволяет **решать проблему трансляции теоретического знания** современным школьникам. Она представляет собой, с одной стороны, развитие сократовского метода, поскольку ориентирована на введение учащегося в теоретическую позицию в актуально наличной коммуникативной ситуации, выстраиваемой в классе. С другой стороны, она учитывает все те философские достижения, которые связаны с описанием устройства знания как особого типа метапредметной организованности и позволяет передавать учащимся знание о знании в виде выстроенного учения: есть онтология, по которой можно нормативно двигаться.

И, наконец, она позволяет формировать у школьников личностное теоретическое знание (т.е. позволяет связать объективированные эпистемические структуры с антропологическим принципом), поскольку включает в себя технику проблематизации и рассчитана на развитие способностей. А это, в свою очередь, предполагает запуск процессов самопреобразования как у учащегося, так и у педагога. Обучение учащихся деятельностным механизмам освоения теоретического знания предполагает демонстрацию им этих операций и процедур, а также обучение их этим операциями и процедурам. Собственно сами эти операции и процедуры задают тот *метакогнитивный* уровень, на основе которого могут быть описаны любые формы предметного знания.

Так в самых общих чертах может быть представлена мыследеятельностная эпистемология как учебно-образовательная дисциплина.

Мыследеятельностная эпистемология как подход

Мыследеятельностная эпистемология как **подход** решает проблему обновления и развития знаний в современном обществе как проблему проектирования новых институциональных форм, позволяющих по-новому работать со знаниями. Соответственно, один из центральных вопросов, который волнует мыследеятельностную эпистемологию, — как может сегодня на новых институциональных основаниях осуществляться трансляция теоретического знания? Отсюда следует серия сопутствующих вопросов: какие особенности на способы трансляции накладывают те или другие когнитивные институты? если меняются когнитивные институты, каким образом меняются способы трансляции знания? можно ли, зная ограничения современных когнитивных институтов, их перепроектировать, задавая новые трассы движения знаний и новые варианты и формы их существования? Другими словами, можно ли создавать такие специальные среды, где будут рефлектироваться институциональные условия возникновения и развития эпистемических практик, а также осуществляться их преобразование?

Роль социальных институтов в складывании эпистемических практик огромна. Под институтами мы понимаем устойчиво воспроизводимую форму деятельности, которая носит позиционно распределенный характер. Так, развитие эпистемических образовательных практик немыслимо без складывания и развития когнитивных институтов: школы (сельской, городской; монастырской; государственной, частной; общеобразовательной и специализированной; начальной, средней; гимназии, реального училища, колледжа и т.д.), университета, института частного преподавания (губернерства), института репетиторства и т.д. Развитие же научной эпистемической практики связано, в первую очередь, с возникновением и становлением академий (сначала — как добровольных сообществ ученых, затем — как государственно учреждаемых и государственно финансируе-

мых структур), исследовательских лабораторий, конструкторских бюро, научно-исследовательских институтов и т.д. Институты – центральный элемент, конституирующий общество⁷. Соответственно, по динамике развития институтов можно проследить динамику развития любого социума.

Примечательно, что во второй половине XX века динамика развития институтов получает существенно другое измерение, так как именно в это время начинают складываться метаинституты, чего раньше не было. Метаинституты – это сетевые формы существования институтов. Примером метаинститута, или сетевой метаорганизации, являются: Интернет в редакции Web-2, основанный на рефлексии Интернета первого поколения; предпринимательская корпорация, предполагающая рефлексивную и постоянное преобразование имеющихся деятельностных схем (финансовых, менеджеральных, промышленно-экономических, управленческо-организационных и т.д.); инновационная образовательная сеть, ставящая своей целью передачу результатов эксперимента, построенного в отдельной школе, в другие школы, имеющие свои особенности и ограничения, что опять же предполагает их рефлексивную и постепенное преобразование и т.д.

Складывание метаинституциональных форм выдвигает запрос на формирование в обществе рефлексивного мышления. Однако учить ему в прежних когнитивных структурах (в имеющихся сегодня школах и университетах, абсолютно закрытых от других типов практики) крайне затруднительно, а чаще всего просто невозможно. Необходимо создание новых метакогнитивных институтов, где целенаправленно можно было бы заниматься трансляцией не только предметных форм знания, но, в первую очередь, метапредметных. В настоящий момент, когда в разных сферах практики естественным образом складываются метаинституциональные формы профессионального взаимодействия, проектирование новых – метакогнитивных – институтов, позволяющих осмыслять и преодолевать ограничения старых институциональных форм, становится очень актуальным вопросом. Этому процессу можно и нужно учить подрастающие поколения.

Наш коллектив уже имеет опыт построения нескольких новых сетевых метаинституциональных форм, которые открывают новые

возможности для трансляции теоретического знания в сфере образования. Прежде всего, это — *эпистемотека* (модель обучения школьников и студентов разных образовательных учреждений работе со знаниями в насыщенной информационной среде, формирующая у них рефлексию разных способов работы в Интернет-пространстве и открывающая для них возможности перепроектирования самого Интернет-пространства на эпистемических основаниях)⁸. Это *Школа генеральных конструкторов им. П. Кузнецова*, представляющая сетевую форму обучения, базирующуюся на принципе системной связи трех сфер практики — фундаментальной науки, инновационной промышленности и образования. Важнейшей образовательной формой является *научно-образовательная выставка «Молодежная ЭКСПО»* (особым образом организуемое выставочное пространство, позволяющее демонстрировать ростки новых техно-природно-эпистемических сред прямо в процессе просмотра выставки в их дальнейшее конструирование). Все эти новые образовательные формы прошли свою апробацию на экспериментальных площадках московской системы образования в течение 2006 — 2008 гг. В рамках реализации проекта «Школа будущего» в 2007 г. нашим коллективом был также разработан проект построения *детско-взрослых научно-образовательных производств*. Это — еще одна образовательная форма, позволяющая вырабатывать у школьников рефлексивное мышление. Задача научно-образовательного детско-взрослого производства — включать молодежь в самые передовые направления технологического проектирования и перепроектирования промышленных производств и соответствующих им инфраструктур через освоение эпистемических технологий.

Мыследеятельностьная эпистемология как программа развития общества из эпистемического фокуса, или метаинституциональный подход, — это ответ коллектива ученых Института инновационных стратегий развития общего образования Департамента образования г. Москвы на вопрос о том, как можно организовывать трансляцию теоретического знания в современных условиях, преодолевая недостатки имеющихся когнитивных институтов и создавая новые сетевые метаинституциональные образовательные формы.

Примечания

¹ См.: Давыдов В.В. Виды обобщения в обучении. М., 2000. С. 202); Давыдов В.В. Теория развивающего обучения. М., 1996. С. 247).

- ² *LaRouche Lyndon H.* So streng wie frei. Gesetzmaessigkeiten schoepferischen Denkens in Wissenschaft und Kunst. Wiesbaden, 1994. С. 308.
- ³ См.: *Щедровицкий Г.П.* О строении атрибутивного знания // *Щедровицкий Г.П.* Избр. труды. М., 1995. С. 590 – 630; *Щедровицкий Г.П.* Опыт логического анализа рассуждений («Аристарх Самосский») // *Щедровицкий Г.П.* Философия. Наука. Методология. М., 1997. С. 57 – 202; *Щедровицкий Г.П.* Педагогика и логика. М., 1992. С. 36).
- ⁴ *Щедровицкий Г.Л.* К характеристике основных направлений развития знака // *Щедровицкий Г.П.* Избр. труды. М., 1955. С. 528; *Щедровицкий Г.П.* Синтез знаний: проблемы и методы // *Щедровицкий Г.П.* Избр. труды. С. 659; *Щедровицкий Г.П.* Опыт логического анализа // *Щедровицкий Г.П.* Философия. Наука. Методология. С. 189 – 191.
- ⁵ *Громыко Ю.В.* Мыследеятельностная педагогика. Минск, 2000; *Громыко Ю.В.* Метапредмет «Проблема». М., 1998. С. 374; *Громыко Ю.В.* Метапредмет «Знак». М., 2001. С. 288; *Громыко Н.В.* Метапредмет «Знание». М., 2001. С. 543; *Громыко Н.В.* Обучение схематизации. М., 2005. С. 475; Новое содержание образования. М., 2001. С. 322; Мыследеятельностная педагогика в старшей школе: метапредметы. М., 2004. С. 31; Из опыта освоения мыследеятельностной педагогики. М., 2007. С. 284.
- ⁶ Более глубокое знакомство с перечисленными типами деятельности осуществляется на занятиях по проектам. Об этом см. далее нашу статью «Мыследеятельностный подход к обучению детей практике философствования» во втором выпуске.
- ⁷ *Касториадис К.* Воображаемое установление общества. М., 2003. С. 479.
- ⁸ *Громыко Н.В.* Способы обновления знаний. Эпистемотека. М., 2007. С. 182; *Громыко Н.В.* Что такое эпистемотека // Вопросы философии. 2008. № 7; *Громыко Н.В.* Пространство эпистемотеки // Знание – сила. 2008. № 6. С. 30 – 36; см. также и другие материалы этого номера, посвященные эпистемотеке.

СОВРЕМЕННАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА: ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

Л.Н. АЛЕКСЕЕВА

Программа, заложенная в мыследеятельностном подходе, последовательно осваивает все основные философские понятия и формы деятельности.

Одним из важнейших моментов в этом освоении является методологическое изучение процессов понимания и построение практики мыследеятельностной герменевтики¹.

Итак, в чем же суть проблемы? Рассмотрим «предельные» задачи герменевтики в европейской традиции, определившие развитие наших представлений о понимании. Концентрацию на той или иной задаче можно пометить эпохами – эллинский мир, мир европейского средневековья, новое время, XXI век. Первому периоду соответствует глобальная задача введения посредника между позициями, которые друг друга исходно не воспринимают (толкование), второму – задача восстановления смыслов и значений религиозных текстов (интерпретация), наконец, третья задача – построение общего представления о мире в сложнодифференцированном, многопозиционном пространстве. Собственно философская герменевтика, начиная с Ф. Шлейермахера, рассматривается как особый метод, затем В. Дильтеем как основанный на интуитивном переживании, а не на категориальном мышлении. В рамках этой традиции разработаны такие знания, как: о предструктурах понимания (М. Хайдеггер), интенциональности сознания (Э. Гуссерль), конфликте интерпретации (П. Рикер) и ряд других. Комплекс этих представлений позволил выделить понимание как особый предмет знания, четко разграничивая его с другими процессами.

Проблемы XXI века обозначили новые задачи для развития теории понимания. Достаточно распространено определение нашего общества как информационного. Можно соглашаться или не соглашаться с этим определением, однако нельзя не обратить внимание на то, что в настоящее

время человек включается в большое число связей и отношений, причем как «по своей воле», так и насильственно. Понимание, основной функцией которого является схватывание и освоение внешнего для человека пространства, оказывается перегруженным. На современного человека обрушивается масса факторов, причем эти воздействия не скоординированы и «разрывают» его сознание на разные части, в разных направлениях. Как ответ на избыточное воздействие — притупление понимания и невосприимчивость. Как следствие — упрощение техник понимания. В результате просто организованное сознание оказывается более стойким в восприятии информационного потока. Сознание же, обладающее большим числом различий и разветвленными структурами, должно выработать свои технологии понимания, позволяющие дифференцировать потоки информации и выстраивать предметы понимания соответствующего уровня сложности. В рекламе борьба разворачивается за более яркие, ударные, «доходчивые» формы, в которых внимание сначала привлекается к определенному содержанию, а потом оно «вменяется» человеку как единственно верное.

Машины управления общественным сознанием убирают процессы понимания, сводя все к технологии «вменения требуемых заказчику представлений для группы лиц и обеспечения их быстрого перехода к контролируемому действию». Задача построения собственного видения действительности, текста, ситуаций коммуникации — задача, являющаяся неотъемлемой частью самоопределения человека в мире, оказывается забыта. Итак, целью теорий понимания на современном этапе должно стать формирование технологий и способностей понимания для расширенной коммуникационной среды современного человека.

Мыследеятельный подход связан с базовой схемой мыследеятельности, разработанной Г.П. Щедровицким и его коллегами². В ней описаны три базовых слоя (мышления, мыслекоммуникации, мыследействия) и два ортогональных к ним процесса — процесса понимания и рефлексии.

Работая с этой схемой в традициях системного подхода (И.В. Блауберг, В.Н. Садовский, Э.Г. Юдин и др.), мы вынуждены отказаться от ряда представлений о понимании как

последовательном наращивании смысловых полей самих по себе, как процесса разрастания и увеличения пространства интерпретации. Нас начинает интересовать, как понимание определяет и определяется другими процессами.

Для раскрытия представления о понимании в мыслительно-деятельностном подходе мы ставим перед собой задачу последовательно различить понимание и другие процессы; выявить некоторое общее описание понимания, позволяющее его изучать и конструировать средства понимания; рассмотреть, как понимание начинает включаться в мыслительное обеспечение практики.

Это задает особые сложности в исследовании понимания – если мы объективируем его, выделяем техники и способы понимания, то начинаем сводить его к понимающей работе, но тогда собственное содержание процесса понимания исчезает, начинает тяготеть к определенной «герменевтической» логике, т.е. выстраиваться как еще одна мыслительная технология. Если мы начинаем рассматривать понимание как субъективный процесс, то мера неопределенности нашего объекта возрастает.

На этом этапе рассмотрения процесса понимания центральным моделирующим представлением для нас является связь **позиция – предмет** (Схема 1), где в предмете фиксируется направленность понимания (на что устремлено, что осваивается пониманием и задает его объективированные характеристики), а в позиции фиксируется особенность того, откуда на данный предмет смотрит человек и что в этом предмете для него выделяется как существенное и смыслообразующее.

В слое мыслекоммуникации разворачивается обмен текстами между двумя и более позициями. Как правило, критерием понимания является возможность воспроизведения текста одного собеседника другим. Однако данная фиксация включает только одну из приведенных нами сто-

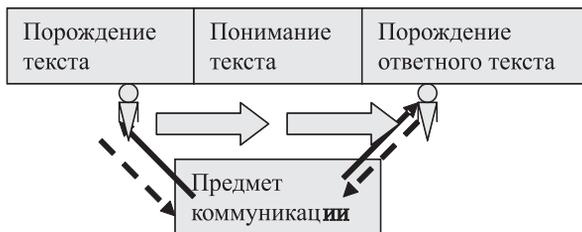
Схема 1



рон процесса понимания — удерживание предмета понимания в сознании понимающего. Вторая сторона — позиционность — пропадает, если понимание сводится к воспроизводству чужой позиции.

Формально любая коммуникация может быть сведена к «порождению» текста и «пониманию» текста (Схема 2). Из этого следует, что в принципе процессы порождения текста и понимания текста являются взаимно дополнительными процессами. Тогда вне порождения текста нельзя выработать понимание текста и наоборот. Сколько-нибудь значимый уровень понимания предполагает, что само понимание будет отражено в определенном тексте. Далее — проблема герменевтического круга может быть продолжена. Необходимо предварительное понимание целого, чтобы понять отдельную часть и для понимания целого надо предварительно рассмотреть все части — это классическая трактовка Шлейермахера. В пространстве мыслекоммуникации герменевтический круг предстает в иной форме: если встречный текст не совпадает с исходным, то понимание не точно; если совпадает — то в нем нет понимания, а есть одно воспроизведение, не тождественное пониманию. Разорвать (или войти в) этот круг возможно, предположив наличие перехода от текста понимаемого к тексту вновь порождаемому. Существуют определенные формы, в которых этот новый текст остается текстом, связанным с исходным за счет понимания. На самом простом уровне такая связь может быть положена в позиционном пространстве, где порождаемый текст размещается самим понимающим относительно исходного: понимающий фиксирует и позиционно обосновывает те изменения, которые им вводятся в исходный текст.

Схема 2

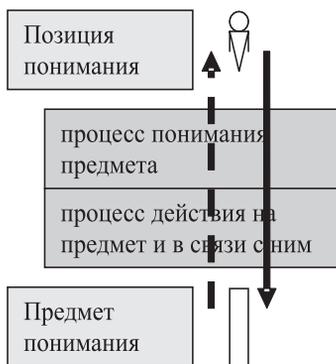


Наконец, в слове мыследействия понимание может фиксироваться как некоторое обоснование характеристик действия: в самом действии видно, какие характеристики являются понятными для действующего, какие характеристики находятся «вне» понимания действующего. Достаточно большое количество экспериментов сегодня показывает, что избыточное понимание (понимание избыточного количества характеристик ситуации) ведет к понижению эффективности действия. И вместе с тем недостаточность понимания часто приводит к ускоренному получению посредственного результата.

Понимание, возникшее в сознании человека в результате специально спроектированной ситуации с точки зрения мыследеятельности подхода не является собственным личным пониманием человека, так как в нем отсутствует позиционность. Знания о том, как в данных условиях должна быть выстроена способность понимания, аутентичного понимающему человеку, а не проектировщику рекламно-идеологической продукции, находятся на стадии складывания. Ясно одно — техники и способы перехода человека от понимания к действию тоже должны входить в его способность понимания. Это может быть выражено *Схемой 3*.

Таким образом, задавая обобщенную схему процесса понимания, связанную с одновременным построением предмета понимания и позиции понимающего, мы раскрываем ее в отношении схемы мыследеятельности как 1) возможно-

Схема 3



сти перехода от понимания к понимающей работе, где существенный процесс понимания начинает объективироваться понимающим человеком в мышлении; 2) как построение общего предмета и взаимоопределения между позициями различных людей; 3) как выявление связи между эффективностью действия и пониманием действующего человека.

Переходя к практике мыследеятельностного подхода, можно наметить ряд полей для организации процессов понимания на основе мыследеятельностного подхода. Они возникают при решении проектных, конструкторских, исследовательских и управленческих задач, связанных с развитием определенных практик.

В первую очередь, понимание необходимо привлекать в ситуациях, связанных с риском (исходно неоднозначные ситуации, требующие построения общих предметностей для разнопозиционного сообщества), ситуациях с постепенно затухающей активностью (ситуации распредмечивания³ и новой предметизации для ранее сложившихся и устоявшихся коллективов, выполняющих однообразную деятельность в меняющейся среде).

Основными формами реализации мыследеятельностного подхода в практике с 1979 г. является форма организационно-деятельностных игр (далее ОДИ)⁴. ОДИ предполагает коллективно-распределенную мыслительную проработку проблемных ситуаций. Одним из образов человека на начальной стадии ОДИ являлся образ «человека с ведром на голове», глаза и уши которого закрыты набором представлений, норм, статусов, идеологием и т.п. В силу того, что набор у каждого человека свой, то эффективная организация коллективной работы является практически невозможной. На первом этапе он предполагает процедуру «распредмечивания», где под сомнение ставятся исходные представления как представления, работа с которыми мешает прохождению проблемной ситуации. Тогда перед человеком возникает особая задача новой «предметизации»: увидеть ситуацию и составляющие ее компоненты иначе, чем раньше. Причем это иначе — не просто требование произвольным образом изменить картинку, поменять старое на новое. В ОДИ необходимо сложить такое понимание, которое по-

зволяло бы организовать людей и определить свое место в решении проблемы, спрогнозировать результат и последствия предлагаемых проектных решений ситуации, пройти коллективное обсуждение и т.д. При работе с «распредмечиванием» и «предметизацией» основная роль принадлежит процессам понимания, как отвечающим за схватывание и удержание в сознании участников дискуссии предметов коллективной работы и общего обсуждения.

Остановимся на требованиях к способности понимания. В рамках ОДИ связан с возможностью человека удерживать в сознании одновременно и онтологические и деятельностные представления, понимать и принимать ограничения предметных представлений, различать значения и смыслы знаковых выражений и рядом других техник. Все это позволяет поставить вопрос о создании образовательных технологий, направленных на развитие способностей понимания у человека, предполагающего интенсивное участие в интеллектуально емких проблемных ситуациях.

Коллективом разработчиков под руководством Ю.В. Громыко была создана особая практика – мыследеятельностная педагогика⁵. В ее рамках предусмотрено прохождение учащимися специальных проблемных и задачных ситуаций, в которых осваиваются и тренируются мыследеятельностные способности учащихся, в том числе и понимание. Условием становления способности к пониманию является среда, в которой для участников возникают задачи на понимание, необходимость формирования предметного представления, смены точки зрения. Любая среда может быть проанализирована с точки зрения того, какие задачи на понимание в ней ставятся, насколько этот процесс может быть редуцирован и изменен.

Как особые формы сред, развивающих понимание, были построены турнир «Знатоки чтения» и коммуникативно-герменевтические тренинги⁶. Перед участниками ставится задача, решение которой предполагает осуществление понимания ряда материалов (разного вида тексты, видеоматериалы, коммуникационные тексты). При прохождении коммуникативно-герменевтического тренинга наличие позитивных сдвигов фиксировалось у 30 – 60% участников.

Описанные представления находятся в рамках системного подхода, требующего рассматривать процессы понимания как специфические процессы в системе других. Для мыследелятельности герменевтики важно, чтобы и теоретические конструкты и построенная на их основе практика позволяла иметь дело с сущностными характеристиками понимания (и далее – с развитием способности понимания), но при этом сохранять и учитывать целостность универсума мыследелятельности, в котором эти процессы и способности реализуются. Развитие технологий и способностей понимания в современном полипозиционном мировом пространстве определяет возможности проектных групп. С одной стороны, это возможности построить новые предметы деятельности, уйти от стереотипов, с другой – провести согласование и связь различных взглядов на решаемые проблемы. Развитие мыследелятельности герменевтики, усиливая эффективность работы с проблемными ситуациями и ситуациями сменны стереотипов, позволяет продвинуться в общей программе формирования общества развития в России.

Примечания

- ¹ Процессы понимания становятся одним из наиболее интересных предметов изучения, о чем свидетельствует целая серия методологических и научных разработок Н.Г. Алексеева, Г.И. Богина, Ю.В. Громыко, В.В. Знакова, Г.П. Щедровицкого и др.
- ² См.: *Щедровицкий Г.П.* Организационно-деятельностная игра как новая форма организации и метод развития коллективной мыследелятельности. М., 1983.
- ³ Термины «распредмечивание», «предметизация», «перепредмечивание» были введена в практику ОДИ для обозначения особого процесса проблематизации имеющегося корпуса предметных представлений и построения совместного для коллектива предмета коллективной мыследелятельности. Использование данной терминологии позволяет более четко определить особенности процесса и результата понимания в системе других процессов, прежде всего, таких, как мышление и рефлексия.
- ⁴ См.: *Щедровицкий Г.П.* Организационно-деятельностная игра. Сб. текстов. Т. 9 (1, 2). М., 2004 – 2005.
- ⁵ См.: *Громыко Ю.В.* Метапредмет «Знак». М., 2000; *Громыко Н.В.* Обучение схематизации. М., 2006.
- ⁶ См.: *Алексеева Л.Н., Ассуирова Л.В.* Способы работы с пониманием текста, его анализом и интерпретацией. М., 2007.



ФИЛОСОФСКИЙ ФОРУМ



Скриптизация:



откровение, укрывание и вменение бытия

Виртуальный круглый стол

СКРИПТИЗАЦИЯ КАК ПРОБЛЕМА И ЖАНР ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

В предыдущем номере нашего журнала¹ был открыт новый раздел – **Философский Форум** – как пространство интенсивной и оперативной дискуссии.

Первой такой темой стала проблема *скриптизации бытия* – тема, которая, с одной стороны, открывает удивительно широкие горизонты философствования, а с другой – вызывает о конкретике и интеллектуальной дисциплине. Речь идет как о самом феномене скриптизации, так и ее способах, «жанрах» – таких, как дневник, воспоминания, хроники, «летописи», исповедь, письма, «истории по жизни».

