

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 1/14

Б. А. АРХИПОВ

Омский государственный
университет путей сообщения

МАРКСИЗМ: ПОЗНАВАЯ ЗАНОВО

На основании анализа комплекса использованных источников сделан вывод о наличии системного подхода в становлении и развитии системы управленческого образования в условиях нестабильности окружающей политической и социально-экономической обстановки.

Ключевые слова: высшее образование, менеджмент, образование в сфере менеджмента.

В статье историка политической мысли И. К. Пантина «Марксизм: историческое самопознание» принята редкая в наши дни по качеству исполнения попытка критического анализа теории К. Маркса. Поэтому статья заслуживает того, чтобы остановиться на ней подробнее.

Основная идея критика состоит в том, что свою «экономическую» теорию К. Маркс под давлением политической практики пытался перестроить, но до конца с данной задачей не справился по причине ограниченности в его время самой этой практики. И. К. Пантин пишет: «Разумеется, Маркс со своим энциклопедическим умом знал не только экономические, но и другие звенья исторического процесса и их влияние на развитие общества. Пример тому «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта», «Классовая борьба во Франции» и т. д. — работы, являвшие собой образец широкого и всестороннего анализа конкретных исторических ситуаций. Но проблема состояла в другом. Формулируя материали-

стическое понимание истории, Маркс *формализует* прежде всего, а иногда и исключительно фактор материальных производственных отношений. И хотя точка зрения Маркса, в отличие от его последователей, — не «сведение» исторических явлений к движению экономики, а «выведение» из экономических отношений, это мало что меняет в основной экономическо-центрической сущности его взглядов на историю» [1, с. 17].

В действительности ни сам Маркс, ни его последователи исторических явлений к сущности («к движению экономики») не сводили. И, с другой стороны, из экономических отношений (сущности) исторических явлений не выводили. Дело в том, что усмотреть в явлении сущность не значит свести первое ко второму. И сделать все необходимые выводы из сущности не значит вывести из нее явление. Явление богаче сущности и всех возможных выводов из нее. Сущность (теория) интересует нас в первую очередь лишь потому, что через нее мы

лучше знаем явление (жизнь), с которым связаны непосредственно. И. В. Гёте в этой связи метко заметил: «Теория, мой друг, суха, но зеленеет жизни древо» [2, с. 98].

Сущность теории К. Маркса и Ф. Энгельса состоит в том, что развитие определяется *взаимодействием всех сфер жизни общества* при ведущей роли способа производства. Ф. Энгельс, например, прямо заявлял о том, что «взаимодействие является истинной *causa finalis* вещей. Мы не можем пойти дальше познания этого взаимодействия именно потому, что позади него нечего больше познавать» [3, с. 546].

Если при этом на способ производства указывается как на определяющую сферу жизни общества, то отсюда следует его особая значимость, важность, исключительность, но отнюдь не абсолютная первичность, не единственность.

Критик же понимает сущность взглядов К. Маркса на историю как на процесс, в котором «объективно-предметные (экономические) зависимости» рассматриваются «в качестве единственных причин, определяющих положение и действия людей» [1, с. 24].

«Экономическая» теории К. Маркса и Ф. Энгельса состоит в утверждении особого, исключительного, центрального и *лишь в этом отношении* определяющего значения способа производства. В результате акцент на способе производства ни в коей мере не делает теорию односторонней.

В интерпретации же И. К. Пантина экономическая односторонность означает абсолютную первичность, единственность и, следовательно, неполноту, односторонность, ограниченность социально-философской теории К. Маркса.

Поскольку указание на ту или иную «центричность» связывают обычно с негативной оценкой явления, то в отношении социально-философской теории К. Маркса и Ф. Энгельса использование определения «экономическая» представляется неправомерным.

И. К. Пантин нередко верно передает взгляды К. Маркса и Ф. Энгельса. Но затем, при переходе на эмпирический уровень анализа, «абстрагируется» от теории и, рассмотрев конкретный случай, «корректирует» затем теорию. В результате выводы критика зачастую оказываются за пределами логики теории.