Редакция предложила группе авторов – специалистов по философии языка, культуры и личности, логике, психологии – попытаться осмыслить *феномен скриптизации*. Вниманию авторов был предложен широкий круг вопросов. Прежде всего: *в какой мере опыты скриптизации могут относиться к философской культуре, являются ли они способом философствования?* В итоге получилась панорамная картина, придающая проблеме скриптизации некий объем: от уточнения соотношения скриптизации и вербализации до типологии способов «самосознания письмом» и перспектив этого самосознания в контексте современных информационно-компьютерных технологий.

Авторам была предоставлена возможность ознакомиться с работами коллег и откликнуться на содержащиеся в них идеи – то ли возражениями, то ли дополнением и развитием этих идей. Почти все авторы воспользовались этой возможностью. В результате получился некий итоговый «виртуальный круглый стол», который мы предлагаем вниманию читателей.

*Г.Л. Тульчинский,
руководитель проекта*

¹ См: Философские науки. 2008. № 8. С. 25 – 145.

**СКРИПТИЗАЦИЯ БЫТИЯ:
ЯВЛЕНИЕ НОВОГО СУБЪЕКТА?**

Участники:

Егоров Сергей Нестерович — доктор юридических наук, член адвокатской Палаты СПб, государственный советник III класса.

Иванченко Галина Владимировна — доктор философских наук, профессор кафедры общей социологии ГУ-Высшая Школа экономики.

Тулчинский Григорий Львович — заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор С.-Петербургского филиала ГУ-Высшая Школа экономики.

Уваров Михаил Семенович — доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии С.-Петербургского государственного университета.

Эпштейн Михаил Наумович — профессор теории культуры и русской словесности университета Эмори (Атланта, США).

Галина ИВАНЧЕНКО:

Понятие скриптизации кажется обреченным на расширение — ведь речь идет о скриптизации бытия. «Раздувающая вселенная» скриптов, как и наша Вселенная, видимо, может существовать, только распространяясь вширь. Вечно живая, творческая первооснова бытия выплескивает все новые, неожиданные, никогда ранее не существовавшие формы своего же запечатления, удвоения или даже умножения. Множащиеся контексты скриптизации нашли свое отражение в дискуссии, но, на мой взгляд, остается открытым вопрос — все ли проявления скриптизации являются формами скриптизации бытия, тем более — персонологической скриптизации бытия.

В определении К.С. Пигровым дневника («изготовленное самим индивидом «зеркало души», отправляющее ее в сторону духа») присутствует очень важный момент — вероятностный характер «события скриптизации» в особенности в продолжении определения — «Здесь случается самосознание, здесь возникает микрокосм. Дневник это технология генезиса микрокосма». Самосознание может «случиться», а может и не «включиться», и не обогатиться, и не расшириться; вполне можно представить себе дневник, письмо, лю-

бой скрипт, только имитирующий, а не производящий работу о-смысления. Письмо — это самонаказание, раскаяние, говорит М.Н. Эпштейн, и «пишущие, как бы ни были они разнузданно грешны в жизни, постоянно — и большей частью бессознательно — подвергают себя этому обряду». Однако не напоминает ли такое полусознательное раскаяние одурманенное состояние Пифии, раскачивающейся в трансе и выкрикивающей отрывистые фразы? Лишь ясное сознание мета-скрипторов может уловить смысл, — точнее, придать свой смысл, — флуктуациям Логоса, пропускаемым через себя — без всяких долговременных и необратимых последствий — «квазискрипторами». Пишущий постоянно и без принуждения становится скриптором не по роду занятий, не в силу своей сродненности с компьютером — через мучительное бореие с собой, через «самостирание через самонаписание» (М.Н. Эпштейн).

Фиксировать наличие либо отсутствие процесса осмысления в ходе скриптизации вряд ли кто-то возьмется — и сам субъект, и его читатели, и исследователи. Но вектор задается вполне четкий — от простого к сложному, от мучительно невнятного, неререфлексивного, имманентного — к осмысленному.

Особое значение, новый смысл скриптизация получила в той экзистенциальной ситуации, в которой оказалась значительная часть современного человечества, строящая свою идентичность (свои идентичности) не по лекалам имманентности, а по сделанным на свой страх и риск чертежам, сводящим в систему мозаику элементов самых разных культур и эпох.

Можно было бы говорить о скриптизации в широком и в узком смысле: в широком — как любой процесс письма, включающий хоть малую толику «личностного знания»; и в узком — как процесс и результат запечатления трансформаций самосознания (по крайней мере, каких-то его кирпичиков). Но точнее говорить о скриптизации и ее имитации. Весело и серьезно, в сознании необратимости и единственности, в логике предельных вопросов. Или — самодовольно или нарочито покаянно, без-культурно в смысле игнорирования толщи смыслов, стоящих за твоим искомым и единственным, и, главное, онтологически безопасно.

Отметим, что возникает интересный парадокс — «забота о себе» в смысле Фуко, о котором напоминает А.П. Люсьей, негарантированное и небезопасное занятие (как и любая подлинная скриптизация). Но ее избегание либо замена подделками, суррогатами лишь на время обеспечивает уютное сознание безопасности и в перспективе человеческой жизни оказывается тупиком. А о том, как велика потребность в безопасности, свидетельствует недавний пример — промелькнуло сообщение о том, что в первые же дни возможностью оформить страховку от негативных оценок своих фотографий воспользовались 65 тысяч членов сетевого сообщества «Одноклассники».

Показательно, что дискуссия скорее была сосредоточена на традиционных средствах скриптизации (письмо, дневник, статья), чем на новых информационных технологиях и средствах коммуникации. Свой скепсис в отношении возможностей обогащения и наполнения новыми смыслами философских дискуссий через блоги или «Живой Журнал» я попробую обосновать отсылкой к судьбе так называемого «третьего направления» в музыке (см.: Третье направление: «За» и «против» // Советская музыка, 1990. № 1. С. 42 — 50). Разочарование в его возможностях вызвано было тем, что в попытках синтеза языков академической и популярной музыки неизменно порождаются тексты, семантически неотличимые от поп-музыки, что целые смысловые пласты принципиально неконструируемы в рамках «эндоксального дискурса» (Р. Барт). Точно так же «липкий» и «вязкий», по определению Р. Барта, имитативный характер «сетературы» и форм диалога в Сети вряд ли способствует открытию принципиально иных возможности скриптизации бытия, — скорее, десистематизирует и опустошает имеющиеся. Хотелось бы, чтобы подтвердилась правота М.С. Уварова, и Гуттенберг, еще живущий внутри нас, победил новоделы культуры, а не оказался побежденным ими.

Согласимся — убить, задушить, замуровать в себе скриптора окончательно и бесповоротно мало кому удастся. Можно, конечно, попытаться, и потом высокомерно спросить — «Сторож ли я скриптору своему?» Но «скриптизирующее Я» скорее сродни Озирису, чем Авелю, и неиз-

менно воскресает, и бытийствует в транссубъектном состоянии «живее всех живых».

Григорий ТУЛЬЧИНСКИЙ:

Работы коллег утвердили меня в трех обстоятельствах. Во-первых, в порождающей способности скриптизации «потенцировать», «овозможнить» бытие, готовое в духе Ф.М. Тютчева откликаться новыми мирами на разумное слово. В этой связи мне видится перспектива дальнейшего расширения проблематики дискуссии о скриптизации. Например, за счет осмысления опытов и практик словотворчества, расширяющего концептуальные возможности сознания, таким, как недавний «Проективный философский словарь» или сетевой проект М.Н. Эпштейна «Дар слова».

Во-вторых, это глубокая и принципиальная персонологичность бытия. Я давно уже пишу о «персонологическом повороте» и «постчеловеческой персонологии». Обсуждение скриптизации раскрыло ее как технологию и опыт раскрытия этой персонологичности, «выворачивания» ее из самооценной ранее иллюзорной «объективности». Нужен ли такой опыт? Хочется надеяться, что нужен. Как пишет А.П. Люсий: «Кто мы? Закрытые самодостаточные монады? Или все же есть надежда на открытость и искренность, без которой невозможны ни общение, ни общность».

В-третьих, в перспективе именно постчеловеческой персонологии. Я всегда связывал ее именно с динамикой самого бытия, связанной, одновременно, с расширением сферы свободы и ответственности, и с сужением границ личности как собственно вменяемого субъекта, превращением последнего в точку сборки свободы и ответственности, мало связанной с границами кожно-волосного покрова. Потом Ф. Фукуяма написал о постчеловеческом будущем, связав его с достижениями био-технологий и медицины. М.Эпштейн нашел новые убедительные аргументы, связав их с скриптизацией, развернув достаточно яркую картину пост-антропоморфного будущего.

Несколько неожиданно возникла ассоциация с «Голубым салом» В. Сорокина, в котором новая загадочная неуничтожимая субстанция возникала только посредством

«скриптизаций» клонов известных писателей прошлого. Не знаю, как насчет неуничтожимости, но то, что «скриптизаторы» наращивают ткань человеческого бытия, и то, что их иногда для этого сознательно используют — это факт.

Сергей ЕГОРОВ:

Нетривиальность и важность вопроса о соотношении скриптизации и вербализации для меня после знакомства со статьями коллег только возросли. В своей статье я исходил из соотношения род — вид. Род — вербализация, любое проявление мысли в слове, вид — скриптизация, проявление мысли в слове письменном. Однако после прочтения остальных текстов я вынужден признать, что такое понимание этого соотношения отнюдь не единственное. Вместе с тем, понятие «скриптизация» так и не выработалось. У каждого автора есть свое представление, скорее всего не совпадающее с представлениями других авторов. Можно попробовать рассматривать полмегабайта представленных текстов как контекстуальное определение этого понятия.

Неоднократно процитированная автором формулировка звучит примерно так: «Сформировались конкретные технологии вербализации и скриптизации, т.е. описание своего бытия и удвоение его в фиксированном слове». Не скрою, звучит красиво и афористично. Однако дает широкое поле для толкований. В том числе, возможно, и таких, каких автор вовсе не имел в виду.

Мне в этом афоризме не хватает чего-то важного. Все, включая автора, сознательно или бессознательно вкладывают в этот термин положительный, скажу больше, философский смысл. Тем не менее, сама формулировка куда шире. Экономия в словах впускает в означаемое «кое-что», с моей точки зрения, явно лишнее.

«Описание своего бытия в фиксированном слове» может быть очень разнообразным. Например, «здесь был Вася», — чем не описание своего бытия? Можно подобрать и еще менее приличный пример настенной «скриптизации». Или другой пример, правда, из устного творчества: «Что вижу, то пою!». Никто не мешает «скриптизировать» подобную песнь снегов. Примеры можно продолжить. Однако уже

понятен вопрос: согласны ли мы все любое зафиксированное в двойном слове отнести к «скриптизации»? Анализ представленных текстов показывает, что не согласны.

А раз так, нужен критерий «отсечения лишнего». В качестве такого критерия готов предложить цель скриптизации. Философствование вообще должно начинаться с вопроса: зачем? Анализ представленных текстов показывает, что авторы, кто более явно, кто менее явно, такую цель скриптизации вменяют. Что же это за цель? Предлагаю такую – понимание. Давайте считать, что скриптизация нужна, чтобы лучше понять. Понять либо «я-бытие», либо «ино-бытие».

О понимании Я-бытия, рефлексии написано довольно много. Жанр дневника здесь наиболее удобен. Но только не дневника факта или духа, а дневника души. Такой дневник, в котором все подчинено анализу, рефлексии, дневник эксперимента над собой. В естественных науках журнал эксперимента – норма. В таком журнале фиксируется вид экспериментальной установки, условия каждого отдельного эксперимента, полученные данные, ход и результаты их обработки, мысли, которые рождаются у экспериментатора по ходу эксперимента. В общем, все, что с экспериментом связано. Именно все, так как никогда заранее неизвестно, что окажется важным, а что нет. В эксперименте над собой еще меньше известно заранее, что окажется важным в результате. Именно поэтому неискренний и неподробный дневник для самосознания не имеет смысла. Именно поэтому такой дневник не подразумевает обнародования – кому придет в голову обнародовать свои черновики? Другое дело черновики чужие. Но нам сейчас важно, с какими мыслями пишутся, должны писаться такие скриптизирующие дневники.

Скриптизация не менее полезна и для понимания инобытия.полезна сразу в двух смыслах. Во-первых, она помогает мне самому, а во-вторых, она вовлекает в совместное понимание других. Понимание – штука сложная и трудная. Тот, кто пытался что-либо понять, прекрасно это знает. Заинтересованное общение часто может очень помочь в понимании. Заформализованные симпозиумы и конференции лишь бледная тень такого скриптизирования. Такая скриптизация – это, безусловно, творчество и, что еще более важно, СОтворчество,

которого так не хватает современной науке. Почитайте переписку ученых XVII – XVIII веков! Какой уровень сотворчества! А обеды Бора и Эйнштейна в перерывах Сольвеевских конгрессов! Пусть и в виде устного творчества.

Итак, предлагаю критерием отношения к скриптизации считать цель – познание. Если слово удвоено с целью познания, мы можем отнести его к скриптизации, если с любовью другой целью – нет.

Михаил ЭПШТЕЙН:

Удивительно, насколько цельным предстает собрание статей столь разных авторов. Главное, что их объединяет, – понимание роли письма в бытийном (само)определении субъекта. Напомню, что постструктуральное изгнание субъекта из гуманитарных наук наиболее решительно и инициативно совершилось именно в философии письма («О грамматологии» Ж. Деррида, 1967). И вот субъект возвращается именно на ту территорию, с которой был изгнан, что обещает и дальнейшее расширение его полномочий в новой гуманитарной парадигме. Не случайно почти все статьи в этой подборке обращены к самым личностным жанрам письма: интимный дневник, исповедь, истории по жизни... Письмо оказывается не просто модусом бытия, но и одним из самых аутентичных, экзистенциально насыщенных модусов. Приведу высказывания четырех авторов, программно связывающих скриптизацию с жизнетворчеством и персонологией.

Г.Л. Тульчинский. «Наибольший интерес представляют попытки первичной скриптизации, фиксация непосредственного персонологического опыта. Реализация такого опыта важна тем, что, помимо решения личностных задач самособирания и самоопределения автора, она расширяет возможное самовосприятие других».

Г.В. Иванченко. «Тесная связь скриптизации с жизнетворчеством... Это одно из тех взыскательных занятий, которое «не читки требует с актера, / Но полной гибели всерьез». Быть на высоте своих скриптов, быть достойным той определенности, которая достигнута в скрипте».

К.С. Пигров. «Скриптизация выражается в введении интимного дневника... *Каждый человек как духовное суще-*

ство обязан в той или иной форме вести дневник; это является условием действительного развития».

М.С. Уваров. «...Исповедальное слово в культуре неизбежно. Вопрос только в том, может ли мы заменить искренность покаяния и исповеди письмом фиксирующего бытие скриптора...».

На мой взгляд, в сумме этих статей формируется новое дисциплинарное поле – скрипторика как философская наука о пишущем, о субъекте письма, в отличие от грамматологии, которая абсолютизировала «что» письма за счет якобы отсутствующего, фиктивно-метафизического «кто». Хочу подчеркнуть, однако, что нынешнее возвращение к субъекту письма, *Nomo scriptor*, не повторяет или только отчасти повторяет философский жест 1930 – 1950-х гг., каким экзистенциальная аналитика бытия отвергала эссенциализм таких направлений, как идеализм, материализм, позитивизм. Современное восстановление субъекта письма не может быть чисто экзистенциалистским, поскольку и грамматология, которая служит контрастным фоном такого восстановления, не была эссенциальной. Она выступала и против экзистенциализма, и против эссенциализма, снимая разницу между ними в понятии «метафизики присутствия» (в том числе личного присутствия, на котором экзистенциализм настаивает не меньше, если не больше идеализма или материализма).

Поэтому так важно в нынешней ситуации развести скрипторику не только с грамматологическим пониманием письма без субъекта, но и с экзистенциалистским пониманием субъекта как присутствия. Может быть, эта последняя линия различия прорисована у нас еще недостаточно и нуждается в нажиме. Современную персонологию отличает от персонализма и экзистенциализма 1930 – 1950-х гг. именно понимание персоны как не-присутствия, как процесса, который совершается в письме и через письмо и не может быть отождествлен с «выбором себя» в ситуации вне письма. Субъект письма – это не индивид, сидящий перед листом бумаги или перед экраном компьютера; он не присутствует ни в комнате, ни в доме, ни на службе; не подлежит ни эмпирической, ни экзистенциальной верификации. Это субъект, становящийся таковым именно через письмо, через опыт и перспективу своего инди-

видного отсутствия в письме, — Транссубъект. Для философа-экзистенциалиста, такого, как Сартр, субъект может осуществлять свой выбор шпагой или пером, смелостью или трусостью, подвигом или болезнью, политическим или эстетическим ангажементом. Мне представляется, что персонология письма тоньше и вместе с тем шире этой экзистенциалистской установки. Персонология занимает дистанцию по отношению к персоне письма, предполагает множество играющих, соперничающих, двоящихся персон в одном становящемся Транссубъекте. Транссубъект письма, например, Пушкин, каким мы знаем его не по биографиям (писаниям о нем), но по совокупности его творений, вбирает в себя множество персон, его замещающих и отсутствующих в бытии или присутствующих лишь отчасти и фиктивно, таких, как Иван Белкин, Вильям Шенстон, Джон Вильсон, Ипполит Пиндемонти, лирический герой и повествователь «Евгения Онегина», лирическое «я» «Медного всадника» и т.д. Транссубъект — это персона, заключенная во множество кавычек, общее место всех своих заместителей, лицо всех своих масок. «Концептуальная персона», как ее мыслили Ж. Делез и Ф. Гваттари, имеет более близкое отношение к этому Транссубъекту, чем экзистирующий индивид Сартра.

Мы еще не умеем по-настоящему говорить об этом Транссубъекте, о том, кто такой ПУШКИН и что такое ПУШКИНСКОЕ как субъектные категории самого письма. Мы сбиваемся либо на биографический и экзистенциалистский язык внеписьменного субъекта, либо на грамматологический язык бессубъектного письма... Важно осознать, что субъект письма возвращается, но он окрашен в цвета своего отсутствия, он должен быть пропущен через зеркальный ряд кавычек и замещений. «А шарик вернулся... А он голубой» (Б. Окуджава). Он уже небесного цвета, окрашенный в то иное, откуда он возвращается... Так и субъект, возвращаясь в современную теорию письма, несет значимые следы своих исчезаний и замещений. Но поскольку поле скрипторики уже обрисовано, в нем открываются новые задачи и возможности: понимания не только самого письма, но и трансформаций пишущего субъекта.

Возвращение субъекта — но другого!

Михаил УВАРОВ

Как и любое новое дело, философская скриптография изначально обрастает всевозможными коннотациями. Казалось бы, что может быть проще «письма» и «описания» классических артефактов европейской культуры? Тем более после опыта грамматики и деконструкции текста (культуры), вполне реально состоявшегося в недрах постмодернизма. Скриптор присутствует во всех элементах культуры, поскольку фигура «писца» олицетворяет собой возможность произнесения и — главное — фиксации истины в том ее варианте, в котором она понимается в книжной европейской культуре или, скажем, в культуре ислама.

В нашей дискуссии уже назывались разнообразные проявления скриптизации, но бросается в глаза традиционность обсуждаемых вопросов, если только отвлечься от самого термина «скриптизация». Действительно, что есть письмо само по себе: новый опыт культуры? А дневник, автобиография, записанная исповедь — это тоже новые опыты?..

Сложность заключаются в том, каким образом извлечь новизну из нового понятия и наполнить его иными, по отношению к классическим, смыслами. И главное: *кто писец?*

Как верно замечает М.Н. Эпштейн, *«это и есть главный вопрос скрипторики: кто пишет и зачем? Вопрос несущественный с точки зрения грамматики, которая практически исключает роль пишущего субъекта. Мотивация такова: в отличие от говорящего, пишущий отсутствует в написанном, он пребывает там, где его нет: в том времени и пространстве, где остаются только его следы, которые суть также следы его исчезновения. Письмо оказалось идеальным объектом для деконструкции, поскольку, в отличие от полнобытийного устного слово, оно выдает отсутствие скриптора, а также тех предметов, которые его окружают, на которые он мог бы опереться или показать пальцем»*. Иными словами, скриптография и сама фигура скриптора, на первый взгляд, — совершенно зримые вызовы постмодернизму с его утерянным субъектом, автором, умершими богом, человеком и автором, приобретенными бриколажем, гипертекстом и игрой в бисер.

Но меня занимает следующий вопрос. Смерть постмодернизма стала уже необсуждаемой темой, в частности, бла-

годаря усилиям и таланту М.Н. Эпштейна. Все вроде бы ясно. Постмодернизм мертв. Но хочется продолжить *a la* Борис Гребенщиков: «а я еще нет!..». Я, автор этих размышлений, тот, который не умер, раз все еще пишет, не закончился и этому рад, утверждаю: нельзя констатировать смерть постмодернизма, если на смену ему не приходит парадигма, претендующая хотя бы на относительную новизну. А еще когда сама культура подсказывает нам: вот те новые механизмы (о)писания, которые сделают постмодернистскую методологию ненужной, уставшей, архаичной. К моему сожалению, ничего, кроме красивых слов о смерти постмодерна, я реально не вижу из того, что может прийти ему на смену. Экивоки в сторону 11 сентября 2001 г. или других знаковых событий нового тысячелетия ответа на вопрос тоже не дают. Куда делся проект «новой архаики»? Где новые пост-постмодернистские идеи в науке, технике, искусстве, политике etc? Благими пожеланиями известно какая дорога выстлана.

В одной толстой книге, посвященной постмодернизму, я вычитал поразившую меня мысль о том, что в XXI веке постмодернизм только начинается, и суждена ему многотысячелетняя история. При всей, мягко говоря, «странности» этой идеи я верю ей не меньше, чем книгам о «смерти постмодернизма». И раз я верю в несоизмеримые постмодернистские «контрасты жития», следовательно, все еще нахожусь в ситуации постмодерна, если даже я последний из могикан.

И вот теперь мой вопрос о скриптизации. Если никаких новых механизмов описания бытия не предлагается и если фигура скриптора (ну, например, древнего доксографа, легендарного новозаветного писца Прохора или русского летописца) становится для нас знаковой, то что же такого нового мы предлагаем миру?

По мнению Г.Л. Тульчинского, *«наибольший интерес представляют попытки первичной скриптизации, фиксация непосредственного персонологического опыта. Реализация такого опыта важна тем, что, помимо решения личностных задач самособирания и самоопределения автора, она расширяет возможное самовосприятие других. <...>Что бы мы зна-*

ли об искусстве, преемственности отечественной культурной жизни XX века без воспоминаний, дневников, историй З. Гиппиус, Я. Друскина, С. Довлатова...». Совершенно с этим согласен. Но это утверждение учит только одному: мы основательно подзабыли ту традицию, которая только в рамках отечественной культуры XX века имеет удивительные горизонты. А что же говорить о мировой культуре! Книга Григория Львовича «Истории по жизни», в частности, вызвала такую реакцию отторжения, потому что утеряна традиция, и, как это ни печально, именно философская традиция, понятая в самом широком смысле. Уровень личных претензий к автору, на мой взгляд, отражает ситуацию, согласно которой профессиональные качества любой книги становятся ничтожными в глазах читателя, обиженного за изложение «своей» истории (даже если она когда-то была вполне публично рассказана). Великолепный материал для размышлений по поводу этоса гуманитарной науки! Помните, Незнайка как-то нарисовал портреты своих друзей. Каждый из них от души потешался над смешными изображениями своих товарищей, а свой личный портрет в ярости норовил насадить на несчастную Незнайкину голову. В общем, совсем как у Высоцкого. «...*Винювен не Жираф, а тот, кто крикнул из ветвей: “Жираф большой, ему видней”*».

Тем не менее, кое-что в верном направлении сделано. Для меня очевидно, что на смену постмодернизму должна прийти вполне ясная классическая парадигма, хотя и обновленная. Скриптография, возможно, является одним из верных шагов в этом направлении. Как замечательно пишет К.С. Пигров, «*скриптизация жизни, пусть в самых мелких ее проявлениях, открывает путь к “Божественному глаголе”, к всеобщим формам логики и к ресурсам долговременной памяти, внятной не только одному поколению*».

Поживем – увидим.

Редакция предлагает нашим читателям и авторам принять участие в этой дискуссии. В случае достаточно явного резонанса публикуемых материалов мы готовы вернуться к теме скриптизации на новом уровне.



ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ



Философская мысль: рецепция и интерпретация



НИЦШЕ ЧИТАЕТ ДОСТОЕВСКОГО

*Кое-какие русские книги, прежде всего
Достоевского... я отношу к числу тех вещей, которые
явились в моей жизни величайшим облегчением.*

Ф. Ницше

В.Н. МИРОНОВ

Близнецы-антагонисты

Русская литература потому и стала великой, что показала всему миру главную тайну русского человека, «схватила» нашу историю в ее самом главном антагонизме. Пушкинская целостность русской литературы с появлением Гоголя раскололась на два радикально противостоящих друг другу направления – линию Достоевского и линию Толстого. Различие между мирами этих двух художественных гениев фундаментально. Эти великие писатели создали, по сути, разные миры. Анализ стержневого объекта литературы – отношения «человек – люди» Достоевский центрирует вокруг первого члена диады, тогда как Толстой и его адепты – вокруг второго. Хотя оба направления исследуют человеческую индивидуальность, делают это они по-разному. Достоевский исследует внутреннюю динамику личности через ее отношение к самой себе, через отношение «Я – Я». Он показывает отъединенность своего героя от людей как фундаментальное онтологическое состояние. Его герой радикально одинок, он – в подполье. Это человек без людей. Достоевский изображает по сути слом социальности; его герои неистово проявляют свою волю, «своевольничают». Они одержимы, их «несет». Отсюда ощущение неистового драйва, неукротимой человеческой мощи, которой веют его романы.

Такой способ художественного видения и подачи мира позволяет Достоевскому радикально ставить под вопрос требования человеческого общежития, т.е. мораль. Эта страшная правда разрушает сам образ существования людей. Это нечто – опасно и самому автору и его читателям. Достоевский добирается до неразложимого и элементарного вещества каждой личности. Толстой же берет личность в ее отношении с социумом. Он никогда не забывает о других людях, они всегда присутствуют в его анализе отдельной души. Его герой никогда не одинок. Несмотря на все трагедии он – часть мира людей.

Герой же Достоевского безвозвратно отпал от людей, он – изгой. Для Толстого возвращение человека к людям закономерно. Это тема всех его произведений. Для Достоевского это возвращение невозможно в силу нежелания героя возвратиться в общество на «условиях людей», т.е. жертвуя своей самостью.

Это способ видения мира присущ не только Достоевскому, но в еще большей мере – Ницше. В произведениях Ницше философствуют почти все герои Достоевского – от Раскольникова и Свидригайлова до Шатова, Кириллова, Ставрогина и Ивана Карамазова. Герои Достоевского буквально взрываются энергией своеволия. Но та же энергия клокочет и в Ницше. Квинтэссенцией русского духа, вообще России по праву выступает Достоевский. Я полагаю, что для Ницше Достоевский явился самым глубоким и пронзительным художником своей страны. Достоевский и Ницше схожи вопиющей противоречивостью, присущей обоим.

Достоевский практически предвосхитил всего Ницше. Но при этом нельзя не согласиться с Дмитрием Мережковским, писавшем: «Нет сомнения в том, что никогда не списывал Ницше с Достоевского, не повторял слов его; и вот, однако, существуют у них некоторые совпадения, повторения, почти дословные; это не только одни и те же слова, почти звук одного и того же голоса. Как будто подслушали они друг друга или нарочно сговорились и потом нечаянно один выдает другого. Чуднее не бывает – но ведь вот не чудо ли это, не живое ли чудо Истории? Не дух ли времени здесь говорит на разных концах мира?»¹.

И далее он делает обоснованный вывод: «Хотя Ницше называл Достоевского «своим великим учителем», мы знаем, что главные идеи Ницше сложились независимо от Достоевского, под влиянием эллинского мира – по преимуществу, древней трагедии – философией Канта и Шопенгауэра с одной стороны, с другой – точных выводов современной опытной науки, идей Дарвина, Спенсера, Геккеля о биологическом превращении видов... о так называемой эволюции»².

В то же время в мировой духовной традиции нет больших близнецов-антиподов, чем Ницше и Достоевский. Вся борьба Достоевского была подчинена задаче спасения человека во Христе, через смирение и сострадание. Но Достоевский не был бы величайшим художником, если бы не бунтовал против христианской веры. Этот бунт был предельно радикализован Ницше.

Мы имеем дело с удивительным духовным параллелизмом, когда Ницше и Достоевский мыслили предельно согласованно. Секрет этого параллелизма обусловлен самой сутью эпохи конца XIX века, властно задававшей парадигмы художественного и философского мышления.

Нет в мировой культуре других столь созвучных духовных лидеров человечества, которые так властно определили идейный ландшафт XX века. Именно это дало основание немецкому исследователю Рейнхарду Лауту назвать Ницше Достоевским наизнанку. И Достоевского и Ницше (при всей безбожности последнего) можно определить как духовных близнецов-братьев, вечно сражающихся друг с другом.

Все романы русского писателя построены по восходящей линии действия, стремительно развивающегося от завязки к кульминации и внезапно срывающиеся катастрофой словно в бездну. Но также построены и философские произведения Ницше: мощное сплетение идей неудержимо стремящихся к развязке. Оба состязаются с Библией с ее накалом и, прежде всего, с Апокалипсисом, самой мстительной и рессентиментной книгой мировой литературы. «...Достаточно вспомнить, – пишет Ницше в «Генеалогии морали», – только Апокалипсис Иоанна, это необузданнейшее из всех произведений, вдохновленных мстостью»³. Оба – и Достоевский и Ницше – противопоставляют рессентименту необъятную

силу любви. Ницшеанское «мир оправдан как эстетический феномен» и знаменитая фраза Достоевского «красота спасет мир» по сути две стороны одной и той же мысли.

Достоверно известно, что Ницше был знаком со следующими произведениями Достоевского: обе части «Записок из Подполья», «Униженные и оскорбленные», «Записки из Мертвого дома», а из романов «Великого Пятикнижия» — «Преступление и наказание», «Идиот» и «Бесы» (все во французском переводе), целые страницы этого последнего романа Ницше тщательно конспектирует. Величайший роман Достоевского «Братья Карамазовы» Ницше прочитать не успел: он рухнул в безумие. Что однако не помешало ему во многом предугадать идейную проблематику этого романа.

Рессентимент и нигилизм — ключевые проблемы в творчестве Достоевского и Ницше

Все романы Достоевского переливаются через край от избытка рессентимента. Николай Страхов в письме к Толстому так писал о Достоевском: «Он был зол, завистлив, развратен, и он всю жизнь провел в таких волнениях, которые делали его жалким и делали бы смешным, если бы он не был при этом так зол и умен». Это почти полный портрет его духовного брата Ницше.

Кажется, Николай Берковский высказал идею, что Ницше — герой Достоевского. Ему вторит и Максим Горький, имея в виду подпольного героя Достоевского: «Этот его человек вмещает в себя характернейшие черты Фридриха Ницше...»⁴. И действительно, Ницше синтетически воплощает в себя все характерные черты главных героев Достоевского: от подпольного человека и Раскольникова до Ставрогина, Ивана Карамазова и Кириллова. Ницше действительно был героем, словно сошедшим в жизнь прямо со страниц романов Достоевского. Он соединил в себе болезненное, беспомощное бессилие с неутомимой и ничем не сдерживаемой жадностью могущества и волей к власти. По сути Ницше с предельной остротой ставит все идейные проблемы, которыми мучились герои Достоевского. Ницше, как и герой подполья, одержим рессентиментом. Вся его борьба, но и борьба Достоевского, направлены на обуздание чувства

мести в себе. Ведь все, что изобрело человечество до сих пор, есть лишь системы институтов и запретов на мщение.

Страх сковывает рессентиментного человека, полностью блокируя его способность к действию, что порождает невыносимое чувство бессилия и беспомощности. Это синдром блестяще показан Достоевским на примере подпольного человека: «... Наконец, если б даже я захотел быть вовсе невеликодушным, а напротив, пожелал бы отомстить обидчику, то я и отомстить ни в чем никому бы не мог, потому что, наверно, не решился бы что-нибудь сделать, если б даже и мог»⁵. В свое оправдание подпольный человек обосновывает: слишком сознавать — это болезнь, говорит подпольный человек. И здесь его слова подхватывает Ницше: «Сознание есть болезнь. Там где было сознание должно стать бессознательное. Ибо только бессознательные действия совершенны». Здесь Ницше фронтально противостоит Фрейд: «Там, где было бессознательное, должно появиться сознание».

Человек подполья зол, ибо полон рессентимента. Он мстителен, ибо слаб. Достоевский мастерски показывает, как трусость отца, штабс-капитана Снегирева, убила его сына, Илюшу.

Душа подпольного человека буквально пронизана рессентиментом. «Записки из подполья» — это подлинная энциклопедия рессентимента. «И в случае Ницше, и в случае «Записок из подполья» нигилизм не является собственно целью, но скорее протест или подготовительный момент»⁶. Достоевский пишет: «Только я один вывел трагизм подполья, состоящий в страдании, в самоказни, в сознании лучшего и невозможности достичь его и, главное в ярком убеждении этих несчастных, что все таковы, стало быть, не стоит меняться, не стоит и исправляться! Что может поддерживать этих исправляющихся? Награда, вера? Награды — не от кого, веры — не в кого! Еще шаг отсюда, и вот крайний разврат, преступление (убийство). Тайна»⁷.

Нет пороков, в которых самодовольно не признавался бы подпольный человек. Он демонстрирует поистине квинтэссенцию рабской психологии.

«Причина подполья — уничтожение веры в общие правила. ... Нет ничего святого»⁸. Ему почти дословно вторит

Ницше: «Что означает нигилизм? – Что высшие ценности обесцениваются. Утрачивается цель, нет ответа на вопрос «зачем?»⁹. Ницше гениально раскрыл проблематику ressentimentа в «Генеалогии морали» и обосновал рабскую мораль подпольного человека. Это совершенно уникальная смесь неуверенности в себе, чудовищных комплексов неполноценности и затаенной обиды на весь мир.

Ницше пишет: «У кого есть причины облыжно самоустраниться от действительности? У того, кто от нее страдает. Но страдает от действительности – действительность несчастная, потерпевшая крах... Преобладание чувств неудовольствия над чувствами удовольствия – причина воображаемой морали и религии: однако такое преобладание – формула *decadence*...»¹⁰. С подпольным человеком на поприще ressentimentа может соперничать лишь Павел Смердяков.

Герои романов Достоевского чудовищно исковерканы, это вызвано исковерканностью общественных отношений. Напротив, этим исковерканным людям Достоевского противопоставлены идеализированные герои Ницше.

Ницше – солнечный мыслитель, описывающий самые лучезарные стороны человеческого существования – волю, мощь, радость жизни, тотальность бытия. На его фоне Достоевский предстает художником темных сфер жизни – страдания, надрыва, чудовищного унижения. Но вдруг Достоевский начинает смыкаться с Ницше – вопреки, а может, и благодаря всем мукам и страданиям – совсем по-ницшеански в могучей радости существования. Что же противоположно ressentimentу? – Гордая радость жизни.

Полную неспособность испытывать радость жизни показывает подпольный человек. Более того, в нем Достоевский являет полную атрофии способности любить. Эрих Фромм подчеркивал: «Тот, кто не любит себя, тот неспособен любить и другого». Совершенно закономерно поэтому подпольный человек на место любви ставит волю к господству, что ядовито высмеивает Достоевский и с чем бы не согласился Ницше. Он поистине прямая противоположность сверхчеловеку. Он полон непомерной ненависти и духа мщения.

Ressentiment неизбежно ведет к нигилизму: «Нигилизм стоит за дверями: откуда идет к нам этот самый жут-

кий из всех гостей?»¹¹, — вопрошает Ницше. Историческое явление нигилизма становится возможным со «смертью Бога». Он обозначает окончательный крах космологических ценностей, открывающих королевскую дорогу воле к власти — конечный итог которой — тотальное господство. Под впечатлением «Бесов» Ницше пишет: «Истоки нигилизма... отрыв от корней, от родного края... начинается страшно безродно... кончается жутко»¹².

За безверием нигилистов Ницше угадывает жгучую потребность в вере: «...нигилизм петербургского фасона (что означает истовую веру в неверие, готовую принять за это любые муки), что горячность свидетельствует в первую очередь о потребности в вере...». «Записки из подполья» — это, по сути, лаборатория-полигон, из которого вышли все главные герои великого «Пятикнижия». Ставрогин и Иван Карамазов — герои, полные самого жгучего ressentimentа. Иван говорит о неискупимых страданиях детей и отказывается от мировой гармонии, если она будет основана на неотомщенных слезах детей «Я хочу оставаться лучше со страданиями неотомщенными»¹³. И далее Иван кричит: «Не смеет она (мать. — *В.М.*) прощать ему (т.е. генералу, затравившему ее сына псами»¹⁴. Альбер Камю чрезвычайно тонко замечает: «Драма Ивана Карамазова, напротив, заключается в переизбытке любви, не знающей на кого излиться»¹⁵. Вот смерть Бога, явленная Достоевским, задолго до Ницше.

Все герои Достоевского диаметрально противоположны ницшеанскому сверхчеловеку. Особенно это видно на примере Ставрогина, о котором Достоевский признавался, что «вырвал его из своего сердца». Совершенный нигилист Ставрогин демонстрирует сверхчеловеческую силу. Он наделен огромной силой воли, которая роднит его со сверхчеловеком. Он способен совладать с собой в сцене, когда Шатов дает ему пощечину. Однако воля его срывается со сверхчеловеческого уровня, и дух мщения переполняет его. Он мстит всем, кто встречается на его пути за одно ему ведомые несчастья. Именно в Ставригине, этом идеальном воплощении зла, явлен феномен «декаданса» — странная смесь нигилизма и атрофии воли к власти. Расшатанность воли, неспособной класть пределы человеческому поведению, достигает кульминации в

сцене соблазнения Матрешы, описанной в главе «У Тихона». Достоевский в образе Ставрогина изображает крах христианской морали смирения, в который раз демонстрируя, что художественная правда сильнее религиозных убеждений. Ставрогин признается: «Я заметил, что сильный страх совершенно прогоняет ненависть и чувство мщения»¹⁶. Так Достоевский показывает полную противоположность сверхчеловеческому волеию, преодолевающему дух мести. Тот же Тихон твердо говорит Ставригину: «... меня ужаснула великая праздная сила, ушедшая нарочито в мерзость»¹⁷. Ставрогин пробует странную комбинацию страдания и разврата, лишь бы вернуться от самоубийства. Но его уже ничего не спасет.

По количеству самоубийств романы Достоевского превосходят все возможные меры. В романе «Идиот» Ипполит говорит: «Природа до такой степени ограничила мою деятельность, что, может быть, самоубийство есть единственное дело, которое я еще могу успеть начать и окончить по собственной воле»¹⁸. Но самоубийство как раз ему и не удастся в отличие от других героев Достоевского. Рессентимент выступает как психологическая первопричина самоубийства: с одной стороны, страдания, затаенная обида на весь мир становятся нестерпимыми и толкают героев Достоевского на самоубийство. Ведь рессентимент — это обморок свободы. По сути, самоубийство и безумие находятся в отношениях взаимоисключения.

Что же может быть противоядием против рессентимента? Это страшное противоядие демонстрирует сам Ницше: именно безумием он преодолевает всякий дух мести. Повидимому, рессентимент таинственно связан с безумием: Иван Карамазов, князь Мышкин и, наконец, сам Ницше, этот самый литературный герой из всех героев философии. Достаточно вспомнить, что сцена его схождения с ума в точности воспроизводит сон Раскольникова об избииении мужиками несчастной лошади. Духовное самоубийство Ницше типологически родственно самоубийству Кириллова: обоим убила идея. Оба гибнут в момент наивысшей полноты жизни, достигшей своего пароксизма.

Пожалуй, нигде так фронтально не сталкиваются Достоевский и Ницше, как по вопросу о смерти. Именно христианство возвело смерть в ранг господствующей над жиз-

ню силы. Именно смерть и страх смерти, накладывая табу на насилие, делают возможным человеческое общежитие. Уничтожая страх смерти, Кириллов ставит грандиозный, почти космический эксперимент: он сравнивается с Богом, становясь хозяином жизни и смерти.

Великая русская литература чрезмерно преувеличивает значение каждой человеческой жизни. Ницше же ставил себе задачу полностью дезавуировать ценность отдельной жизни. Только так человек обретет свободу от смерти и прорвется на уровень сверхчеловеческого. «Никогда не гибнешь от кого-либо другого, а всегда от самого себя. Только это смерть при презренных условиях, несвободная смерть, смерть не вовремя, смерть труса. Следовало бы из любви к жизни – желать иной смерти, свободной, сознательной, без случая, без неожиданностей»¹⁹. По сути это программа сброса смерти с ее господствующих высот над жизнью. Но, возможно, это есть и программа безумия. «Нигде больше в современной литературе, насколько я знаю, так ясно не понятно, что (говоря словами Ницше) «смерть Бога» не обязательно ведет к отчаянию, но, напротив, устраняя страх перед Адом, к новому «да» жизни... у Достоевского черт говорит почти теми же словами Ивану Карамазову: «Всякий узнает, что он смертен весь, без воскресения и примет смерть гордо и спокойно, как бог»²⁰.

Наверно, Ницше и герои Достоевского сходят с ума не будучи в силах терпеть мучительнейшее состояние затаенной мстительности и жгучей обиды. Возможно, безумие предстает как своего рода механизм, защищающий человека от самоубийства. Те, кто избежал бездны безумия, обречены на самоубийство: Ставрогин, Свидригайлов, Кириллов... Вместе с тем, по словам Батая, Ницше сошел с ума гениально и вместо нас. А по мнению Фуко, безумие Ницше есть некое сверхзашифрованное послание, которое мы все принуждены отгадывать.

Сверхчеловек:

Достоевский, Ницше, Хайдеггер

Великая идея сверхчеловечества словно солнечный луч троекратно отразилась в творчестве этих мыслителей. По существу, мы имеем дело с уникальным в истории мировой

мысли случаем, когда усилиями Достоевского, Ницше и Хайдеггера изображается и промышливается идея сверхчеловека во всем своем блеске и богатстве. В противовес Ставрогину и Ивану Карамазову Достоевский создает совершенно положительного героя Алешу Карамазова, подлинного героя трагедии. В его образе русский писатель сущностно изображает сверхчеловека: «Что-то было в нем, что говорило и внушало (да и всю жизнь потом), что он не хочет быть судьей людей, что он не захочет взять на себя осуждение и ни за что не осудит. Казалось даже, что он все допускал, нимало не осуждая, хотя часто очень горько грустя. Мало того, в этом смысле он до того дошел, что его никто не мог ни удивить, ни испугать, и это даже в самой ранней молодости²¹. Отец Алеши, развратный и лживый Федор Павлович Карамазов, поначалу встретивший его недоверчиво, кончил тем, что искренне и глубоко полюбил его. «Алеша уверен был, что его на всем белом свете никто и никогда обидеть не захочет, даже не только не захочет, но и не может»²². Мережковский, сравнивая Ницше с Алешей, писал: «У Ницше была такая же неодолимая, «исступленная стыдливость и целомудренность, как у Алеши»²³. Какой вопиющий контраст со всеми прочими героями Достоевского, полными рессентимента, т.е. затаенной обиды духа мстительности. Несомненно, Мартин Хайдеггер, который был увлечен Достоевским, вышел на понимание сверхчеловеческого именно благодаря великому русскому писателю. В блестящей работе «Кто такой Заратустра у Ницше?» Хайдеггер пишет: «Именем «сверхчеловек» Ницше как раз называет не просто человека, превышающего обычную, до сих пор существовавшую меру. Он подразумевает также не некий человеческий вид, который отбрасывает гуманность, возводит в закон голый произвол и берет за правило титаническое неистовство. Сверхчеловек... есть скорее тот, кто превосходит прежнего человека единственно для того, чтобы прежде всего привести данные существовавшего человека к его еще не осуществленной сущности и прочно установить его в ней»²⁴.

Хайдеггер далее вопрошает: «Откуда же исходит призыв о сверхчеловеке? Отчего больше не удовлетворяет прежний человек? Потому что Ницше уловил исторический момент,

когда человек вознамерился приступить к господству над всей Землей. Ницше — первый мыслитель, который, принимая во внимание впервые восходящую мировую историю, ставит решающий вопрос и продумывает его во всей метафизической важности. Вопрос гласит: подготовлен ли человек как человек в своей прежней сущности к тому, чтобы взять на себя господство над Землей²⁵? Хайдеггер пишет: «...чтобы спасти Землю как Землю должен исчезнуть дух мщения. Поэтому для Заратустры избавление от мести есть мост к высшей надежде»²⁶. По существу Ницше впервые, за 100 лет до начала глобализации, ставит в специфических терминах своей философии вопрос о глобализации, превращающий мир в единое целое. Конечно, для такого, принципиально иного мира необходим качественно иной человек. Почему же только сверхчеловек способен осуществить глобализацию и установить планетарный контроль над Землей? Какими сущностными свойствами должен обладать сверхчеловек, чтобы быть в силах объединить Землю под своей властью? Иначе говоря, что радикально отличает сверхчеловека от человека? Ответ Хайдеггера, который он вычитывает у Ницше, потрясает. Он, по сути, вызывает наше обыденное представление о Ницше: «... в отрывке О тарантулах, Ницше предоставляет Заратустре сказать: “Ибо, да будет человек избавлен от мести — вот для меня мост, ведущий к высшей надежде, и радужное небо после долгих гроз”»²⁷. Хайдеггер с пафосом восклицает: «Сколь странно и поразительно для расхожего мнения, которые придумали себе люди о философии Ницше. Значит, Ницше — не подстрекатель к воле к власти, к политике силы и войне, к неистовству “белокурой бестии”»²⁸?

Но прервем на мгновения рассуждения Хайдеггера... Поправим крупнейшего философа XX века. Дело в том, что у Ницше самым естественным образом сочетаются обе мыслительные позиции. Могучая воля, способная преодолеть любые препятствия, является в то же время основанием и большой политики и тяги к господству, но — главное — именно эта воля реализует прорыв на сверхчеловеческий уровень.

Во главе об избавлении Ницше связывает дух мщения со всем до сих пор существующим мышлением людей: «Дух мщения: друзья мои, он был до сих пор лучшей мыслью лю-

дей; и где было страдание, там всегда должно было быть наказание. Этим положением месть сразу отнесена ко всему до сих пор существовавшему мышлению людей. В сущности “это пред-ставление и есть мышление”²⁹. В соответствии с тезисом Ницше старое человеческое мышление до сих пор определено духом мщения. Люди считают свое, определенное таким образом отношение к тому, что есть, наилучшим... Если Ницше понимает место как дух, который настраивает и определяет отношение человека к существу, то он с самого начала мыслит мщения метафизически³⁰. Иными словами, дух мщения есть ярчайшее проявление метафизики. Чтобы преодолеть дух мщения, стало быть, надо преодолеть метафизику, которая составляет сущностную особенность мышления последних 25 веков от Сократа, Платона и Аристотеля до Ницше. Ницше ставит грандиозную задачу преодоления мести (что, кстати, есть сверхцель всех религий и общественных институций от государства до морали), но при этом он остается мыслителем большой политики, взвинченной воли к власти и пророком мировых войн. По Ницше, именно мировая война глобализирует мир в единое целое (что, кстати, соответствует концепции современных альтерглобалистов)³¹. По крайней мере, мир и человек должны пройти через эту фазу: мир — к глобализации, а человек — к сверхчеловеку. Только так можно установить господство над Землей. Но вернемся к мысли Хайдеггера: «Слова “да будет человек избавлен от мести” в тексте даже напечатаны в разрядку. Ницше думает об избавлении от духа мести... Пространство этой свободы от мести ... лежит за пределами не мощного смирения с ходом вещей и самоускользания в жертву, как и вне действия вслепую и поступка любой ценой»³².