Так, например, по поводу уяснения К. Марксом специфики развития России И. К. Пантин пишет: «Скажем, однако: Маркс лишь подошел — не более того — к новому, более широкому пониманию исторического процесса. Правда, один вывод он формулирует с полной уверенностью в результате осмысления им «русских сюжетов» — нелепый характер усилий изобразить его, Маркса, «исторический очерк возникновения капитализма в Западной Европе историко-философской теорией о всеобщем пути, по которому роковым образом обречены идти все народы, каковы бы ни были исторические условия, в которых они оказываются...» [1, с. 24].

Действительно, «исторический очерк возникновения капитализма в Западной Европе» *непосредственно* представляет собой описание *особенностей* становления капитализма в данном регионе мира. Однако К. Маркс этими особенностями не ограничился. Он выявил их сущность, или, говоря словами критика, «свел» особенности становления

капитализма в Западной Европе (явление) к закономерностям определенного способа производства (сущность), то есть смог за *явлением* капитализма разглядеть его *сущность*.

Когда же К. Марксу довелось стать очевидцем возникновения капитализма в специфических условиях России, то ни с чем для себя принципиально новым как теоретик он при этом не столкнулся и поэтому никакому пересмотру свои взгляды не подверг. А замечанием о том, что его «исторический очерк возникновения капитализма в Западной Европе» не следует трактовать как «историко-философскую теорию о всеобщем пути, по которому роковым образом обречены идти все народы, каковы бы ни были исторические условия, в которых они оказываются...», он хотел всего лишь предостеречь как теоретиков, так и практиков от ошибки восприятия *особенного* (западноевропейского) как *общего* и тем самым защитить открытое им в капитализме *общее, сущностное* от «разбавления» его особенным, частным, менее существенным или даже несущественным, одним словом, от теоретической пуганицы.

По опыту критики его взглядов современниками он уже знал, что рассчитывать на адекватное, всестороннее, диалектическое усвоение нового социально-философского учения в большинстве случаев не приходится. Дело в том, что в рамках формальной (школьной) логики действительного знания теории Маркса не достичь. Необходимо перейти на уровень диалектической логики, частью которой является формальная логика (но только частью, не более). Это хорошо понимал В. И. Ленин, который, конспектируя «Науку логики» Гегеля, записал: «Нельзя вполне понять «Капитала» Маркса и особенно его I главы, не проштудировав и не поняв *всей* Логике Гегеля. Следовательно, никто из марксистов не понял Маркса 1/2 века спустя!» [4, с. 162].

В чем же, однако, состояло это «более широкое понимание исторического процесса», к которому, по мнению И. К. Пантина, К. Маркс «лишь подошел»? И. К. Пантин поясняет: «Прервать «восходящее развитие» капитализма в концептуальном смысле означало нечто иное, нежели прежняя однозначность видения неотвратимости социальной и экономической катастрофы, в результате которой возникает социалистическое общество в Европе. Жесткое условие исходной социальной и экономической зрелости отходит на второй план в развивающихся странах. Вопрос о зрелости общества, способности его к обновлению переносится на существенно новую почву: приходится учитывать, как соотносится материальная зрелость с духовной и что содержится в каждой из них. Не исключается даже вариант, когда духовная зрелость опережает материальную и становится фактором «выбора пути» [1 с. 23, 24].

Конечно, когда дело доходит до революционной практики, будь то в развитых или развивающихся странах, то «приходится учитывать, как соотносится материальная зрелость с духовной и что содержится в каждой из них». И теоретически значимое, сущностное в данном случае может «отойти на второй план». А на передний план выдвинется, станет главным менее существенное, но в конкретных исторических условиях определяющее ход событий.

Вот только противоречит ли это прерывание восходящего развития капитализма в развивающихся странах самой концепции К. Маркса с ее

«однозначностью видения неотвратимости социальной и экономической катастрофы, в результате которой возникает социалистическое общество в Европе»?

Нет, конечно. Ведь, с одной стороны, сам процесс преобразований в России был инициирован более зрелой в социальном и экономическом отношении Западной Европой. Не будь этого внешнего давления, жили бы мы и теперь еще при крепостном праве. Во всяком случае, феодальный способ производства в России к середине XIX века далеко еще себя не исчерпал. Более того, ситуация, «когда духовная зрелость опережает материальную и становится фактором «выбора пути», со времен Петра I и декабристов складывалась благодаря влиянию Западной Европы, в частности буржуазной Голландии и наполеоновской Франции.