Духу свободы от мести принадлежит так называемое вольнодумство Ницше. «Да будет человек избавлен от мести». — Если мы хотя бы лишь в приближении примем во внимание этот дух свободы как основную черту в мышлении Ницше, тогда сам по себе должен разрушиться прежний и все еще расхожий образ Ницше³³. Но все дело в том, что расхожий образ Ницше не разрушается. Стихии дионисийства имманентно присуща мстительность. Ницше по сути разом касается двух предельно разведенных крайностей и заполняет пространство

между ними. И это доказала история нацистской Германии и тоталитарного сталинизма в Советском Союзе.

Магия Хайдеггера как раз состоит в том, что он приобщает читателя к безупречным ходам собственной мысли. Эта излишняя детализированность его рассуждений в итоге порождает мощный эффект сопричастности к высокому философствованию. Он пишет: «Время и его “было” суть камень преткновения, которого воля не может катить. Время как переходящее — вот то отвратительное, от чего страдает воля»³⁴. Речь по сути идет о радикальной санации всей психики человека: «... только если бытие сущего представляется человеку как вечное возвращение того же самого, человек может пройти через мост и, избавившись от духа мести, быть переходящим, быть сверхчеловеком»³⁵. Но пойдём вслед за Хайдеггером и спросим, что же противоположно мщению: ответ дает сам Ницше. Хайдеггер ссылается на запись посмертных фрагментов: «Рефрен: Лишь любовь должна судить» — (созидающая любовь, которая саму себя забывает над своими творениями)»³⁶.

Завершает свою статью Хайдеггер следующим размышлением: «Кто есть Заратустра у Ницше? Он — учитель, чье учение могло бы освободить мысль от духа мщения для “Да” вечному возвращению того же самого»³⁷. По сути, вечное возвращение, воля к власти и сверхчеловек — приемы для обуздания духа мщения. Итак, чтобы избавиться от духа мщения, по Ницше, мы должны всем сердцем принять мысль о вечном возвращении равного. Тогда будет преодолено прежнее мышление. Не забудем, что сам Ницше был до краев полон ressentiment, и в этом отношении может сравниться лишь с героем «Записок из подполья» Достоевского. Можно лишь поражаться мужеству самоопределения немецкого философа и русского писателя, беспощадно борющихся в себе с духом мести. Поразителен параллелизм мышления обоих мыслителей: сама мысль о вечном возвращении иронически вкладывается Достоевским в уста черта: «Да ведь теперешняя земля, может, сама-то биллион раз повторялась; ну, отживала, леденела, мутнела, трескалась, рассыпалась, разлагалась на составные начала, опять вода яже над твердью, потом опять комета, опять солнце, опять из солнца земля — ведь это развитие, может, уже бесконеч-

ное число раз повторяется, и все в одном и том же виде, до черточки... Скучища неприличнейшая!..»³⁸.

Здесь, несомненно, речь идет о граничащей с безумием идее вечного возвращения, но если черт у Достоевского выводит из нее предельную скуку, то Ницше, напротив, утверждает примирение с вечно становящейся действительностью. Достоевский пытается эту идею вечного возвращения принизить и даже развенчать. Для этого он прибегает к двум приемам: во-первых, у читателя складывается необоримое убеждение в несомненном внутреннем родстве черта и Федора Павловича Карамазова. А во-вторых, Достоевский низводит эту идею до образа вращающегося вокруг Земли топора. На вопрос Ивана: «... что станет там с топором?» Черт отвечает: «Если куда попадет подальше, то примется, я думаю, летать вокруг Земли, сам не зная зачем, в виде спутника. Астрономы вычислят восхождение и захождение топора, Гатук внесет в календарь, вот и все»³⁹.

Поразительно, насколько в самой последней глубине однотипна этой германской коллизии внутренняя драма русской культуры. Вот ключевой диалог из Бесов Достоевского между Кирилловым и Верховенским, записанный Ницше.

«— Если нет Бога, то я Бог.

— Вот я никогда не мог понять у вас этого пункта: почему вы-то Бог?

— Если Бог есть, то... вся воля моя, и я обязан заявить своеволие.

— Своеволлие? А почему обязаны?

— Потому что вся воля стала моя. Неужели никто на всей планете, кончив Бога и уверовав в своеволие, не осмелится заявить своеволие, в самом полном пункте?.. Я хочу заявить своеволие... Я обязан себя застрелить, потому что самый полный пункт моего своеволия — это убить себя самому...

“Не застрелится”, — мелькнуло опять у Петра Степановича.

— Знаете что, — заметил он раздражительно, — я бы на вашем месте, чтобы показать своеволие, убил кого-нибудь другого, а не себя... Я укажу кого, если не испугаетесь... Можно сговориться.

— Убить другого будет самым низким пунктом моего своеволия, и в этом весь ты. Я не ты: *я хочу высший пункт и себя убью* (курсив мой. — В.М.).

... Я обязан неверие заявить, — шагнул по комнате Кириллов. — Для меня нет выше идеи, что Бога нет. За меня человеческая история. Человек только и делал, что выдумывал Бога, чтобы жить,

не убивая себя; в этом вся всемирная история до сих пор. Я один во всемирной истории не захотел первый раз выдумывать Бога»⁴⁰.

Вот программа русского революционного богонисвержения, воплощение которой толкнуло благородного одинокую Кириллова на самоубийство. Став достоянием бесов, в своем «низшем пункте» она обернулась чудовищной практикой сталинского тоталитаризма и немецкого национал-социализма. Заряды мстительности воплотились в ГУЛАГ и Освенцим.

Но разве Христос так же не ставит своей целью обуздание духа мести через смирение и любовь к ближнему и даже к врагам своим? Вот самая странная фраза из Евангелия: «Блаженны нищие духом», — что означает эта фраза? По-видимому, нищий духом — это тот, кто подавил в себе всякую волю и смирился. Как христианский художник Достоевский возвещает: «Смирение страшная сила». Именно в этом пункте Ницше максимально конкурирует с Христом, воздвигая альтернативную программу преодоления духа мщения через могучую волю в противовес христианскому подавлению воли через смирение. Именно в вопросе о сверхчеловеке конфронтационно сталкиваются русский писатель и немецкий философ. Для Достоевского сверхчеловеком был Христос, «идеал человека во плоти»⁴¹ Ницше категорически отвергает Христа, объявляя его «декадентом». Но при этом и писатель, и мыслитель приходят к мнению, что человек подошел в своем развитии к радикальному преобразению. Достоевский пишет: человек должен «переродиться по законам природы окончательно в натуру», «которая не женится и не посягает»⁴². Ницше же утверждает: сверхчеловеку нужно «новое тело». Благодаря Хайдеггеру мы знаем: сверхчеловек — это тот, чья воля настолько сильна, что он преодолевает дух мести. Это тот, кто освободился от ressentiment.

Младший современник Ницше, посещавший его в состоянии умопомешательства, Рудольф Штейнер так определяет ницшеанского сверхчеловека: «Суверенный индивидуум, который знает, что может жить по законам своего естества и который видит цель в поисках таких форм жизни, каковы соответствуют его сущности, и есть для Ницше сверх-

человек в противовес к человеку, считающему, что жизнь дарована ему для того, чтобы служить чуждому ему делу»⁴³.

Бог — паук

Подпольный человек выступает пламенным глашатаем самостоятельного хотения человека. Он в принципе отвергает всякую выгоду и даже утверждает предпочтительность страдания над выгодой, лишь бы человек имел возможность хотеть по-своему произволу. Провозглашая, как и Кириллов, своеволие, Ницше вскрывает самую суть бунта рабов. По Ницше, Бог должен был чудовищно отвратителен и ужасен, если создал человека по собственному подобию. Если Достоевский считает, что победа декаданса произошла из-за утраты христианских ценностей, то, по Ницше, расцвет декаданса стал возможен в силу их победы. Латентное богоборчество и неверие Достоевского переходят у Ницше в открытую конфронтацию с христианством и, по сути, со всеми осевыми религиями. Черт говорит Ивану: «... надо всего только разрушить в человечестве идею о боге... Человек возвеличится духом божеской, титанической гордости и явится человеко-бог»⁴⁴.

Почти в марксистских терминах Ницше пишет: «Человек веры, «верующий» — во что бы он ни веровал — это непременно зависимый человек, он не полагает себя как цель, вообще не полагает себе цели так, чтобы опираться на самого себя. «Верующий» не принадлежит сам себе, он может быть лишь средством, его пускают в дело, ему самому нужен кто-то, кто пожрет его. Он инстинктивно превыше всего ставит мораль самоотречения... Любая вера выражает самоотречение, самоотчуждение...»⁴⁵.

Достоевский что есть силы держится за Христа: «Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы остаться со Христом, нежели с истиной»⁴⁶. Но разве сам Христос не есть истина? Достоевский по сути допускает святотатство, выдавая свое тайное ощущение, которое он вкладывает в уста Кириллова: «Меня всю жизнь Бог мучил». Не выдает ли Достоевский свое богоборческое неверие, по масштабу не уступающее ницшеанскому? В пос-

ледней работе «Антихрист» Ницше пишет: «В странный нездоровый мир вводят нас евангелия — мир как в одном русском романе, где, будто сговорившись, встречаются отбросы общества, невроты и «наивно-ребяческое «идиотство», — пишет Ницше в Антихристианине» и добавляет: «Жаль, что рядом с этим интереснейшим *decadent*'om не было своего Достоевского, я хочу сказать — жаль, что рядом не было никого, кто сумел бы воспринять волнующую прелесть такой смеси тонкости, болезненности и ребячливости». В понимании Ницше Христос «представляет собой противоположность героического чувства, героя». И наконец, выносятся приговор: «Чувство осуждения всего прекрасного, богатого, могучего, ненависть к смеющемуся. Доброта с ее величайшими контрастами в одной душе: это был злейший из людей. Без какой-либо психической справедливости. Сумасшедшая гордость, которая находит изощренное наслаждение в смирении»⁴⁷. Ницше словно подсмотрел подготовительные материалы Достоевского к роману «Идиот».

И, в конце концов, он по сути с неприязнью отмечает: «Я знаю только одного психолога, который жил в мире, где возможно христианство, где Христос может возникнуть ежесекундно. Это Достоевский»⁴⁸. Достоевский в воображении, а Ницше на деле безгранично расширяет область бунта и предъявляет счет самому богу любви. Ницше полагал, что Бог умер в душах его современников⁴⁹.

Ницше тягался с самим Богом. Он хотел отменить его творение и заново сотворить мир «по-новому штату» (говоря словами Достоевского). В своем богоборчестве Ницше идет уже напролом: «Над нами нет больше абсолютно никакого господина; старый мир оценок есть богословское построение — теперь он опрокинут. Короче: над нами нет никакой высшей инстанции: насколько Бог вообще возможен, мы сами теперь Бог... Нам нужно себе приписать атрибуты, которые раньше мы приписывали Богу...»,⁵⁰ — конспектирует Ницше «Бесы».

«Когда покорность представляется ему [народу. — В.М.] полезным делом, а добродетель побежденного — первым условием сохранения жизни, тогда обязан перемениться и бог... А теперь он просто добрый боженька... На деле нет для

богов другой альтернативы — либо ты воплощаешь волю к власти и остаешься божеством племени, либо ты воплощаешь бессилие к власти, а тогда ты хорош, благ...»⁵¹. Это по сути парафраз рассуждения Шатова о богах как квинтэссенции народного духа. По-видимому, не без влияния Ницше, великий поэт советской эпохи Владимир Маяковский, не в меньшей мере, чем Ницше, также герой Достоевского пишет: «Я думал ты всесильный Божище. Видишь, я нагибаюсь, из-за голенища достаю сапожный ножик.

Последует ли сейчас убийство бога?» Метаморфоза Бога с превращением в паука, совсем как в рассказе Ф. Кафки «Превращение» окончательно развенчивает идею Бога.

Ницше словно по пятам идет за Достоевским и открывает грандиозный образ Бога-паука: «... Каждая мысль и каждый вздох и все несказанно малое и великое в твоей жизни должно заново вернуться к тебе, и все в том же порядке и той же последовательности, — также и этот паук и этот лунный свет между деревьями, также и это вот мгновение, и я сам... Разве ты не бросился бы навзничь, скрежеща зубами и проклиная говорящего там демона? Или тебе довелось однажды пережить чудовищное мгновение, когда ты ответил бы ему: «Ты — бог, и никогда не слышал я ничего более божественного!»⁵²

Поражает почти дословная символика: Достоевский в «Преступлении и наказании» вкладывает в уста Свидригайлова представление о вечности как деревенской бане с пауками. «Бог стал Пауком», — говорит Ницше в своем «Антихристе» по поводу метафизики вообще и Спинозы в частности; и здесь опять как будто нечаянно прикасается Ницше к самой страшной и тайной мысли Достоевского, как будто вслух повторяет то, что Достоевский шепнул ему на ухо. «Что же: Бог — паук?!»⁵³

Примечания

¹ Достоевский Ф. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 21. С. 160.

² Мережковский Дм. Л. Толстой и Ф. Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 306.

³ Ницше Ф. Собр. соч. в 2-х т. М., 1997. Т. 2. С. 432.

⁴ Горький М. Собр. соч. В 30 т. Т. 27. М., 1973. С. 313.

⁵ Достоевский Ф. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 103.

⁶ The Matrix and philosophy. Chicago and La Salle. 2002. P. 158.

⁷ Достоевский Ф. Полн. собр. соч. Т. 16. С. 329.

- ⁸ Там же. С. 330.
- ⁹ Ницше Ф. Воля к власти. М., 2005. С. 31.
- ¹⁰ Ницше Ф. Собр. соч. В 2-х т. Т. 2. С. 29 – 30.
- ¹¹ Ницше Ф. Воля к власти. С. 29.
- ¹² Ницше Ф. Полн. собр. соч. В 15 т. Т.3. С. 136.
- ¹³ Достоевский Ф. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 223.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Камю А. Бунтующий человек. М., 1999. С. 129.
- ¹⁶ Достоевский Ф. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 17.
- ¹⁷ Там же. С. 25.
- ¹⁸ См. там же. Т. 8. С. 344.
- ¹⁹ Ницше Ф. Собр. соч. В 2-х т. Т. 2. С. 53.
- ²⁰ Арендт Х. Люди в темные времена. М., 2003. С. 265.
- ²¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 18, 19.
- ²² Там же. С. 93.
- ²³ Дм. Мережковский. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 26.
- ²⁴ Хайдеггер М. Кто такой Заратустра у Ницше? // Топос. 2000. № 1. С. 52.
- ²⁵ См. там же. С. 26.
- ²⁶ Там же. С. 52.
- ²⁷ Там же. С. 55.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Хайдеггер М. Кто такой Заратустра у Ницше? С. 56.
- ³¹ См.: Хард М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. М., 2006. С. 13 – 87.
- ³² Хайдеггер М. Цит. соч. С. 55.
- ³³ Там же. С. 58.
- ³⁴ Там же. С. 59.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ Там же.
- ³⁸ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 15. С. 79.
- ³⁹ Там же. С. 75.
- ⁴⁰ Там же. Т. 10. С. 470 – 471.
- ⁴¹ Там же. Т. 20. С. 178 – 179.
- ⁴² Там же.
- ⁴³ Steiner R. Fridrich Nietzsche. Ein Kampher gegen seine Zeit. Dornach, 1985. S. 42.
- ⁴⁴ Достоевский Ф. Полн. собр. соч. Т. 15. С. 83.
- ⁴⁵ Там же. Т. 28. С. 176.
- ⁴⁶ Там же.
- ⁴⁷ Ницше Ф. Собр. соч. в 2-х т. Т. 2. С. 802.
- ⁴⁸ Там же.
- ⁴⁹ Камю А. Бунтующий человек. М., 1999. С. 141 – 142.
- ⁵⁰ Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 13. С. 135.
- ⁵¹ Ницше Ф. Собр. соч. в 2-х т. Т. 2. С. 30 – 31.
- ⁵² Там же. Т. I. С. 660.
- ⁵³ Мережковский Дм. Цит. соч. С. 310.

О МЕСТЕ МОРАЛИ В ИЕРАРХИИ ЦЕННОСТЕЙ

Л.В. МАКСИМОВ

В истории этики как практической философии понятия «высшие ценности» и «мораль» (в разных терминологических обличиях) постоянно сопутствовали друг другу, обозначаемые ими реалии сопоставлялись на предмет их тождества или различия; и если спрямить извилистые движения этической мысли, отвлечься от множества нюансов в трактовке этих реалий и в обосновании критериев размещения различных ценностей на ступенях иерархической лестницы, то можно выявить два основных, полемически заостренных подхода к решению указанной проблемы:

– Мораль, и только мораль, понятая в узком смысле как специфическая форма ценностного сознания, воплощает в себе высшие, абсолютные ценности; все прочие человеческие ценности относительны и потенциально подлежат суду морали;

– Высшую ступень ценностной иерархии занимают те или иные *внеморальные* ценности, с позиций которых мораль подвергается критике либо, напротив, получает позитивную санкцию, – в зависимости от того, конфронтирует ли она с этими высшими ценностями или согласуется с ними.

Мораль как высшая ценность

Первый из указанных подходов был намечен еще Сократом, Платоном и Аристотелем, хотя особенности философского лексикона этих (как и многих других) античных авторов не позволяют с уверенностью утверждать, что в их понятии «высшего блага» заключен именно (и всецело) *моральный* смысл – в том понимании содержательной и формальной специфики морали, которое было дано философской рефлексией позднее, в эпоху нового и новейшего времени. В этот период идея верховного статуса морали среди прочих ценностей наиболее четко и последовательно была выражена у Канта, для которого само понятие высшей ценности (или цели) обозначало не один из атрибутов мораль-

ности, а служило ее синонимом, выражением ее сущности. По Канту, «высшие цели суть цели моральности»¹; моральную (проявляющуюся в действенном чувстве долга) ценность характера он называет «вне сравнения высшей ценностью»²; только в воле разумного существа как источнике морального поступка «можно найти высшее и безусловное благо»³; моральный долг есть «условие *самой по себе* доброй воли, ценность которой выше всего остального»⁴.

Кант не просто «присваивает» моральным ценностям звание высших, он подводит под этот тезис теоретические (метафизические) основания, релевантные для его философской системы. Правда, слово «ценность» (*Wert*) в текстах Канта не является строгим термином, оно употребляется в том же широком и довольно размытом значении, как и в обыденном языке, т.е. за ним стоит обобщенная «позитивная» (в интуитивно понятном значении этого слова) характеристика или свойство объекта, либо же сам объект, обладающий этим позитивным свойством. И Кантова иерархия ценностей, в отличие от подробно детализированных, многоярусных иерархий, разработанных впоследствии другими философами, предельно проста, она включает в себя всего две ступени: верхняя — это моральные ценности, вторая — все прочие (т.е. неморальные) ценности. Определяющие признаки *высшей* ценности (или цели) — ее *самоценность* («*самоцельность*»), или *внутренняя* ценность, *абсолютная* ценность, *автономность*, *объективность*, *априорная необходимость* соответствующего ценностного суждения. Реалии, которым свойственна «высшая ценность», — это люди, *лица*, которые, в отличие от *вещей*, суть цели сами по себе, а не только средства; это также, как уже сказано, «добрая воля», «нравственный закон» («категорический императив»), достоинство и др. Другие ценности не могут быть отнесены к высшим, поскольку не обладают указанными признаками: они суть средства для других целей, они гетерономны, эмпирически обусловлены, относительно и т.д.

Ясно, что основоположения морали, идентифицированные по указанным признакам, не нуждаются в обосновании через другие ценности, не могут быть к ним редуцированы и неподсудны им. Сами же эти принципы или, вер-

нее, какой-либо социальный институт, выступающий от имени морали, вправе чинить суд (т.е. выносить осудительный, оправдательный или одобрительный вердикт) в отношении мотивов и поступков, руководимых иными, внеморальными ценностями.

Возведение морали на высшую ступень ценностной иерархии само по себе, независимо от спорного (и не принимаемого многими позднейшими философами) априористского обоснования этой акции, полностью согласуется с ценностной позицией, фактически сложившейся в «эмпирическом», обыденном сознании. Действительно, несмотря на то, что в повседневном бытии, как и писал Кант, моральная безупречность помыслов и поступков вряд ли возможна, люди в массе своей признают статус морали как верховной инстанции и не ставят под сомнение универсальную правомочность морального суда во всех человеческих делах; во внутреннем или внешнем диалоге с безличным или каким-то образом персонифицируемым моральным обвинителем они ищут если не одобрения, то хотя бы оправдания своих «аморальных» деяний, а в случае неудачи мучаются угрызениями совести.

Для обычного культурного сознания понятие «высшего» применительно к ценностям (в том числе моральным) не вызывает соответствующих *количественных* ассоциаций: *высшие* ценности не обязательно превосходят все другие по «весу», субъективной значимости, мотивирующей силе, в этом плане они относительны, о чем непосредственно свидетельствуют многочисленные факты противоборства моральных и внеморальных мотивов, где любая сторона может одержать победу. Поэтому мораль понимается как нечто высшее преимущественно в *качественном* смысле, который более адекватно передается другим термином — *возвышенное* (в противоположность *низменному*). В понятии возвышенного не акцентируется «сила» соответствующего мотива или чувства, здесь присутствует скорее представление об их слабости, даже беспомощности при столкновении с жизненными реалиями, порожденными «низменной» мотивацией. Возвышенность нравственного закона и доброй воли усматривается в том, что они по своему бытию и направленности — «не

от мира сего»; возвышенное обычно ассоциируется с идеальным, духовным, надмирным, необычным, выбивающимся из привычного ряда рутинных занятий и интересов, — с тем, что воплощается, в частности, в бескорыстных поступках, преодолении «естественного» эгоизма, в добровольном отказе от своих преимуществ в обладании благами в пользу других людей, в платонической любви, устремленности в бесконечное, к «небу» и т.п.; возвышенное вызывает в культурном сознании чувства уважения и благоговения. Соответственно, низменное понимается (в разных контекстах) как приземленное, банальное, примитивное, мелочное, утилитарное, витальное, телесное, «животное» и т.д.

Именно понятия *возвышенного* — *низменного* подспудно присутствуют в качестве основания при возведении большинства ценностных иерархий⁵. По этому основанию фактически строит иерархию ценностей и Кант как *моралист* (что подтверждается обилием пышных, высокопарных эпитетов, употребленных им для описания нравственного закона, доброй воли и пр.); в качестве же *теоретика*, выясняющего природу и начала морали, он, как уже было упомянуто, усматривает ее специфику в *объективности, абсолютности, универсальности* нравственного закона, полагая, что эти особенности морали обеспечивают ей высший ценностный статус.

Однако перечисленные признаки нравственного закона сами по себе не являются его *ценностными* характеристиками и несколько не «возвышают» мораль над другими видами и системами ценностей. Вся грандиозная кантовская метафизика нравственности не содержит необходимого строительного материала для возведения ценностной иерархии, вершину которой занимает мораль; эта иерархия по существу заимствована из «эмпирии» европейской культуры и лишь эксплицирована Кантом, хотя в его учении она представлена как продукт философских выкладок, ключевую роль в которых занимает апелляция к чистому практическому разуму. Признание морали высшей ценностью не нуждается в философском (и вообще каком бы то ни было) обосновании; эта ценностная позиция есть фактическая константа общественного сознания, при всей его историко-культурной вариативности. То широко распространен-

ное в этической традиции заблуждение, будто содержание моральных ценностей, их укорененность в сознании, их действительность зависит от подведенного под них теоретического фундамента, чревато другим заблуждением — будто доказательство теоретической несостоятельности имеющихся обоснований морали есть одновременно доказательство ее фиктивности⁶. Эта ошибочная идея была в новейшее время принята на вооружение моральным нигилизмом, сторонники которого, разрушая (часто весьма успешно) *философскую базу* моралистики, полагали, что тем самым они разрушают самое мораль.

Можно сказать, что правота Канта, как и многих других философов, солидарных с ним в его возвеличении морали (хотя, может быть, и не артикулирующих свое кредо столь же отчетливо и ярко, как он), подтверждается совпадением защищаемой ими градации ценностей с реально сложившимися в массовом сознании представлениями на этот счет; другого критерия правильности ценностных позиций нет, — если, конечно, не принимать всерьез спекулятивно-мистические идеи относительно вне- и надчеловеческой «объективности» моральных и иных ценностей. Мораль *есть* высшая ценность постольку, поскольку она *признана* таковой общественным сознанием.

Мораль как объект «этической критики»

Речь здесь идет главным образом об идейном феномене, возникшем на «постклассическом» этапе развития этики (т.е. после Канта, Гегеля и Фейербаха); этот этап характеризуется, по словам А.А. Гусейнова, «новой диспозицией этики по отношению к морали как к своему предмету. Этика из теории, легитимизирующей (проясняющей, обобщающей и продолжающей) моральное сознание, стала инстанцией, разоблачающей и дискредитирующей его; она теперь уже — не столько теория морали, сколько ее критика»⁷. Понятно, что имеется в виду не вся этика последних полутора веков, а лишь некоторые ее течения, изменившие классическим традициям.

Под широкое понятие *критики* морали могут быть подведены разные виды «неодобрительного» отношения к это-

му феномену, основанные к тому же на разном понимании его природы, его специфических признаков. Критика, идущая в русле обозначенного в начале данной статьи «второго подхода» к решению заглавной проблемы, — это так или иначе аргументированная негативная оценка *содержания* морали как таковой, т.е. ее принципов, идеалов, норм, с позиций каких-либо иных, неморальных ценностных принципов и идеалов, признанных самим критикующим «более высокими» или «высшими». Ближе к этому виду критики стоит негативная оценка содержания некоторой *определенной* системы моральных ценностей с позиций *другой*, «более высокой» морали, — оценка, вынесенная в предположении, что существуют разные по ценностной направленности, альтернативные типы морали.

Еще одна разновидность критики морали — это негативная оценка не содержания ее принципов и пр., а ее возможности и способности как особого социального института содействовать реальному улучшению общественных отношений, устранению несправедливости и т.п. В литературе встречается также критика «морального экстремизма», под которым понимаются чрезмерно жесткие или даже жестокие методы воплощения в жизнь моральных принципов и норм, т.е. совершение во имя торжества морали таких действий, которые по своему содержанию и последствиям осуждаются самой же моралью. Наконец, «критикой *морали*» иногда называют производимый в метаэтике (одном из ответвлений аналитической философии XX века) логический анализ языка морали и выявление логических ошибок в различных *нормативно-этических концепциях и рассуждениях*, хотя, на мой взгляд, вся эта аналитическая деятельность ни в каком ее аспекте не может быть истолкована как *негативное отношение* к морали и, следовательно, как ее «критика» (этот последний термин был бы уместен в данном случае разве только при употреблении его в том смысле, в каком он фигурирует в названиях кантовских «Критик», т.е., по сути, в качестве синонима тщательного теоретического анализа той или иной сферы духа).

Все указанные виды «критики морали» — по отдельности или в сочетании — могут быть обнаружены в «постклас-

сических» философских и социально-политических учениях. Так, у Маркса (а еще раньше у Фурье) мораль, понятая как совокупность общечеловеческих «простых норм нравственности и справедливости», была подвергнута критике за ее практическое «бессилие» в деле прогрессивных общественных преобразований. Другое марксистское истолкование природы морали, а именно понимание ее как особой формы идеологического сознания, поставило под огонь критики доминирующую в классово-антагонистических общественных формациях мораль господствующих эксплуататорских классов — за то, что она служит лицемерным прикрытием их экономических интересов.

В связи с темой настоящей статьи особый интерес представляют философско-этические учения, в которых мораль — вопреки этической традиции — ассоциируется не с «возвышенным» духовным началом, а с «низменными» человеческими интенциями и потому занимает нижние ступени в иерархии ценностей либо даже трактуется как «антиценность». Правда, у Ницше, основателя этого этического направления, непосредственным объектом инвектив является не мораль вообще, как таковая, а «только один вид человеческой морали, до которого и после которого возможны или должны быть возможны многие другие, прежде всего высшие, «морали»»⁸. Следовательно, Ницше, если иметь в виду внешнюю схему его построений, сопоставляет не высшие ценности и мораль, а высшую и низшую «морали» — соответственно мораль господ и мораль рабов, по его терминологии.

Декларированный Ницше «имморализм» в качестве теоретического методологического принципа реализовался в его социально-психологической концепции, предлагающей оригинальную версию происхождения и размежевания двух типов морали. Тот же имморализм, но уже как критериальный *метаценностный* принцип, послужил основой для выстраивания внеморальной или, лучше сказать, «сверхморальной» ценностной иерархии, спроецированной затем на открытые им типы морали с целью определения их места в этой иерархии. К *высшим* ценностям Ницше отнес основные *жизненные* ценности, т.е. выражающие «природную

сущность» человека цели, побуждения, качества: волю к власти, эгоизм, гордость, мужество и пр. А то, что люди обычно *считают* высшими ценностями, на самом деле таковыми не являются. «Животное, целый животный вид, отдельная особь в моих глазах испорчены, если утратили свои инстинкты, если вредное для себя *предпочитают* полезному. История «высших чувств», «идеалов человечества»... вероятно, почти все объяснила бы в том, *почему* человек так испорчен. Утверждаю, что воля к власти отсутствует во всех высших ценностях человечества, — узурпировав самые святые имена, господствуют ценности губительной деградации, ценности *нигилистические*»⁹. И уже с позиции «подлинных» высших ценностей (постулированных с неявной опорой на некоторые действительно имеющие место ценностные представления обыденного сознания) Ницше возвеличивает «мораль господ» и обрушивается на искусственно смонтированную им (также из реально сущих элементов массового сознания) низменную «мораль рабов», в основе которой лежит бессильная злоба, зависть к господам, трусливая подлость и т.п.

Ницшеанские мотивы в интерпретации природы морали и сопоставлении ее с «высшими ценностями» легко заметить в творчестве многих русских философов Серебряного века, особенно Н.А. Бердяева и С.Л. Франка. Правда, эти мотивы не воплотились в каких-то целостных и последовательных концепциях, речь идет скорее об общей тенденции к принижению статуса морали (или некоторых ее «видов») среди других ценностных систем, признаваемых «более высокими» или «высшими», — при достаточно свободном истолковании того, что такое «мораль», «ценность» и каковы критерии «высшего» в ценностном контексте. Сами термины, посредством которых мораль (или ее «вид») обозначается или получает определения, часто несут в себе уничижительный оттенок: «морализм», «плебейская мораль», «мораль закона» и т.п. Впрочем, в некоторых работах русских философов указанного направления мораль как таковая характеризуется хотя и без пиетета, но вполне лояльно, а что касается специально *христианской* морали в ее «подлинности», то содержание ее большей частью трактуется — враз-

рез с позицией Ницше — как выражение высших ценностей (при том, что практическая реализация норм этой морали в человеческом поведении все равно оценивается в основном негативно).

«Сверхчеловеческая ценность, на которой покоится всякая подлинно-аристократическая, благородная мораль, — писал Н.А.Бердяев, — лежит по ту сторону вульгарного противоположения альтруизма и эгоизма. Мораль христианская тоже лежит по ту сторону противоположения альтруизма и эгоизма, ибо даже отношения людей она выводит из отношения человека к Богу: не во имя свое и не во имя другого, а во имя Бога и божественной ценности»¹⁰. «Для христианства важно не «я» и не «ты», не их уравнение, а божественная ценность и божественная правда, превышающая и «меня», и «другого»... Альтруизм весь погружен в человеческое, оторванное от космического, непонятно и чужда ему забота о космической гармонии, а не только об Иване и Петре»¹¹.

Вопрос о том, действительно ли альтруизм можно рассматривать как сущностный принцип морали (пусть даже «низкосортной»), в данном случае не столь важен, ибо в приведенных рассуждениях главным основанием для выпадов против «обычной» морали является не альтруистичность ее сама по себе (о чем можно было бы спорить отдельно), а ее «слишком человеческий» характер. Этой морали («морализму») инкриминируется то, что она регулирует *всего лишь* отношения между Я и Ты, регламентирует своими нормами поток (перетекание от человека к человеку) одних только «земных», «низких» ценностей (прежде всего — материальных благ). «Высшая» же мораль — это служение сверхчеловеческим ценностям (т.е. отношение Я не к другому человеку, а к некоей высшей ценности).

Методологические дефекты философского имморализма

Несмотря на кажущуюся ясность ницшеанской этической концепции, яркую и броскую форму ее изложения, она методологически многослойна и запутанна; Ницше не обременял себя более или менее строгими дефинициями ключевых понятий, эти дефиниции ограничили бы свободный

полет его мысли в мире образов и метафор и заставили обнажить далекую от стройности логическую конструкцию, дефекты которой маскировались эстетизированно-романтической риторикой. Поэтому для выявления действительной позиции Ницше по поводу соотношения высших ценностей и морали необходим контекстуальный анализ споров употребления этих понятий в его трудах.

Самое уязвимое место ницшеанской модели заключается в том, что «моральные» ценности фактически сортируются в ней по неморальным критериям, без какого бы то ни было учета специфики морали относительно иных ценностных феноменов. Несомненно, Ницше, как и любой социализированный индивид, интуитивно понимает, чувствует, улавливает эту специфику, однако его интуиция не отливаается в адекватные словесные формы. Сам термин «мораль» обозначает у Ницше (в отличие от Канта) весь круг норм, оценок, мотивов, детерминирующих человеческое поведение, и поскольку такие нормы явно неодинаковы для всех, то и становится возможным разделять мораль на «виды».

Если интерпретировать ценностную позицию и теоретическую концепцию Ницше, используя термин «мораль» в том узко-специфическом (и едином практически для всех носителей современной европейской культуры) смысле, который, правда, не нашел еще своего адекватного эксплицитного воплощения в общепринятой лапидарной формуле¹², — то эта позиция и концепция предстанут в следующем виде.

То, что Ницше называет «господствующей моралью», «христианской моралью», «моралью рабов», не вполне совпадает с моралью в ее общепризнанной специфичности. И дело не в том, что источники рабской «морали», подведенные Ницше под понятие «рессентимент», — мотивы злобы, зависти и пр., — несовместимы с «моралью» в любом ее истолковании: Ницше вовсе не отождествляет господствующую в обществе мораль непосредственно с рессентиментом, он видит в ней лишь превращенные формы последнего, полагая, что сами адепты этой «морали» не подозревают о ее низменном происхождении. Действительное расхож-

дение ницшеанского *образа* господствующей морали с ее реальным *прототипом* состоит в том, что этот образ содержит, наряду с собственно моральными, также и внеморальные ценностные установки, такие, как смирение, послушание, непротивление злу, альтруизм, любовь и пр., — и не содержит некоторых важных моральных ценностей, таких, как личностное достоинство, честь и др. Соответственно, и так называемая высшая мораль, наряду с некоторыми элементами подлинной, общечеловеческой морали (причем с акцентом как раз на «достоинстве» и т.п.), включает в себя и внеморальные ценностные ориентации — уже упоминавшиеся волю к власти, эгоизм и т.д.

Поэтому Ницшева критика в той ее части, где она, обрушиваясь по видимости на «мораль рабов» в целом, на самом деле избирательно направлена на ее внеморальные составляющие, причем в тех типовых (не универсальных) ситуациях, когда следование этим ценностным установкам действительно ведет к унижению человеческого достоинства, культивированию слабости и т.п., — не может не вызывать созвучия в душе любого, кто разделяет нормы и идеалы общечеловеческой морали. Однако вектор этой критики не закреплен намертво в указанном положении, воинственная риторика Ницше легко перенаправляется (незаметно для него самого и читателя) на другие объекты — на справедливость, гуманность, взаимопомощь и прочие морально одобряемые ценности, выгодные, согласно Ницше, лишь слабым и являющиеся обузой для сильных. При всей неоднозначности ценностного учения Ницше, в нем безоговорочно доминирует критика морали, причем не *низшей* морали со стороны *высшей*, а общечеловеческих моральных ценностей с позиций ценностей внеморальных, произвольно декларированных в качестве высших.

Учение Ницше, по принятой в философии классификации, безусловно, является этическим, — *этическим*, но не *моральным*. Как справедливо отметил А.А.Гусейнов в приведенном выше его высказывании, этика может быть не только *продолжением*, но и *критикой* морали, — оставаясь в том и другом случае *этикой*. Этический дискурс, понятый как *жизнеучение* (предписывающее, советующее, рекомен-

дующее определенный образ жизни, способ поведения), может иметь самую разнообразную ценностную направленность, мораль же (по крайней мере на уровне наиболее общих принципов и идеалов, составляющих ее специфическое содержание) — едина и единственна. Этические учения могут быть как моральными, так и неморальными и даже аморальными, могут также сочетать в себе в разной пропорции эти элементы. Поэтому Ницше, атакуя, например, христианскую *мораль*, в действительности имел в виду христианскую *этику* как систему ценностей, часть которых неморальна по содержанию и способу вменения, — из-за чего, по сути, и стала возможной ее критика с позиций единой, общечеловеческой морали.

Если указанное терминологическое различие применить ретроспективно, можно сказать, что уже в античной этике встречались учения, вовсе (или почти) лишенные морального содержания. Классический образец «этики без морали» — это гедонизм, представляющий собой, несомненно, этическое, но отнюдь не моральное учение, ибо проповедь удовольствия как высшего блага и «технологические» рекомендации относительно наиболее эффективных способов получения удовольствий непосредственно не сопряжены с «моралью» в ее исторически сложившемся более узком, чем прежде, понимании. Правда, философы-гедонисты, интуитивно чувствуя возможность дедуцирования аморальных выводов из своего учения, обычно встраивали в него некоторые элементы действительной морали, — доказывая, например, что путь к наивысшим ступеням удовольствия лежит через построение жизни в духе добродетели (в специфически моральном смысле этого слова). Такова структура большинства нормативно-этических учений, включающих в свой состав некоторую главенствующую, внешне вполне независимую от морали, ценностную идею вместе с основанной на ней жизненной программой, дополненной, однако, более или менее существенными моральными вкраплениями. Эта собственно моральная составляющая этического учения остается обычно нерелефированной, скрытой от взора самого учителя жизни и его последователей, что и приводит их в

ряде случаев к эксплицитному размежеванию с моралью и ее критике.

Сказанное относится не только к Ницше. По существу, все «практические философы», — и те, кто защищал и «оправдывал» мораль как таковую (не деля ее на виды) в пику иным ценностям, и те, кто третировал эту единую мораль от имени «высших» ценностей, и те, кто критиковал «низменную» мораль с позиций «возвышенной» морали, — все они на *непосредственно-интуитивном* уровне (т.е. без специальной «теоретической» рефлексии по поводу того, *что такое мораль*) достаточно ясно различали ценности специфически моральные и неморальные. Однако на эту интуицию накладывались и искажали или подавляли ее теоретические концепции, возводимые на разных мировоззренческих, методологических основаниях и по-разному истолковывающие сущность морали, ее духовные и социальные механизмы, содержание ее норм и пр., что порождало раньше и продолжает продуцировать сейчас путаные *ценностные* споры.

Так, статус безусловной, «органической» моральности (в смысле принадлежности к этой форме сознания) часто присваивался принципам любви, альтруизма, «справедливости», понятой в духе распределительной «уравниловки», коллективизма, индивидуализма и др. В этих случаях ценностная позиция, провозглашаемая *от имени морали*, могла стать и нередко становилась объектом *подлинно моральной* критики, которую, однако, сами критикующие (основываясь на своих, тоже зачастую ошибочных, теоретических толкованиях сути морали) не идентифицировали в этом качестве, полагая, что они выступают от имени ценностных принципов, стоящих «по ту сторону» морали или «над» нею. Вместе с тем эта действительно *моральная* критика *псевдоморальных* элементов той или иной нормативно-ценностной системы (например, христианской или кантовской) смешивалась, переплеталась с *неморальной* критикой *собственно моральных* составляющих этой системы; в итоге, несмотря на практически всеобщее исповедание (на уровне интуиции) одних и тех же по содержанию и духовным механизмам специфически моральных принципов, их ошибочная

теоретическая рефлексия оборачивалась проповедью откровенного аморализма.

Однако мораль (как особый феномен) в ее общепринятом, а не искусственно сконструированном, понимании немислима вне межчеловеческих отношений. Социальная функция морали, действительно, в том и состоит, чтобы обеспечить «справедливый» (по сложившимся в данном конкретном обществе критериям) баланс производимых и распределяемых благ, или ценностей, — разумеется, ценностей человеческих, ибо нечто является ценным только для ценителя, а таковым в рассматриваемой системе отношений является только человек. Именно эта «обычная», а не какая-то другая, придуманная философами, мораль и воспринимается общественным сознанием как «возвышенная»; это качество придает ей моральный мотив, проявляющийся в том, что индивид добровольно — из чувства долга, во имя справедливости — отказывается от своих преимуществ в доступе к тем или иным ценностям (независимо от их состава — будь то хлеб или возможность творческой деятельности) в пользу других, несправедливо обделенных этими ценностями.

Следует также иметь в виду, что далеко не все ценностные позиции, провозглашенные *от имени* морали, обязательно соответствуют ее подлинному духу, а часто и букве. Любые идеологии, защищающие те или иные по существу партикулярные *внеморальные* ценности, мимикрируют под общечеловеческую мораль, ищут в ней обоснование и оправдание своим ценностным идеям, а если не находят, то искусственно подстраивают псевдоморальный фундамент под эти идеи и тем самым завоевывают себе сторонников, уверенных в моральной правоте принятого ими учения. Идеология ассимилирует социально-психологические и логические механизмы морального сознания, формы его духовного бытия (чувство долга, объективность, необходимость, универсальность и пр.), только наполняет эти формы внеморальным содержанием. Факт всеобщей (хотя нередко и ханжеской) апелляции разнородных ценностных учений к одной и той же авторитетной *моральной* инстанции, — факт, легко удостоверяемый даже самым поверхнос-

тным анализом структуры идеологических учений, — подтверждает мысль о том, что моральные ценности действительно занимают высшую ступень в «естественной» (исторически сложившейся в массовом сознании) иерархии ценностей, и в случае возникновения «межценностных» конфликтов именно общечеловеческая мораль дает универсальные критерии их *правильного* разрешения.

Примечания

- ¹ Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 478.
- ² Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 234.
- ³ Там же. С. 237.
- ⁴ Там же. С. 240.
- ⁵ Первая в истории иерархия такого рода построена, по-видимому, Платоном. Самое ценное, по его словам, «это блага, относящиеся прежде всего к душе», на ступеньку ниже стоят «прекрасные качества тела», еще ниже — «блага, относящиеся к имуществу и достатку» (Платон. Законы 697b // Соч. В 4 т. Т. 3. Ч. 2. М.: Мысль, 1972. С. 168–169).
- ⁶ По мнению американского философа Р. Дворкина, теоретическим обоснованием самой возможности объективной истины в морали является платонистская концепция; поэтому, «если платонизм должен быть “разоблачен” как ложная теория, то и мораль должна быть “разоблачена” вместе с ним» (Dworkin R. Objectivity and Truth: You’d Better Believe It // Philosophy & Public Affairs 25. 1996. №. 2. P. 230).
- ⁷ Гусейнов А.А. Антинормативный поворот в этике // История этических учений / Под ред. А.А. Гусейнова. Разд. 7. Гл. I. М., 2003. С. 673.
- ⁸ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла, § 202 // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 321.
- ⁹ Ницше Ф. Антихристианин. Проклятие христианству, § 6 // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. М., 1990. С. 4.
- ¹⁰ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 474.
- ¹¹ Там же. С. 475.
- ¹² Ближе всего, очевидно, подошли к этой формуле кантовский «категорический императив» и утилитаристский принцип «максимизации счастья» (см. об этом: Максимов Л.В. К проблеме определения морали // Этическая мысль. Вып. 3. М.: ИФРАН, 2002).



ДЕБЮТ



ВОССТАНОВИТЕЛЬНОЕ ПРАВОСУДИЕ: КАТЕГОРИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ

А.Ф. ОЛЬХОВСКАЯ-БЛЮХЕР

***СПРАВЕДЛИВОСТЬ** – сложное многозначное понятие, осмысление которого происходило на всех этапах развития человеческой мысли и продолжается по сей день.*

***СПРАВЕДЛИВОСТЬ** может определяться как нравственно приемлемая мера конфликтности человеческих взаимоотношений во всех их общественно значимых разновидностях¹, в том числе и правовых.*

***СПРАВЕДЛИВОСТЬ** в праве является основополагающим понятием, легитимирующим устройство общества и его законы; недаром правосудие символизируется Фемидой с мечом, весами и повязкой на глазах. Этот образ – неслучаен.*

В современных правовых теориях фигурирует понятие социальной справедливости², которое изначально разрабатывалось с целью создать концепцию общественного устройства, обеспечивающего наиболее справедливое распределение социальных и материальных благ в условиях неравного положения людей в обществе.

В области права проявлением социальной справедливости считаются равные правовые возможности, а также отсутствие ограничений прав и свобод по признаку происхождения, социального и имущественного положения, расовой и национальной принадлежности, отношения к религии, рода и характера занятий и других обстоятельств. В то же время концепция социальной справедливости предполагает, что при формальном равенстве правового регулирования в обязательном порядке должны быть учтены изначальные социальные различия и интересы особо уязвимых слоев населения. Цель, которая должна быть при этом достигнута, может быть описана словами отечественного правоведа П.И. Новгородцева: это «признание права на достойное человеческое существование»³, причем право на достойное человеческое существование для каждого члена сообщества. И если Новгородцев говорит в основном о материальных благах, необходимых для достойного существования, то на сегодняшний день его слова приобретают дополнительный смысл. Наиболее актуальными становятся отнюдь не социальные проблемы распределения обществом ограниченного количества благ между отдельными индивидами,

но проблемы признания достоинства и самого права на существование групп, в том числе и маргинальных. Речь идет об их равных возможностях с другими членами общества и о решении моральных вопросов, возникающих в процессе этого признания.

А значит, особенно востребованными в правовой области станут концепции, учитывающие указанные тенденции. Одной из наиболее разрабатываемых и перспективных из них является **концепция восстановительного правосудия**.

Восстановительное правосудие, по определению одного из ведущих отечественных специалистов в этой области, Рустема Максудова, – это новый взгляд на то, как обществу необходимо отвечать на преступление, и построенная в соответствии с этим взглядом практик⁴. Оно развивалось как попытка решить возникающие при обосновании необходимости уголовного наказания проблемы и предложить альтернативные методы борьбы с преступностью. Каким образом это возможно?

Один из теоретиков восстановительного правосудия, Нильс Кристи, считает, что для разработки альтернативных мер в первую очередь следует переосмыслить суть любого уголовного наказания. Наказание есть не что иное, как причинение боли, страдания (ограничений, лишений). Осознание этой неотъемлемой характеристики позволяет ставить и решать вопрос о пределах причинения этой боли, о границах, последствиях и целях наказания. Н. Кристи считает, что судебная власть слишком сильно отдалена от общества и неуязвима. «Раздачей боли» занимаются люди, не имеющие никакого личного отношения ни к преступнику, ни к жертве, занимающие априори непогрешимые позиции судей. С высоты своего положения им легко наказывать: «намеренное причинение боли тем легче, чем дальше получающий от дающего»⁵. По убеждению Кристи, в данном случае объективность суда перерастает в безразличие.

Основная проблема современной системы уголовных наказаний в развитых странах – это обезличенность пенитенциарной системы как таковой в двух основных плоскостях.

Во-первых, это безответственное и безразличное отношение к жертве преступления. Казалось бы, система уголовного права и правоохранительных органов направлена на защиту интересов пострадавшего. На самом деле получается, что пострадавший устраняется из процесса правосудия на начальном этапе, его участие минимально, а главное, не делается почти ничего для того, чтобы возместить жертве моральный ущерб, нанесенный ей в результате преступления.

Во-вторых, это безразличное отношение к индивидуальности преступника в принципе и к трансформации личности преступника после наказания. Преступник воспринимается не как индивид с прошлым и будущим, а в первую очередь как элемент, уг-

рожающий целостности общества. Считается, что, совершив преступление, он сам исключает себя из общества. Даже если подсудимый не приговаривается к лишению свободы, вся процедура суда, дознания и следствия строится на клеймении и отвержении.

Кристи уверен, что основная задача и цель восстановительного правосудия — это уменьшение боли. «Одно из правил, которому нужно было бы следовать, таково: если есть сомнения, то нельзя причинять боль. Другое правило должно состоять в том, чтобы причинять как можно меньше боли»⁶.

Карательная справедливость, как правило, сводится к возмездию за некий поступок, ограничиваясь отношениями личности потерпевшего и личности преступника, рассматриваемыми только в связи с данным поступком. Но такой подход слишком упрощен.

Кристи отмечает, что справедливость является продуктом социальных отношений. В системе, признающей правомерность мести, жертва должна иметь право на возмездие. В системе, где прощение и милосердие не противоречит понятиям справедливости, потерпевший может простить преступника. Но преступник и жертва не являются единственными действующими лицами, которых, так или иначе, затрагивает преступление. Это всегда также их родные, близкие, другие члены сообщества. Для восторжествования справедливости необходимо, чтобы все, кого так или иначе задело преступление, приняли участие в диалоге. Только так возможно принятие решения, которое все будут считать справедливым.

В каком типе общества подобный диалог возможен? В основе разработок сторонников восстановительного правосудия лежит апелляция к тому этапу развития человечества, когда суд над преступником происходил в рамках общины и именно община, включая родственников преступника, родственников потерпевшего и самого потерпевшего назначали наказание, пользуясь своими представлениями о справедливости. По мнению этих авторов, сама вероятность осуществления в таких обществах меньше, поскольку мысль о необходимости смотреть в глаза жертве, особенности воспитания и особенности порицания оказывают больше влияния на человека, чем современное правосудие, которое может восприниматься только лишь как преодолимое препятствие при достижении определенных благ.

Ховард Зер, еще один исследователь, работающий в рамках теории восстановительного правосудия, отмечает, что современное понимание справедливости характеризуется раздвоенностью. По отношению к социальной сфере мы употребляем понятие распределительная справедливость, по отношению к сфере уголовного правосудия — воздающая справедливость.

Самая древняя и ранняя концепция воздающей справедливости — равное возмездие, ее сущность выражалась в законе талиона:

душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб. Мы можем найти эту формулу в Библии. Однако Х. Зер оспаривает это распространенное мнение. Он находит множество примеров, на которых доказывает, что основной целью библейской справедливости являлось не отмщение, а возмещение ущерба. «Наиболее частым результатом разбирательства были возмещение ущерба и компенсация»⁷, — пишет исследователь, основываясь на книгах Левита.

В качестве идеала правовой справедливости исследователем рассматривается библейский шалом. «Библейская справедливость, — пишет Х. Зер в книге «Восстановительное правосудие: новый взгляд на преступление и наказание», —...интегрирует обе сферы, воспринимая их как части единого целого. Любое проявление несправедливости, в какой бы то ни было области, рассматривается как противоречащее идее шалом»⁸. Библейское правосудие — это в первую очередь возможность загладить вред.

В соответствие с данным пониманием справедливости рассматривается и вопрос ответственности. «Поскольку поведение преступника часто есть результат его безответственности, то просто сообщить ему о назначении наказания — значит позволить уйти от ответственности, поощряя дальнейшую безответственность»⁹, — пишет Зер. Ответственность за свои действия, это в первую очередь, понимание и признание нанесенного вреда, во-вторых, действия по возмещению этого вреда. Таким образом, возмещая причиненный вред, преступник сам восстанавливает справедливость.

Американский исследователь Кэй Пранис в статье «Восстановительное правосудие, социальная справедливость и возвращение полномочий маргинальным группам населения» рассматривает практики восстановительного правосудия как метод, с помощью которого можно преодолеть ряд проблемных пунктов, с которыми сталкивается общество, следующее идеалу социальной справедливости¹⁰.

С самого начала он подчеркивает схожесть принципов социальной справедливости и основополагающих утверждений доктрины восстановительного правосудия. Как и социальная справедливость, восстановительное правосудие подчеркивает ценность каждого человека. Ни при каких обстоятельствах этой ценностью нельзя поступаться.

Для восстановительного правосудия, отмечает ученый, особенно важна ответственность сообщества за благополучие всех его членов. Как человек несет ответственность за свои действия, так и социум несет ответственность за те обстоятельства, которые привели к преступлению. Вместе с тем ответственность в восстановительном правосудии неразрывно связана с заботой. Забота вырастает

из сопереживания, понимания чужих проблем (устранение вреда, о котором говорилось в концепции Х. Зера – тоже проявление такой заботы). Каким образом может возникнуть сопереживание такого рода? Для этого необходимо, чтобы в принятии решения о дальнейших действиях принимали участие все, на чью жизнь это решение повлияет, т.е. и пострадавшие, и правонарушитель и местное сообщество. Причем их вовлечение в процесс принятия решения должно быть как можно более полным. Преступление, в данном случае, не только некое нарушение прав и свобод, это еще и повод для коммуникации с целью улучшить жизнь членов сообщества, понять их нужды и, таким образом, укрепить сообщество.

Современная демократия основана на принципе подчинения меньшинства большинству. Это означает, что когда речь идет о благе большинства, благо меньшинства вообще может не приниматься во внимание. Кэй Пранис так описывает суть подобного общественного устройства: «Власть становится игрой в количество. Если ты хочешь, чтобы твои интересы удовлетворялись, ты должен привлечь к процессу принятия решения больше людей. Если твою позицию поддерживают больше людей, нет необходимости искать взаимопонимание или способы удовлетворить интересы всех»¹¹. В результате интересы довольно-таки большого числа людей остаются неучтенными. Иную перспективу задает ориентация на консенсус. Она ищет решения, которые могут получить поддержку всех сторон. Кроме того, сам смысл консенсуса состоит в том, что те, кто принимает участие в обсуждении изначально равны в праве выразить свое мнение, каждый голос одинаково важен. Но, кроме того, все несут равную ответственность за принятое решение.

Достижению консенсуса способствует практика восстановительного правосудия. Пранис упоминает разные ее формы: семейные конференции, общественные советы, миротворческие круги. Общими для всех вышеназванных практик являются несколько важных свойств:

– в восстановительном правосудии акцент делается на ценность, а не на техническую сторону,

– решение выносят не профессионалы, а те, кто имеет непосредственное отношение к происходящему, и кто будет жить с этим решением,

– признается не только индивидуальная, но и коллективная ответственность,

– признаются все виды виктимизации,

– предоставляется время на размышление и определение взаимосвязи между частными проблемами людей и проблемами всего общества в целом,

– основной источник информации – истории, которые рассказывают участники¹²,

– решения также принимаются в процессе личной встречи.

В результате такой процедуры происходит разрешение конфликта ненасильственными методами, предполагающее исправление и гармоничное включение правонарушителя в нормальную общественную жизнь. Но, кроме этого, подобные практики позволяют создать взаимопонимание между людьми, осознать нужды и проблемы разных слоев населения, а это необходимое условие для реализации социальной справедливости.

К. Пранис, Н. Кристи, Х. Зер и другие теоретики восстановительного правосудия выявляют разрыв между смыслом концепции социальной справедливости и ее воплощением на практике в западноевропейских государствах.

Эта разница наиболее заметна на примере пенитенциарной практики.

В частности, она выражается в том, что представителю социально уязвимой прослойки общества гораздо проще попасть в тюрьму, чем представителю более обеспеченных классов. Это связано и со средой, и с уровнем, и способами заработка, и, самое главное, с изначально предвзятым отношением властей. Совокупность всех этих факторов создает «нечто вроде селекции, которая приводит к тому, что наши тюрьмы наполнены бедняками...»¹³.

Социальная справедливость, таким образом, теряет свою реальную ценность, превращаясь в абстрактное понятие. В этом случае даже борьба за права, основная стратегия восстановления социальной справедливости, может превратиться в формальность, так как полученные права не всегда влекут за собой благополучие на индивидуальном уровне. Законодательное подтверждение права знаменует окончание борьбы, но на практике положение индивида может остаться по-прежнему тяжелым. Таким образом, стратегия замещает цель.

По мнению теоретиков восстановительного правосудия, подобная ситуация сложилась во многом из-за того, что социальная справедливость очень часто рассматривается исключительно как часть политических программ, проводимых государством. В этом случае, как и с правосудием, возникает эффект отстраненности и оторванности от реальной ситуации. Поэтому, в данном случае, хорошей социальной политики недостаточно. Практическое воплощение социальной справедливости возможно тогда, когда учитывается не только мнение большинства. Для этого ее необходимо устанавливать снизу, сначала в рамках небольших сообществ. А именно так и происходит в процессе реализации программ восстановительного правосудия, которые ведут к диалогу, к осознанию взаимозависимости всех членов общества друг от друга.

Осознание взаимозависимости приводит не только к заботе о социальной справедливости как таковой. К. Пранис отмечает, что

«наша выживаемость зависит от способности стать более любящими, понимающими и ответственными друг за друга»¹⁴. То есть социальная справедливость наполняется дополнительным моральным смыслом. Упор делается на личную ответственность не только преступника, но и всего сообщества, на понимание и на стремление загладить вред.

Можно возразить, что эти задачи выходят за рамки права.

Но нельзя забывать, права обеспечивают минимум приемлемого поведения, а подходы, базирующиеся на морали, могут обеспечить максимум. Именно на этот путь развития ориентируется восстановительное правосудие, основываясь на убеждении, что нравственный потенциал общества можно в значительно большей степени использоваться для решения конкретных правовых конфликтов.

Примечания

¹ Гусейнов А.А. Справедливость //Этика. Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001.

² Статья 43 УК РФ гласит, что государство наказывает в целях восстановления социальной справедливости, а также в целях исправления осужденного и предупреждения совершения новых преступлений. Комментарий к Уголовному Кодексу РФ. 4-е изд., комментарии «Нормы». М., 2005.

³ Новгородцев П.И. Соч. М.: Раритет. 1995. С. 323.

⁴ Организация и проведение программ восстановительного правосудия. Метод. пособие / Под ред. Л.М. Карнозовой и Р.Р. Максудова. М.: Судебно-правовая реформа, 2006. С. 15.

⁵ Кристи Н. Пределы наказания. М.: Прогресс, 1984. www.a-z.ru

⁶ Там же.

⁷ Зер Х. Восстановительное правосудие: новый взгляд на преступление и наказание. М: Судебно-правовая реформа, 2002. С. 165.

⁸ Там же. С. 161.

⁹ Там же. С. 235.

¹⁰ Пранис К. Восстановительное правосудие, социальная справедливость и возвращение полномочий маргинальным группам населения // Вестник восстановительной юстиции. Вып. 5. М., 2003.

¹¹ Там же. С. 80.

¹² «Личные истории это действенное средство сокращения социальной дистанции, в этих историях «они» превращается в «мы» и таким образом судьбы сплетаются», – пишет Пранис (Пранис К. Цит. соч. С. 85).

¹³ Кристи Н. Цит. соч.

¹⁴ Там же. С. 90.

ВПЕРЕД, К ВЫСОКОМУ СРЕДНЕВЕКОВЬЮ!

В.Е. КОВРЕВСКАЯ

Высокое Средневековье, пытавшееся осуществить некий синтез рационального и религиозного видения мира, может предложить нам в определенном смысле продуктивную модель взаимоотношений между верой и разумом.

Научный разум – не панацея

К началу XXI века, после всех трагедий, пережитых человечеством за последнее столетие, стало очевидно, что наука, одно из главных завоеваний современной цивилизации, не может быть панацеей от всех катастроф, а научный разум не в состоянии решить все проблемы, встающие перед нами на пороге нового тысячелетия.

Сегодня практически ясно, что возможности человеческого разума ограничены. Многие вещи приходят к разуму, прямо скажем, «сверхразумным» образом, путем интуиции, озарения, инсайта. Кроме того, следует признать, что в некоторых сферах жизни разум мало эффективен.

Мы не должны забывать, что современная наука со всеми ее сложными инструментами познания дает нам образ той Вселенной, который способно нарисовать наше нынешнее воображение. Наука объясняет только то, что человек в состоянии осознать сейчас, т.е. только доступное его пониманию на данный момент. Мы не знаем того, что существует выше и ниже уровня нашего восприятия, поэтому мы никогда не обладаем полнотой информации.

Эйнштейн в своих статьях часто говорит о «космическом религиозном чувстве» как условии научного творчества: «...космическое религиозное чувство является сильнейшим и благороднейшим из пружин научного исследования»¹. И далее еще более выразительно: «Самое прекрасное и глубокое переживание, выпадающее на долю человека, – это ощущение мистического. Оно лежит в основе религии и всех наиболее глубоких тенденций в искусстве и науке. Тот, кто не испытал этого ощущения, кажется мне если не мертвецом, то во всяком случае слепым»².

Это «ощущение мистического», вера в существование вещей, превышающих человеческий разум (не противоречащих разуму, а именно превышающих разум)³, никак не препятствует желанию исследовать этот мир и понять в нем все то, что на данный момент можно понять. Более того, как раз это ощущение часто вдохновляет человека на пути к истине.

История знает много примеров, когда христианская вера ничуть не мешала ученому в его научном поиске. И Кеплер, и Гали-

лей, и Ньютон были верующими людьми, несмотря на все их подчас весьма сложные отношения с христианской церковью. По мнению Эйнштейна, «люди такого склада черпают силу в космическом религиозном чувстве»⁴.

Однако опыт последних столетий свидетельствует о непрекращающемся конфликте научного познания и религиозного постижения. Мыслители Нового и Новейшего времени все более осознают принципиальную трагическую несовместимость этих двух экзистенциальных сфер.

Проблема соотношения веры и разума, науки и религии остается и сегодня одной из самых актуальных и острых. Без преувеличения можно сказать, что это одна из самых обсуждаемых проблем не только в философской, но и шире – во всей научной мировой общественности, о чем свидетельствуют постоянно появляющиеся многочисленные публикации по данной теме, а также современные общественные дискуссии.

Можем ли мы найти в истории мысли пример более или менее оптимального взаимоотношения между верой и разумом, наукой и религией?

Античность, превозносившая разум в качестве одной из (если не самой) высших ценностей, не знала этой глобальной антитезы. Проблема взаимоотношения веры и разума (теологии и философии – соответственно) возникает только в начале Средневековья в связи с той исключительной ролью, которую начинает играть в общественной жизни христианская религия.

В острых богословских спорах и изощренных философских диспутах того времени впервые решался вопрос о статусе рационального познания в обществе, основной идеологической установкой которого был принцип теоцентризма. И ответ, который дала высокая схоластика, отличает на редкость оптимистический взгляд на возможность гармоничного сочетания разума и веры.

Не противоразумна, а сверхразумна

Истины веры и разума не могут противоречить друг другу – таков один из главных постулатов схоластической философии. Вера не противоречит разуму, а превышает его. Откровение сообщает человеку то, что человеческому разуму еще (или никогда) не доступно. «Уверуй и думай что хочешь!», – мог бы сказать Фома Аквинский, перефразируя старое изречение Августина.

Самая большая заслуга в достижении согласия веры и разума принадлежит, без сомнения, Альберту Великому, Фоме Аквинскому и их последователям. Однако к такому решению средневековая схоластика пришла далеко не сразу. Потребовался долгий путь и много усилий мыслителей разных направлений и школ, чтобы достичь этого наиболее сбалансированного решения. «Начиная

с истоков патристики и до конца XIV столетия, — пишет Э. Жильсон, — история христианской мысли — это история непрерывных усилий показать согласие естественного разума и веры там, где оно существует, и добиться его там, где оно отсутствует»⁵.

Пожалуй, самой влиятельной в средневековой схоластике позицией до Фомы Аквинского была тенденция, идущая от Августина, существенно сближавшая веру и разум, но отдающая безусловный приоритет вере. Вера и разум взаимодополняемы. Вера направляет разум, а разум укрепляет веру путем максимального прояснения. Как сформулировал позже эту позицию Ансельм Кентерберийский, «*fides quaerens intellectum*» и «*credo ut intelligam*» — «вера, ищущая понимания» и «верую, чтобы понимать».

Такое решение проблемы взаимоотношения веры и разума, естественно, было весьма далеко от крайней иррационалистической позиции, выраженной в формуле: «*credo quia absurdum*» — «верую, ибо нелепо» (ошибочно приписываемой Тертуллиану, но вполне соответствующей духу некоторых его высказываний). Последняя вела к полному разрыву между богословием и философией и, по вполне понятным причинам, была неприемлема для церкви. Поэтому ортодоксальная теология обычно исходила из позиции Августина.

В XII — XIII вв. в западноевропейской схоластике наряду с августинианской традицией все более набирает силу противоположная тенденция — к разграничению философии и теологии и к чрезмерной рационализации теологии. Это направление было также неприемлемо для церкви, поскольку фактически ставило теологию в зависимость от философии.

Еще в предшествующем столетии Абельяр пытался обосновать догматы веры, переводя их на язык философских рассуждений и нередко рационалистически переосмысляя их (формула Абельяра — «*intelligo ut credam*» — «понимаю, чтобы верить»). Более последовательный вариант рационалистического решения проблемы был представлен в трудах Аверроэса, считавшего теологию псевдознанием. Философская истина, выражаемая в категориях и понятиях, по мнению Аверроэса, стоит выше религиозной истины, отрывающейся в образах и метафорах.

В условиях нарастающего влияния аристотелизма наиболее влиятельными среди христианских теологов XIII в. становились различные разновидности так называемой теории «двух истин», или «двойственной истины» (*duplex veritas*)⁶. К одной разновидности этого направления можно отнести философов Шартской школы (в особенности Жильбера Порретанского), к другой — Сигера Брабантского, Боэция Дакийского (за приверженность аверроистским взглядам прозванных «латинскими аверроистами») и др. Общей для них тенденцией было утверждение различия предметов и методов науки и философии, с одной стороны,

религии и теологии, с другой. Но если философы Шартской школы считали, что между философией и теологией не может быть противоречия именно в силу их различия, то «латинские авверонисты» допускали возможность такого противоречия.

Уже Альберт Великий, учитель Фомы Аквинского, проводил четкое разделение областей теологии и философии, не смешивая и не противопоставляя их, но признавая самодостаточность каждой из них в своей сфере. Фома завершает начатую Альбертом Великим работу, направленную на то, чтобы ввести аристотелизм в русло христианской догматики и таким образом примирить разум с христианством, а христианскую теологию — с философией. Вслед за учителем, Аквинат разграничивает области философии и теологии: предметом первой являются «истины разума» (*veritas rationis*), предметом второй — «истины веры» (*veritas fidei*). Наука и философия выводят свои истины, опираясь на опыт и разум, в то время как теология черпает их в Откровении, т.е. философия и теология радикально отличаются по своим методам.

Однако это не означает полного различия предметов философии и теологии, на котором настаивали представители концепции «двух истин». Фома полагает, что такое различие является лишь частичным. Поскольку и философия, и теология пытаются постичь Бога, который есть источник всякой истины, то не может быть принципиального противоречия между Откровением и правильно действующим разумом: «В самом деле, известно, — читаем у Фомы, — что врожденное разуму от природы, в высшей степени истинно — настолько, что даже помыслить это ложным невозможно. С другой стороны, нельзя счесть ложными и истины веры, столь очевидно подтвержденные свыше. А поскольку истине противоречит лишь ложь... постольку невозможно, чтобы вышеупомянутая истина веры противоречила тем принципам, которые разум познает естественным образом»⁷.

Вера, основанная на Откровении, не противоречит естественному познанию. Вера может быть рационально обоснована, иначе она не была бы истинной. Разум, правильно используемый и направляемый, следует рассматривать как средство постижения божественной истины. Очень высоко оценивая человеческий разум, Фома тем самым допускает различные способы познания мира и обосновывает право на существование и естественных наук⁸.

Устарел ли средневековый спор?

Позиция, сформулированная Фомой Аквинским, звучит на редкость актуально и сегодня. Нынешняя ситуация в чем-то напоминает средневековую. Давний спор не утратил своей остроты. И именно Средневековье может предложить нам в определенном смысле продуктивную модель взаимоотношений между верой и разумом.

Сегодня существуют разные решения проблемы соотношения разума и веры, науки и религии. Различные точки зрения условно можно разделить на два направления: примирение разума и веры (позиция Фомы) и полное их разделение (позиция «двойственной истины»). К первому направлению принадлежит, естественно, большинство религиозных мыслителей и многие ученые, ко второму – в основном представители естественных наук. Приведем несколько мнений.

В неотолизме, в особенности со второй половины XX в., происходит переориентация с сугубо теоцентрической точки зрения в решении всех проблем на более взвешенную, конформистскую позицию. Широко признается необходимость «модернизировать» классическое наследие. Новый, более гибкий подход к решению проблемы соотношения разума и веры был сформулирован в принятом II Ватиканским собором (1962 – 1965) документе (конституции) «церковь в современном мире», а также в последующих работах католических мыслителей.

Классический представитель неотолизма Ж. Маритен считает, что собственная проблема нашего времени состоит в «примирении знания и мудрости, в гармонии жизни и духа»⁹. Доказывая необходимость гармонии разума и веры, Маритен считает плодотворным главенство теологии и связанной с ней метафизики как «наивысших форм знания» над конкретными теоретическими науками.

Доктор богословия Йозеф Ратцингер (нынешний папа Бенедикт XVI) в своих работах подчеркивает потребность богословия в философии как побуждающей к поиску истины. «Вера желает и может удостоверить себя. Она хочет объяснить себя другим. Она претендует на то, чтобы быть логосом... Миссионерской она может быть лишь в том случае, если действительно превосходит все традиции и взывает к разуму, стремится к самой истине»¹⁰. С другой стороны, и философия нуждается в богословии, ведь философия сама по себе не может ответить на некоторые важнейшие вопросы: о Боге, о конце и цели человеческого существования и т.п. «По-настоящему основательный философ никогда не сможет обойтись без вопроса о Боге, основании и цели бытия вообще»¹¹.

Среди нерелигиозных подходов к проблеме следует отметить попытки полного противопоставления этих двух сфер общественного сознания – религии и философии. Например, В.С. Библер подчеркивает их глубинную противоположность и взаимоисключающий характер: «В контексте культуры религиозная вера и философское мышление находятся в одном меловом кругу предельных вопросов бытия, но они осуществляются (отвечают на эти вопросы) в противоположении друг к другу, во взаимоисключении»¹². Философский разум отрицает саму идею веры, причем по отношению как раз к тем всеобщим началам бытия, для которых вера только и имеет смысл¹³.

Автор концептуального введения и научный редактор сборника «Философско-религиозные истоки науки»¹⁴ П.П. Гайденко полагает, что, прежде всего, нужно освободиться от одного из устойчивых предрассудков — от противопоставления религии и науки как иррационального подхода рациональному. «Без всяких оговорок относить религию вообще к сфере иррационального, противопоставляя ее науке как носительнице рациональности и интеллектуализма, было бы слишком большим упрощением»¹⁵. П.П. Гайденко указывает на глубокую взаимозависимость религии, философии и научного познания, на общность подхода к миру философии и религии. «Религиозная этика побуждает к установлению смысловых связей между явлениями, и это в известной мере сближает ее и с философией, и с наукой»¹⁶.

Проблема взаимоотношения веры и знания, науки и религии — одна из самых обсуждаемых тем в отечественных философских (и не только философских) изданиях. В своей статье «Вера и знание в современной культуре» В.А. Лекторский утверждает, что сегодня понимание взаимоотношения веры и знания существенно изменилось. Наука принципиально не может обойтись без веры, отношения между верой и знанием — это не отношения взаимного исключения. Они предполагают друг друга и переплетаются друг с другом¹⁷. Автор обращает внимание на то, что вера играет важную роль в процессе познания: вера, как фундаментальная установка доверия, делает возможным сам научный процесс. «Создание условий для гармонического сочетания веры и рационального знания — одна из насущных проблем современной культуры», — заключает В.А. Лекторский¹⁸. Фома Аквинский был первым, кто сформулировал эту позицию еще в XIII веке.

Таким образом, только после долгого и трудного исторического пути, после многовековых попыток доказать приоритет либо веры над разумом, либо разума над верой — мы начинаем понимать, что не абсолютная вера во всемогущую науку, а трезвая оценка возможностей разума и более гибкий подход, признающий важность иррационального, мистического, «сверхразумного» компонента в человеческой жизни и в процессе познания, способны продвинуть нас на пути к истине. И тут великие богословы Средних веков, пытающиеся осуществить некий синтез рационального и религиозного видения мира, могут нас кое-чему научить¹⁹.

Примечания

¹ Эйнштейн А. Без формул. М., 2003. С.171.

² Там же. С.181.

³ Лейбниц, обсуждая ту же проблему в XVIII в., объяснял различие между противоразумным и сверхразумным следующим образом: «Признают превышающим разум то, чего нельзя понять и в пользу чего нельзя представить априорных оснований. Но, наоборот, положение будет

противоречащим разуму, если оно опровергается неопровержимыми доводами или противоположное ему может быть доказано точным и серьезным образом» (*Лейбниц Г.В.* Соч. в 4-х тт. Т.4. М., 1989. С. 111).

⁴ *Эйнштейн А.* Цит. соч. С.171.

⁵ *Жильсон Э.* Философия в Средние века. М., 2004. С. 571.

⁶ Термин, принадлежащий «первому цензору» в истории культуры – Парижскому епископу Этьену Тампье, с именем которого связаны известные осуждения 1270 и 1277 гг. В 1277 г. Тампье осудил список из 219 тезисов, извлеченных из сочинений схоластов, последователей Аристотеля, и содержащих недопустимые с точки зрения религиозной доктрины положения.

⁷ S.C.G., I, 7. – «Summa contra gentiles» (Аквинский Фома. Сумма против язычников. Кн. 1 / пер. Т.Ю. Бородай. М.: Институт Св. Фомы. 2000. С. 55).

⁸ «Различие в способах, с помощью которых может быть познан предмет, создает многообразие наук. Одно и то же заключение, как то, что земля кругла, может быть сделано и астрологом, и физиком, но астролог придет к нему через посредство математического умозрения, отвлекаясь от материи, физик же через посредство рассуждений, имеющих в виду материю» [S. Th., I, Ia, 1, q.ad 2 – «Summa theologiae» (цит. по: *Боргаш Ю.* Фома Аквинский / пер. С.С. Аверинцева. М., 1975. С. 144)].

⁹ *Маритен Ж.* Знание и мудрость. М., 1999. С. 28.

¹⁰ *Ратцингер Й.* Сущность и задачи богословия. М., 2007. С. 37.

¹¹ Там же. С. 32.

¹² *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М., 1991. С. 318.

¹³ Там же.

¹⁴ Философско-религиозные истоки науки. М., 1997.

¹⁵ Там же. С. 7.

П.П. Гайденок показывает связь науки Нового времени и всего европейского естествознания не только с христианством, но и с возрожденческим неоплатонизмом и эзотерически-окультистскими учениями: герметизмом и каббалой (см.: *Гайденок П.П.* Христианство и наука: противостояние или союз? // Наука – философия – религия: в поисках общего знаменателя. М., 2003. С.14).

¹⁶ Философско-религиозные истоки науки. С. 8.

¹⁷ См.: *Лекторский В.А.* Вера и знание в современной культуре // Вопросы философии. 2007. № 2. С. 15.

¹⁸ Там же. С. 19.

¹⁹ Как тут не вспомнить замечание А.Эйнштейна о том, что «в наш материалистический век серьезными учеными могут быть только глубоко религиозные люди» (*Эйнштейн А.* Без формул. М., 2003. С. 171).

ПРОВИДЕНЦИАЛЬНЫЕ МОТИВЫ ФИЛОСОФСКО-ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЧЕСТВА Н.В. ГОГОЛЯ

Е.В. ЛЕВЧЕНКО

Художники-мыслители, чьим творчеством национальный Логос возвещает свое слово Миру, выступают в ипостаси Провидцев, Русская идея и ее метаморфозы, историософское осмысление революций, концепции евразийства, софиологические и эсхатологические идеи, теории Мессиянства – все это можно обнаружить в творчестве больших русских писателей.

Художник-философ пытается постичь извечную загадку природы русской культуры. По словам Ф. Степуна, «русский ландшафт – это в бесконечность излучающаяся бесформенность. С помощью этого тезиса мы глубоко проникаем в проблематику русской души и русской культуры». Красота русской природы – «красота без надежды, даль без перспективы, – более мелодия, чем картина»¹, созвучие мыслям Ф. Тютчева об утомительном однообразии наших просторов – пространстве, томящем душу². Страшные чары классического русского пейзажа, олицетворяющего русскую стихийность, выражены в удивительной блоковской метафоре безудержной, дикой пляски Руси, подобной пьяной бабе: «...пляска праздной тысячеокой России, которой уже нечего терять; всю плоть свою она подарила миру и вот, свободно бросив руки на ветер, пустилась в пляс по всему своему *бесцельному, непридуманному раздолью* (курс. мой. – Е.Л.). Открытая даль. Пляшет Россия под звуки длинной и унылой песни о безбытности, о протекающих мигах, о пробегающих полосатых верстах. Где-то вдали заливается голос или колокольчик, и еще дальше как рукавом машут рябины... *Нет ни времен, ни пространств на этом просторе*. Однообразны канавы, заборы, избы, казенные винные лавки, не знающий, как быть со своим *просторным весельем*, народ, будто удалой запевало, выводящий из хоровода девушку в красном сарафане. Лицо девушки вместе смеется и плачет. И рябина машет рукавом. И странные люди приплясывают по щебню вдоль торговых сел. *Времени больше нет*.

Вот русская действительность – всюду, куда ни оглянешься, – даль, синева и щемящая тоска неисполнимых желаний. Когда же наступит вечер и туманы, оденут окрестность, – даль станет еще прекраснее и еще недостижимее. *Думается, все, чему в этой дали суждено было сбыться, – уже сбылось. Не к чему стремиться, потому что все уже достигнуто; на всем лежит печать свершений. Крест поставлен и на душе, которая, вечно стремясь, каждый миг знает пределы свои*³.

Отсутствие формы, боязнь оформленности, границ, какой бы то ни было регламентации, являются, на наш взгляд, эмпирическим выражением особого состояния, которое Чаадаев назвал принадлежностью России, а в метафизическом плане, самой Россией. Стихийность, нечто невыразимое и невыраженное – в природе русского художника, в котором живет, как и в каждом русском человеке, страсть к самоистреблению, самосожиганию, духовному и душевному самозабвению, только в еще более коварных, утонченно-эстетизированных проявлениях. Отсюда – некая деструктивность художественного сознания, нервическая судорожность творчества, проистекающая из антиномичности мира души; патологический страх пред разверзающимися безднами небытия – «душевная некрофилия» (В. Розанов), объясняющая inferнальные мотивы, эсхатологические сюжеты произведений. И все это – магический хаос творчества русского Художника, творчества, таящего в себе «что-то страшное, то приближающееся, то опять отходящее и, наконец, раздражающееся смерчем... из души писателя, которая блуждает около тайны преобразования»⁴.

А. Блок называл русских писателей «леплыми и могучими демонами», бессознательно и невоплощенно касающихся крылами к вечной гармонии»; «пребывающими под страхом вечной пытки», из-за тщетного желания «преобразить несбыточное, превратить его в бытие» («они свершают над несбыточным обряд легких прикосновений: коснутся крылами – и опять летят в туман»). Однако «они знают веянье тишины» «о тайнах красоты невоплощенной», и в их блаженном колдовстве – мудрость глубокая и пророчества, поэтому кажется, что странникам, «шествующим над миром так легко вступить в мир и творить в нем легкие чудеса». *«В их шествии есть глубина знания о бесконечной свободе и... вольная нищета... Неизвестно откуда приходят они и куда уходят, то изнемогая от своей бесцельной свободы, то побеждая одним мановением мир, плещущийся вокруг них усталой и нежной волной»* (курс. мой. – Е.Л.)⁵. Сколь ни противоречиво это звучит, но именно образно-символические суждения А. Блока являют точное, на наш взгляд, подтверждение культурфилософской концепции Ф. Степуна об обусловленности существования художника ландшафтом.

Мы обращаемся к художественно-философскому творчеству Н.В. Гоголя. Гоголь являл собой тип истинного художника, обладающего «двойным зрением» (способность видеть во внешних фактах и событиях их сокровенный смысл), провидящего «другие берега» (напомним о единственно существующей в душе писателя «пристани и берега» – Бога, средоточия его внутренней духовной жизни, предтечи творчества). Провиденциальные мотивы творчества Н.В. Гоголя развиваются в двух тематических направлениях: образные и символические картины будущего Рос-

сии и художественное предвосхищение эволюции антропологического типа. Их смысловая двуплановость (абстрактно-философское и бытовое значения) обусловлена спецификой художественного метода писателя, поборника реалистического письма и «натуральной школы», с одной стороны, и немецкой разновидности экспрессивного романтизма, с другой.

Предвестие судеб России — выражение не только одной из общих, родовых тем русской литературы, русской философии, но и явление того «нечто», что подвластно пронизательному художническому взору. Слова Гоголя исключают традиционное восприятие России «державной», «богоносицы», а обращают нас к вере человека, который мысленно уже побывал, если не с десницею божьей обновленной Руси, то в стране не скифов, не азиатов, а цивилизованной, а значит более или менее благополучной: «Одна Россия чует приближение иного царствия», «... Еще доселе необъясним разгул, который слышится в наших песнях, несется куда-то мимо жизни в самой песне, как бы сгорая желанием лучшей отчизны, по которой тоскует со дня своего создания человек...», «...но праздник Светлого Воскресенья воспряднуется, как следует, прежде у нас, нежели у других народов... Самое неустройство наше пророчит нам это — мы еще расплавленный металл, не отлившийся в свою национальную форму... есть уже начала цивилизованного братства в самой нашей славянской природе... нет у нас еще тех озлобленных партий, какие водятся в Европе и которые поставляют препятствие непреодолимое «к соединению людей. Если и возникнут в будущем дьявольские наваждения в политике, то все же сумеет Россия умалить их и предстанет пред нами — добрая и величественная»⁶. В предвосхищении будущности России слышны также эсхатологические интонации — непреходящий атрибут художественного пророчества: «Зачем пророчествует одна только Россия? Затем, что она сильнее других слышит Божию руку на всем, что ни сбывается в ней, и чует приближение иного царствия. Непонятной тоской уже загорелась земля; черствее и черствее становится жизнь; все мельчает и возрастает в виду всех один исполинский образ скуки, достигая с каждым днем неизмеримейшего роста. Все глухо, могила повсюду. Боже! Страшно и пусто становится в твоём мире!»⁷. Эсхатологические «переживания» едва ли не впервые зазвучали в русской литературе у Гоголя [см. историко-философский трактат Н.М. Карамзина «Филалет к Мелодору» и «Мелодор к Филалету», где чувство конца мира является частью художественно прогностической концепции историософского осмысления ситуации рубежа веков (XVIII — XIX), связанной с финалом эпохи Просвещения)], равно как и inferнальное ощущение приближения антихриста, выступающего олицетворением «чистой злобы», «страстей ума»:

«Диавол выступил в мире уже без маски»⁸. Это чувство конца у Гоголя порой идентифицировалось с полухилиастическим ожиданием новой религиозной культуры, где исключительное место, разумеется, отводилось России: «Великое поприще, которое никому из других народов невозможно, возможно одному только русскому народу»⁹, – предвестие религиозно-философских теорий «избранничества», «богоявленности» России с императивом: «И свет воссияет с Востока...» (Д. Мережковский, Вл. Соловьев, С. Соловьев, В. Розанов, Н. Бердяев, П. Флоренский, А. Лосев, С. Франк и другие). Однако имперское чувство гордости не заслоняло трезвого взгляда, отчетливого осмысления хаотической государственной, социокультурной, духовной природы России: «Никого мы не лучше, а жизнь наша еще неустроеннее и беспорядочнее, чем у всех других»¹⁰. Также дуалистически воспринимает Гоголь и русского человека: с одной стороны, абстрактно-философский, лирический образ, с другой – реалистически-бытовая, на грани натурализма (в плане «физиологии душевных движений»), характеристика.

В 1846 г. Гоголь писал, что «есть в русском человеке сокровенные струнки, которых он сам не знает»¹¹. Три года спустя добавляет: «Может быть, одному русскому суждено ближе почувствовать, значение жизни»¹². В «Выбранных местах» появляется идеальный тип «человека величавого»: «Широкие черты человека величавого носятся и слышатся по всей русской земле»¹³. Но в реальной жизни уже существует, вполне громогласно заявляя о себе, тип предпринимателя. Создавая образ Чичикова, Гоголь все больше и глубже чувствовал центральность мотива обогащения, как руководящей силы жизни при историческом культе «экономического индивидуализма» (Гоголь). Страсть «обождения богатством» изначально заключена в природе человеческой, поэтому провидцу-Гоголю не нужно было особой проницательности, чтобы напроорочить долгую-долгую жизнь, или даже бессмертие вечному, особенно в России, человеческому типу дельца-авантюриста. Поэтому столь удачно продолжил свои похождения Чичиков, органично вписавшись в московскую жизнь начала XX века¹⁴. Он и сейчас – «герой нашего времени».

То ли от того, что духовные ренессансы случаются в России, с периодом в век, можно говорить о метафизике и практике художественного предвосхищения будущего России. Социокультурная ситуация «безвременья» рубежа веков, генетически унаследованная XXI веком, определяет теоретическое и практическое значения художественного творчества в системе образования и воспитания. Таким образом, несомненна актуальность художественной эпистемологии. В этом случае мы говорим не только о своевременности формирования новой политики государства в

сфере культуры и искусства, но и об имманентных чертах природы художественного творчества, его прогностической функции, возможности «сильных мира сего» не подтверждать своими действиями теории «спиралевидного» развития исторического процесса — «векового» возвращения нигилистического отношения к культуре, о котором так много писали, тревожась о будущем, «последние гении», «изысканные дети серебряного века русской культуры»¹⁵. Понимая утопичность подобных упований, все же хотелось бы надеяться, быть может, иллюзорно¹⁶, на раскрытие духовного потенциала человека в будущем, на формирование более совершенного антропологического типа. И, может статься, свершится упование Достоевского, вложенное им в уста одному из чудакватых своих героев — Степану Трофимовичу Верховенскому. Иронический персонаж «Бесов» — неизменно рефлектирующий «страдалец от науки», уподобил Россию евангельскому образу исцелившегося, отрешившегося от бесов человека¹⁷: «...теперь же мне пришла одна мысль; une comparaison («одно сравнение». — Прим. Ф. Достоевского). Мне ужасно много приходит теперь мыслей: видите, это точь-в-точь как наша Россия. Эти бесы, выходящие из больного и входящие в свиней, — это все язвы, все миазмы, вся нечистота, все бесы и все бесенята, накопившиеся в великом и милом нашем больном, в нашей России, за века, за века! Но великая мысль и великая воля осенят ее свыше, как и того безумного бесноватого, и выйдут все эти бесы, вся нечистота, вся эта мерзость, загноившаяся на поверхности... и сами будут проситься войти в свиней... Но больной исцелится и «сядет у ног Иисусовых»... и будут все глядеть с изумлением...» (курс. мой. — Е.Л.)¹⁸.

Примечания

- ¹ Степун Ф.А. Дух, лицо и стиль русской культуры // Вопросы философии. 1997. № 1. С. 154 — 156.
- ² Из письма Ф. Тютчева к Э. Пфеффель // Соч. В 2 т. М.: Правда, 1980. Т. 2. С. 54
- ³ Блок А. Безвременье // Блок А. Собр. соч. В 6 т. М.: Правда, 1971. Т. 5. С. 68.
- ⁴ Там же. С. 74.
- ⁵ Там же. С. 107.
- ⁶ Гоголь Н.В. Светлое Воскресенье // Гоголь Н.В. Собр. соч. В 7 т. М.: Худ. лит-ра, 1979. Т. 6. С. 262.
- ⁷ Там же. С. 263.
- ⁸ Там же. С. 260 — 261.
- ⁹ Там же. С. 264.
- ¹⁰ Там же. С. 264 — 265.
- ¹¹ Письмо к О.С. Смирновой от 2 июня 1846 г. // Гоголь Н.В. Собр. соч. В 7 т. Т. 7. С. 273.
- ¹² Дневниковая запись от 27 мая 1849 // Там же. Т. 5. С. 334.

- ¹³ Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями// Там же. Т. 6. С. 258.
- ¹⁴ Вспомним о булгаковском персонаже (см., напр.: Булгаков М.А. Похождения Чичикова. М.: Худ. лит-ра, 1995).
- ¹⁵ А. Блок, В. Брюсов, Д. Мережковский, З. Гиппиус, А. Белый, Г. Иванов, М. Цветаева, И. Бунин, А. Ахматова.
- ¹⁶ В контексте символической фразы А. Блока: «Все будет хорошо, и Россия станет прекрасной. Но, боже мой, как долго ждать, и как трудно дождаться!» (Блок А. Собр. соч. Т. 6. С. 127).
- ¹⁷ Отрывок из «Евангелия от Луки», предпосланный Достоевским в качестве эпиграфа к «Бесам»: «Тут на горе паслось большое стадо свиней; и они просили Его, чтобы позволил им войти в них. Он позволил им. Бесы, вышедши из человека, вошли в свиней; и бросилось стадо с крутизны в озеро и потонуло. Пастухи, увидя случившееся, побежали и рассказали в городе и по деревням. И вышли жители смотреть случившееся и, пришедши к Иисусу, нашли человека, из которого вышли бесы, сидящего у ног Иисусовых, одетого и в здравом уме, и ужаснулись. Видевшие же рассказали им, как исцелился бесновавшийся» (*Евангелие от Луки*. Глава VIII, 32 – 36).
- ¹⁸ Достоевский Ф.М. Бесы: Роман / Вступ.ст., примеч. Н. Будановой. Л.: Худ. лит-ра, 1989. С. 600.



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Обзоры, объявления
сообщения



МОДЕРНИЗАЦИЯ ЭКОНОМИКИ И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ
Москва, ГУ-Высшая школа экономики

Е.Н. ИВАХНЕНКО

С 1 по 3 апреля 2008 г. в Государственном университете–Высшая школа экономики проходила IX Международная научная конференция «Модернизация экономики и глобализация»¹. И хотя столь масштабный университетский симпозиум организовывается девятый год подряд, дискуссия по проблемам свободы в условиях глобализации состоялась впервые. 3 апреля под председательством проф. Т.Ю. Сидориной была проведена сессия, основными участниками которой стали преподаватели московских вузов – ГУ-ВШЭ, МГИМО(У) МИД РФ и РГГУ. В работе сессии также принимали участие представители Российской академии образования.

Дискуссию **«Феномен свободы в условиях глобализации»** открыла проф. Т.Ю. Сидорина, обозначив основные теоретические и научно-практические интересы ее участников и те приоритетные направления, которые они вызвались отстаивать. Сессия стала одним из итогов исследовательского проекта, проводившегося при поддержке Российского гуманитарного научного фонда*.

«Конец труда» и бремя свободы

В докладе проф. Т.Ю. Сидориной (**«Феномен конца труда в обществе потребления»**) участникам круглого стола был предложен анализ одного из феноменов современной массовизации общества и наступления эпохи потребления. Это – феномен «конца труда», когда сокращение доли занятых в производстве людей стирает субстантивные для предшествующей истории признаки идентичности «человека работающего». Массовый переход к работе по несколько часов в неделю, по краткосрочным проектам и контрактам, до очередного «уведомления» – все это, по определению З. Баумана, симптомы новой «краткосрочной» ментальности, пришедшей на смену прежней – «долгосрочной».

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ «Феномен свободы в условиях глобализации», грант № 06-03-91-309а/У.

Новые реалии современного западного мира определяются еще и тем, что все более расширяющаяся «краткосрочная» трудовая ментальность особым образом укладывается в традиционный приоритет западно-европейской либеральной традиции – приоритет индивидуальности. В таком сопряжении труда и свободы вымываются прежде «фундаментальные» рецепты общественного благополучия и ценностного самоопределения работника. По сути, изменился сам вопрос. Прежняя его постановка – «для чего я тружусь?» или «кому нужен мой труд?» – представляется несколько архаичной и заменяется экзистенциально углубленной: «для чего я тружусь, когда можно не трудиться вовсе?». Ответы на переформулированный вопрос уже не несут в себе смысловую нагрузку «общественной пользы» или прежнего идеала самоутверждения в труде и его результатах. Вместо этого они представляются повседневной реакцией на вновь открывающиеся измерения свободы, выражающейся в стремлении «как-то» и «чем-то» их заполнить. Т.Ю. Сидорина относит к вероятным рефлексиям «краткосрочной» трудовой мотивации такие, как – «потреблять, чтобы еще больше потреблять» или – «чтобы развлекаться». Иначе говоря, свободное от труда время, все более увеличивающееся во времени жизни человека, превращается из величайшего блага будущих поколений (как его определял К. Маркс) в странную заботу сегодняшнего дня, когда «интересное» производится и потребляется в том же суточном режиме – «все интересно только сегодня». В таких условиях прежний смысл труда рутинизируется и теряет свою былую значимость. Его теперь воспринимают как тяжкую повседневность, от которой неплохо бы избавиться.

Но свободный от бремени «долгосрочной» трудовой ментальности человеческий ресурс не есть только проблема или только забота. Т.Ю. Сидорина определяет этот сверхнормативный довысок свободы, подаренный современными технологиями, и как провозвестник труда нового типа. Сама логика развития самых передовых современных производств (компьютерные, информационные, нанотехнологии и т.д.) убедительно демонстрируют рост потребности в самоопределившихся в своем нестандартном и творческом отношении к делу работниках.

Если мы перенесем данный аспект проблемы на современную Россию, то увидим не столько коренное отличие, сколько ее перекос, вывих. Докладчик усматривает основную причину такового в последствиях 70-летнего социально-экономического экспериментаторства. Современная трудовая ментальность россиянина в значительной степени остается намагниченной идеологическими (в переносе на конкретного субъекта – идиллическими) установками недавнего прошлого. К числу последствий экономического патернализма и эгалитарного распределения относится

странная несообразность: с одной стороны, однозначно негативная оценка тунеядства, с другой — очевидное прозябание (тоже свобода, но иная) части российского населения (особенно сельского), и его неспособность на равных конкурировать с предприимчивыми мигрантами. И все это имеет место на фоне завышенной статусной самооценки россиян. Такое положение вещей надолго оставляет Россию «страной догоняющей модернизации».

Но парадоксальность российской ситуации еще и в том, резонно и со скепсисом замечает Т.Ю. Сидорина, что в условиях сегодняшнего упрочения вертикального социального контракта, именно государство (в который раз!) берет на себя функции основного, а в ряде направлений — единственного, регулятора и субъекта социальной политики.

Таким образом, реалии соотношения труда и свободы на Западе и в России не аналогичны. Однако в этих реалиях обнаруживается и нечто общее — это проблема «выстаивания» человека в новых измерениях свободы, когда человек тестируется избыточностью свободного времени и соблазнением экспоненциально возрастающего потребления.

Либерализм и экономический рост: за и против

Отношение труда и свободы может быть также представлено посредством обращения к более крупным формам политико-экономического взаимодействия. Так, центральной проблемой доклада проф. **В.П. Филатова** (*«Либерализм, глобализация и устойчивый экономический рост»*) становятся уже не субъекты трудовой деятельности, а государственные формы, в которые они погружены. Это — экономика и либеральные институты власти.

В последнее десятилетие распространился тезис о том, что процессы глобализации ведут к разоблачению либерализма, его кризису и даже к окончательному краху (И. Валлерстайн)². О провале либеральной экономической политики в контексте глобализации написано немало статей и книг, в том числе — лауреатами Нобелевской премии по экономике М. Алле и Дж. Стиглицом³. В.П. Филатов предлагает обстоятельно рассмотреть позиции критиков либерализма. Это, по его мнению, позволит обнаружить то, что «они нередко бьют по несколько разным мишеням». В условиях глобализации, по справедливому замечанию Н. Лумана, большие идеологии отличаются исторической изменчивостью.

Следует обратить внимание на отчетливые сдвиги в трактовке самого понятия «либерализм», а также принимать в расчет возможные извращения значения этого термина. Так, изначально либералами называли тех, кто делал упор на свободу как на конечную цель и на индивида — как на конечную единицу общества. Внутри страны либералы отстаивали свободную конкурен-

цию как средство уменьшения государственного вмешательства в экономику и, соответственно, увеличения роли индивида и т.д. В области политической либерализм означал поддержку развития представительной власти, сокращение неподотчетной государственной власти и защиту гражданских свобод индивида. Однако с 1930-х гг. постепенно лозунг свободы стал подменяться лозунгами благосостояния и равенства.

Для обсуждения на круглом столе докладчик предложил ограничиться политическим пониманием либерализма как «систематическим мировоззрением о свободе человека». При этом экономическое ядро либерализма составляет «признание права свободной экономической деятельности и экономического обмена на базе частной собственности и рынка». Когда это ядро обрастает социальной плотью, оно обозначается как «капитализм», замечает автор сообщения.

В.П. Филатов придерживается мнения, что монолитной системе либеральных институтов и современного капитализма пока трудно что-то противопоставить. Подправленный Броделем неомарксизм Валлерстайна или же неокейнсианство Стиглица выглядят достаточно маргинально по сравнению с аргументацией современной неоклассической экономической теории со встроенной в нее либеральной идеологией. Важным доводом в пользу позиции, что о смерти либерализма заговорили преждевременно, является впечатляющий рост в последние десятилетия числа стран, сделавших выбор в пользу демократического устройства.

Докладчик также предлагает проанализировать три основных аргумента сторонников краха либеральной доктрины экономического роста: 1) свободы тормозят экономический рост («тезис Ли»); 2) большинство простых людей в ситуации выбора между обладанием свободами и удовлетворением экономических нужд, предпочитают экономические интересы и 3) либеральные свободы не являются универсальными ценностями, что они характерны только для западного мира. Насколько эти аргументы состоятельны? И как в таком случае следует оценивать экономические успехи Чили под властью Пиночета, новых индустриальных экономик Тайваня, Южной Кореи, Гонконга, Сингапура и современного континентального Китая? Действительно ли авторитаризм более эффективен в достижении длительного экономического роста, чем либерализм?

Позиции «противников» и «сторонников» либеральной парадигмы экономики следует сопоставить. В систематическом виде аргументы «сторонников» представлены специалистом по экономикам развивающихся стран, Нобелевским лауреатом А. Сенем⁴. Либеральные свободы определяются им тремя аспектами: (1) их внутренней значимостью, (2) их инструментальными свойства-

ми и (3) их конструктивной ролью в создании общественных ценностей и норм. Предложенное сопоставление позиций делает пространственное убеждение об экономической эффективности авторитаризма весьма спорным. В этой связи и упомянутый «тезис Ли» представляется как основанный на весьма выборочных и ограниченных данных, а не на всесторонних эмпирических исследованиях.

В пользу отстаиваемой позиции В.П. Филатов приводит исследования по идентификации социально-психологических черт «человека модерна» (на уровне среднего, обыкновенного человека), проводившиеся в 1970-е гг. американскими социологами под руководством А. Инкелеса⁵. Не менее убедительным им представлен и другой непреложный факт: если начало экономической модернизации происходит в рамках авторитарных структур власти, ее развитие и длительный экономический рост с неизбежностью порождают в обществе все более широкий слой «людей модерна», которые начинают требовать гражданских свобод и участия в политике. В целом есть основания утверждать, что практически все стимулировавшие капитализм изобретения были связаны с предложением новых способов освобождения человека.

Таким образом, глобализация, заключает докладчик, не ведет к кризису либерализма. Напротив, либерализм весьма динамично распространяется со своего первоначального плацдарма в Западной Европе и Северной Америке. В свою очередь, принципы свободы не являются некими локальными ценностями, но предстают универсальными и, в этом смысле, глобальными характеристиками человека и современного общества.

Глобальный мировой порядок и концепция «управления хаосом»

Доклад Т.Л. Поляникова (*«Геополитическая структура мира: новые степени свободы?»*) перевел дискуссию о свободе на уровень геополитических реалий. Свобода не проявляется в детерминистическом накоплении или уменьшении некой субстанции liberty. Процесс глобализации на рубеже столетий, как оказалось, вовсе не принес предсказуемого переноса либеральных принципов на межгосударственные отношения. Модель разнонаправленного действия — либерализм внутри и империализм вовне — оказалась, пожалуй, наиболее реалистичной в однополярном и одноблоковом мире.

За основу в докладе были взяты рабочие материалы комиссии РАН по социокультурным проблемам глобализации, прокомментированные и опубликованные А. Неклессой под символическим заголовком «Управление хаосом»⁶.

Сама логика взаимодействия внутри нарождающегося геополитического универсума заметно отличается от организационных

начал уходящего мира. С одной стороны, декларируется верховный суверенитет человеческой личности, главенство прав человека над национальным суверенитетом, а демократическая формула организации общества признается интегральной и неотъемлемой частью международной системы безопасности. С другой — отчетливо проявляются тенденции, когда защита прав человека служит лишь своеобразной «дымовой завесой» для достижения стратегических целей основных субъектов глобальной политики.

Опираясь на позицию А. Неклессы, докладчик выделяет девять признаков трансформации нарождающегося мирового контекста. Кромка новой реальности возникает на стыке установления форм глобального контроля и вменения локального хаоса. Таким образом, реакция на разрастающийся хаос заключается в усилиях по его локализации внутри с последующем перераспределением его вовне. Очевидно, что продвижение единственной сверхдержавой стратегии «управления хаосом» спровоцировано разрастанием неспросчитываемого и все более усложняющегося мирового порядка. Состояние такого сложного объекта, которым является современный мир, представлено докладчиком в терминах непредсказуемости, нестабильности, спонтанности, непрогнозируемости, невычислимости, турбулентности... В международных отношениях мы заполучили ситуацию, которая определяется увеличением количества игроков с параллельным расширением их степеней свободы. По признанию высокопоставленного американского дипломата С. Манна, «великая “холодная война” предохраняла нас от нарастающего хаоса, от подлинного динамизма в мире, и только сейчас мы стали осознавать масштаб мировых вызовов»⁷.

Т.Л. Полянников привел три основные позиции по оценке исторических перспектив глобальной геополитической структуры, которые существуют сегодня в мировом экспертном сообществе.

Первая — ничего принципиально нового, по сравнению с событиями рубежа 1990-х гг., не происходит и только одна система будет и далее доминировать в мировой политике — это либерально-демократический Запад. Таковая, в частности, представлена в статье Ф. Фукуямы с симптоматическим названием: «История продолжает идти по нашему пути: либеральная демократия неизбежно победит»⁸.

Согласно второй позиции, на планете происходят такие качественные изменения, которых прежде не было вовсе. Процесс модернизации исчерпан. Соответственно, будущее монополярной геополитической конструкции представляется проблематичным. Мир находится в состоянии перехода к новой биполярности, к «столкновению цивилизаций» (С. Хантингтон) — западной, или атлантической, имеющей англо-саксонское протестантское куль-

турное ядро, и дальневосточной, несущей в себе ханьское конфуциано-даосско-буддийское ядро (КНР). Китай, как известно, всячески приветствует глобализацию и готов пользоваться предоставляемыми ею «плюсами». Но при этом власти Китая совершенно не собираются впускать в свое социокультурное пространство либеральные ценности — демократизироваться или реализовывать на практике доктрину прав человека.

Суть третьей позиции в споре о будущем глобальной геополитической структуры такова: монополярный мир конца XX — начала XXI вв. является переходным состоянием исторического процесса, цель которого — реальная мультиполярность мира. Здесь рассматриваются различные варианты новых блоковых конфигураций, в том числе и блок BRIC (Бразилия—Россия—Индия—Китай).

Таким образом, вместо оптимистичного сценария благостного конца истории прорисовывается другой, пессимистичный — сценарий планетарного столкновения цивилизаций или нового блокового противостояния.

Как быть, когда устойчивость прогноза в турбулентном пространстве столь незначительна, а многие испытанные временем алгоритмы стратегического анализа и планирования практически дают очевидный сбой? Ответ сверхдержавы — активная политика, нацеленная на опережение событий. В качестве одного из инструментов опережающего продвижения своих интересов в мире, а, по сути — в качестве одного из принципов глобального управления XXI в. выступает концепция «управляемого хаоса», разработанная сотрудниками RAND Corporation⁹.

В основании названной концепции закладывается развивающаяся область математических исследований нелинейных систем. В отличие от линейных систем, нелинейные характеризуются сложной петлей «обратной связи», когда причиной больших и, возможно, катастрофических последствий могут быть незначительные изменения начальных условий («эффект бабочки»).

Таким образом, руководствуясь идеей сохранения глобального status quo, единственная сверхдержава вынуждена приводить и удерживать тот или иной регион мира в таком состоянии, когда расположенные в нем государства были бы не способны контролировать свои собственные наличные силы и адекватно реагировать на внутренние и внешние вызовы. Соответственно, правительства таких стран будут нуждаться в постоянной внешней поддержке. По своим последствиям это похоже на «бархатную» оккупацию/колонизацию. Хаос, как один из модусов свободы, в таких условиях становится инструментом управления.

Таким образом, констатирует докладчик, у нас мало надежд, что новые и в некотором смысле беспрецедентные степени свободы сделают глобальный мир более стабильным и справедливым.

Гораздо больше оснований полагать, что нас сносит в пространство неравновесных состояний, непредсказуемых по своим глобальным последствиям.

Антропологическое и онтологическое измерения свободы

В своем докладе проф. В.Д. Губин (*«Свобода – сущностная характеристика человека»*) предложил сопоставить понимание свободы, которое веками развивалось в философии, с теми сдвигами в ее понимании, которые произошли в последние десятилетия.

За основным тезисом, выраженным названием доклада, следует утверждение о правомочности постановки вопроса о свойствах свободы самой по себе, как укорененной в бытии. Так, в антропологическом Кантовом измерении вопрос о свободе трансформируется в размышление: мы живем, являемся живыми, когда даем этим свойствам свободы через нас действовать, поскольку сами они живут другой жизнью – вечно актуальной. Правда, человек включается в нее лишь иногда. Только ставя себя на край возможного, человек становится способным к творчеству и творит – не из природы, а из свободы. Однако такому размышлению о свободе может быть дан и другой ход: мир без свободы так же невозможен, как и мир без материи. Свобода таинственна, потому что она безосновна, по отношению к чему-либо другому.

Свобода – это не то, что может быть подарено или отнято. Способность порождать ничто между собой и существующим, производить дистанции и расстояния, вступать в отношение с бытием, т.е. выводить, выключать себя из круга бытия, – именно эту способность Сартр, ссылаясь на Декарта, именует свободой как фундаментальным состоянием человека. Человек совсем не является вначале, чтобы потом быть свободным. Нет различия между бытием человека и его “свободным-бытием”. Свобода есть выбор, но свободу не выбирают. Мы не выбираем быть свободными, мы приговорены к свободе, брошены в нее (Ж.П. Сартр).

В.Д. Губин выделяет не столько антропологический, сколько онтологический статус свободы. Сартр связал свободу с Ничто, с «негацией бытия». Бердяев укоренил свободу в *Ungrund-e*, в безосновном, утверждая тем самым ее независимость и примат по отношению к Бытию. Общее в обеих позициях то, что свобода не может иметь основания в эмпирическом и феноменальном бытии мира. Она всегда свобода не от чего-то, а всегда свобода для чего-то. Мир в таких условиях не способен больше ничего предложить. Теперь для «выстаивания» в свободе можно и нужно полагаться на самого себя, а не на «субстанциальную нравственность» государства, законы общества или общественную мораль.

Следуя текстам Сартра, докладчик обращается к сюжету из «Бытия и Ничто», в котором индивид, реализовав свою цель, тот-

час «убегает» прочь в направлении нового будущего, отрицая уже достигнутое. Это изнурительное бегство всегда «во-вне-себя» представляет собой частный случай обреченности на провал всякой попытки освоиться в мире, найти свое незыблемое и законное место. Человек, в этом смысле, является *недостаточностью* как онтологическим источником любой незавершенности. Он всегда бесперывное преодоление любой формы существования, незавершенная распадающаяся тотальность и отрицание конкретного бытия, невозможность совпасть или отождествить себя с какой-либо реальностью, всегда неравная самой себе структура, порождающая новые свойства.

Концепция свободной личности, выработанная западной цивилизацией, не является единственно возможной. Проблема свободы, понимание того, что свобода – это величайшее бремя и возможный источник зла стала центральной темой в творчестве Ф.М. Достоевского. Человеческая природа, по Достоевскому, полярна, антиномична и иррациональна. У человека есть неискоренимая потребность в иррациональном, в безумной свободе, в страдании. Человек не стремится непременно к выгоде, он не мирится с рациональным устройством жизни. Свобода иррациональна и безумна, она влечет к переходу за грани, поставленные человеку. Эта безмерная свобода мучит человека, влечет его к гибели. Но человек дорожит этой мукой и этой гибелью. Таков пафос размышлений русского писателя о свободе.

Обращаясь к феномену «боязни свободы» у Достоевского, В.Д. Губин обращает внимание, что эта боязнь коренится в боязни возложения на себя бремени ответственности: во все времена было нелегко выбирать самому жизненный путь, отвечать не только за свои поступки, но и за свои мысли. Важно также включить в круг размышлений и утверждение Достоевского о свободе как источнике зла, преступлений и войн. И можно ли, как вопрошал Достоевский, избежать зла и страдания ценой отрицания свободы, сделав мир принудительно добрым и счастливым?

Российский опыт прошлого столетия продемонстрировал бесперспективность попыток насильственно исполнения даже тех предписаний Великого Инквизитора, которые Достоевскому представлялись вполне реализуемыми. Как на поверку оказалось, обделенный свободой народ не смог создать ни «счастья муравейника», ни какого-то подобия «экономического дольства».

Докладчик, в заключении, формулирует вопрос, обращенный ко всем участникам круглого стола: не продвигаются ли в проектах современных интеллектуалов новые «глобалистские» предписания Инквизитора, когда речь заходит о строительстве просчитанного и предсказуемого мира? Для кого предсказуемого?

Мобильный телефон как «игрушка» глобализации

Завершающий на круглом столе доклад М.Ю. Иванова («*Потребительская свобода пользователей мобильной связью в условиях глобализации*») было посвящено одному из вещных проявлений глобализации – мобильному телефону.

Известно, что количество приобретенных в России сим-карт превышает количество ее жителей. К этому техно-коммуникативному фактору глобализации докладчик предложил присмотреться обстоятельнее.

В современном обществе потребление сориентировано на производство «различий» и «символов». Потребителю нужен не просто автомобиль, а набор символов, не просто одежда, а способ выделиться в толпе, не просто часы, а узнаваемые часы. «Брэнд» позволяет потребителю дифференцироваться на фоне других. Мобильный телефон выступает сигнификатором «общества потребления», постепенно утрачивающего свою предсказуемость. Он изменяет пространственные характеристики труда (работа вне офиса, в виртуальной команде), размывает границы рабочего и свободного времени.

Тот же мобильный телефон стал фактором нескольких дифференциаций – возрастной, статусной, профессиональной... Так, если для школьника младших классов телефон является игрушкой, то для 15 – 16-летних подростков это уже средство дифференциации и самовыражения, подкрепления идентичности. Подростки в большинстве своем знают перспективы технологий, которыми они пользуются. Они активные и изобретательные потребители, для которых нужен быстрый доступ к преимуществам и новым опциям. Родители в этом отношении выглядят куда менее «продвинутыми» как в выборе телефонов, так и в выборе операторов и предлагаемых тарифов. Неслучайно то, что на сегодняшний день подростковый сегмент является фокусом стратегии мобильных операторов и контент-провайдеров.

Но если для подростков мобильный телефон – объект привязанности, непредсказуемо изменяющий отношения между ними, то для экономически активного населения очевиден расчет бенифитов от его использования. В свою очередь, для пенсионеров и домохозяйек он уже нечто третье.

Таким образом, для всех групп потребителей мобильные технологии привнесли не одну только свободу общения, передвижения и принятия решений. Все они, хотя и в разной степени, становятся эмоционально и психически зависимыми от мобильных телефонов – этого овеществленного сигнификатора свободы и глобализирующегося мира.

Но как быть с тем, замечает М.Ю. Иванов, что мобильный телефон, подобно Интернету, становится таким объектом привя-

занности, отсутствие которого вызывает психический дисбаланс и потерю ориентиров?

Дискуссант круглого стола, проф. *Е.Н. Ивахненко*, определил задачу сессии как попытку очертить общеметодологический рефлексивный контур сложного турбулентного сопряжения экономики, политики и свободы в глобализирующемся мире в целом и российском социуме, в частности. Исследовательские оптики большинства участников дискуссии были направлены на феномен разрастания измерений либерального сознания в современном мире. Фактор пролиферации свободы отчетливо проявился в «свободном времени», дифференциации труда и экономики в целом. Так, наиболее сложные креативные виды трудовой деятельности успешней реализуются свободными людьми – раскрепощенными социально и интеллектуально, – располагающими свободным временем, которое протекает в другом измерении жизни, отличном от жестких инструкций и принудительных распоряжков (*Т.Ю. Сидорина*). Либерализм, как свобода, воплощенная в институализированных общественных практиках и поднятая до уровня общественной теории, определил собою весь облик современного эффективного высокотехнологичного интеллектуального сектора производства (*В.П. Филатов*). В свою очередь, перенаправление «трудовых ресурсов» на мега-проекты – переброску рек, строительство магистралей, пробивку туннелей и т.д. может служить своего рода сигналом дефицита либерального сознания властей.

Хаос, как один из модусов свободы, неожиданным образом превратился в инструмент глобальной стратегии супердержавы – «управления хаосом» (*Т.Л. Поляников*). Но предложенная стратегия через «сложную петлю» обратной связи может обернуться и против тех, кто назначил себе роль кукловодов мирового порядка. Ведь такова природа свободы – быть вне детерминаций? В пользу «неприручаемости» свободы во всех ее проявлениях говорят и историко-философские аргументы, приведенные в выступлении *В.Д. Губина*. Следует согласиться и с тем, что новый уровень сложности социальных отношений и техники превращает обыкновенную вещь – мобильный телефон – в фактор утверждения новых типов общественной дифференциации (*М.Ю. Иванов*). Несомненно, глобализация привносит в нашу жизнь новые измерения свободы, но столь же очевидно и то, что этот же процесс приводит к сокращению «человекоразмерности» общественной жизни. Одной из причин последнего следует считать недостаточно пока исследованный беспрецедентный наплыв анонимных коммуникативных объектов, трансформирующих до неузнаваемости индивидуальную идентичность и модели связей между людьми.

Примечания

- ¹ Программа конференции, имена участников и доклады размещены на сайте ГУ-ВШЭ (http://d1.hse.ru/org/hse/conf-april_ru/prog2008).
- ² См.: *Валлерстайн И.* После либерализма. М., 2003.
- ³ См.: *Стиглиц Дж.* Глобализация: тревожные тенденции. М., 2003.
- ⁴ См.: *Сен А.* Развитие как свобода. М., 2004. С. 32.
- ⁵ См.: *Inkeles A., Smith D.H.* Becoming modern: individual change in six developing countries. Cambridge, 1974; *Inkeles A.* Exploring individual modernity. N.Y., 1983.
- ⁶ См.: *Неклесса А.И.* Управляемый хаос. Рабочие материалы комиссии (по социокультурным проблемам глобализации РАН). М., 2003.
- ⁷ *Манн С.* Реакция на хаос // Новый мировой беспорядок: жизнь на грани хаоса. Материалы к заседанию клуба «Красная площадь» 31 мая 2006 г. М., 2006. С. 11.
- ⁸ *Fukuяama F.* History Is Still Going Our Way: Liberal democracy will inevitably prevail // The Wall Street Journal. 5.10.2001.
- ⁹ См.: *Федотова В.Г.* Управляемый хаос // Новый мировой беспорядок: жизнь на грани хаоса.

Участники круглого стола:

Губин Валерий Дмитриевич — д. филос. н., профессор, декан философского факультета Российского государственного гуманитарного университета.

Иванов Михаил Юрьевич — магистр экономики, аспирант кафедры социально-экономических систем и социальной политики ГУ-Высшая школа экономики.

Ивахненко Евгений Николаевич — д. филос. н., профессор, заведующий кафедрой социальной философии Российского государственного гуманитарного университета.

Поляников Тимур Львович — магистр экономики, старший преподаватель кафедры прикладной политологии ГУ-Высшая школа экономики.

Сидорина Татьяна Юрьевна — д. филос. н., профессор кафедры истории философии факультета философии ГУ-Высшая школа экономики.

Филатов Владимир Петрович — д. филос. наук, профессор, заведующий кафедрой современных проблем философии Российского государственного гуманитарного университета.

CONTENTS

RUSSIA: EDUCATION PROBLEMS

	The Dominant ■	
<i>K.H.E. MARINOSYAN</i>	Education System's Role in the Formation of the Russian Nation	5
	Philosophy of Education ■	
<i>THE EDITORIAL</i>	Philosophy of Society Development: the Man, Knowledge, Comprehension and Mentality	23
<i>Y.V. GROMYKO</i>	Building of Developing Society: the Main Goals	24
<i>Y.V. GROMYKO</i>	Philosophical Aspects of Creating the Future in Practice	27
<i>O.I. GLAZUNOVA</i>	Antropology of Development	45
<i>N.V. GROMYKO</i>	Epistemology of Thinking Activity: New Ways and Forms of Working with Knowledge	55
<i>L.N. ALEXEEVA</i>	Current Hermeneutics: Theory and Practice	72

PHILOSOPHICAL FORUM

	Scriptization: ■	
	Revelation, Concealment and Inspiration of Being	
	<i>Virtual Round-Table</i>	
<i>THE EDITORIAL</i>	Scriptization as a Problem and a Genre of Philosophizing	80
<i>C.N. YEGOROV (Saint Petersburg),</i> <i>G.V. IVANCHENKO,</i> <i>G.L. TULCHINSKY (Saint Petersburg),</i> <i>M.S. UVAROV (Saint Petersburg),</i> <i>M.N. EPSTEIN (USA)</i>	Scriptization of Being: the Appearing of a New Subject?	81

PANORAMA OF THE WORLD PHILOSOPHICAL THOUGHT

	Philosophical Thought: ■	
	Reception and Interpretation	
<i>V.N. MIRONOV</i>	Nietzsche Reads Dostoyevsky	93
<i>L.V. MAXIMOV</i>	The Place of Morals in the Values Hierarchy	112

DEBUT

<i>A.F. OLKHOVSKAYA-BLYUKHER</i>	Rehabilitating Justice: Category of Rightness Forward, to The High Middle Ages?	127
<i>V.Y. KOVREVSKAYA</i>	Middle Ages?	134
<i>Y.V. LEVCHENKO</i>	Providential Themes as a Philosophical Aspect of N.V. Gogol's Creation	141

SCIENTIFIC LIFE

	Surveys, Announcements, and Other Information ■	
<i>Y.N. IVAKHNENKO</i>	The Updating of Economy and the Globalization	147
	■	
	On Our Authors	159