С другой стороны, возможные социалистические преобразования в России рассматривались К. Марксом лишь в связи с готовностью, по его мнению, западноевропейских стран к смене общественного строя. Успех социалистической революции в России, по К. Марксу, зависел от того, затронет ли она передовые капиталистические страны Европы. И разве он оказался не прав? Разве реальный процесс строительства социализма потерпел поражение не потому, что за его рамками оказались передовые капиталистические страны?

Так о каком «более широком понимании исторического процесса», чем то, которое было у К. Маркса, может идти речь? Указанные критиком обстоятельства развития России, при диалектическом к ним подходе, вполне охватываются созданной К. Марксом теорией.

Если что-то и оказывается за ее рамками, так это то, что никакой теорией по определению не может быть учтено, — единичное и особенное, вызванное специфической географической и политической средой отдельных стран или их групп и учитываемое только при практическом применении теории, т. е. при рассмотрении развития конкретной страны или группы стран. Именно это и демонстрирует К. Маркс в упомянутых критиком работах «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» и «Классовая борьба во Франции», а также при анализе российских событий середины и начала второй половины XIX века.

Применение хорошо разработанной теории, а теория К. Маркса выстроена более чем основательно, редко приводит к корректировке ее теоретического ядра. Уточняются лишь производные от ее ядра положения теории. Вот и в нашем случае хорошо видно с высоты конца XX — начала XXI вв., что К. Маркс *переоценил зрелость современного ему капитализма*, т. е. капитализма свободной конкуренции (точнее, не капитализма свободной конкуренции самого по себе, а капитализма в целом, который в его время выступал в форме капитализма свободной конкуренции). XX в. познакомил нас с *монополистическим капитализмом*, а в XXI веке в связи с переходом к многополярному миру состоится, как нам представляется, становление *постмонополистического капитализма*, при котором будет восстановлена свободная конкуренция на качественно более высоком уровне — на уровне крупных капиталов.

Один из наиболее талантливых последователей К. Маркса В. И. Ленин в свою очередь *переоценил зрелость монополистического капитализма*, посчитав его последней стадией развития капитализма.

Но могут ли все эти практические ошибки клас-

сиков послужить нам основанием для пересмотра главных положений их теории? Нет, конечно. Мы можем уточнить сроки и формы перехода от капитализма к коммунизму, конкретизировать характеристики старого и нового общества, но необходимость перехода от частнособственнических к общественным производственным отношениям, как условию становления нового общества, отрицать не сможем.

Если К. Маркс практически ошибся в отношении сроков перехода к коммунизму, то теоретически он их предсказал точно: когда старое общество реализует все заложенные в нем потенциалы развития. За два года до реформы 1861 года в России он писал: «Ни одна общественная формация не погибнет раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появятся раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества» [5, с. 7].

Конкретные сроки зависят от конкретного хода истории, в котором не последнюю роль играют исторические случайности. Что также, между прочим, отмечали классики марксизма: «Творить мировую историю было бы, конечно, очень удобно, если бы борьба предпринималась только под условием непогрешимо-благоприятных шансов. С другой стороны, история носила бы очень мистический характер, если бы «случайности» не играли никакой роли. Эти случайности входят, конечно, и сами составной частью в общий ход развития, уравниваясь другими случайностями. Но ускорение и замедление в сильной степени зависят от этих «случайностей», среди которых фигурирует также и такой «случай», как характер людей, стоящих вначале во главе движения» [6, с. 175].

Предсказать конкретный ход истории на достаточно длительную перспективу не возьмется ни один серьезный исследователь. Но набросать контуры этого движения, опираясь на доступные знания о социально-экономической действительности, не только возможно, но и необходимо, чтобы не оказаться перед ходом истории совершенно без руля и ветрил, будучи всецело во власти стихийно складывающейся экономической, политической и идеологической ситуации.

В то же время, и это в свете изложенного очевидно, исследователь постоянно готов к тому, что ему придется уточнять им же самим созданный набросок исторического будущего при открывшихся новых обстоятельствах текущего настоящего. Является ли это недостатком теории, если она останавливается там, где заканчивается так или иначе обусловленное фактами точное научное видение проблемы и начинается научная фантастика? Риторический вопрос. Будучи философом и ученым, а не писателем-фантастом, К. Маркс и вел себя в отношении вновь открывшихся обстоятельств «скромно», не находя в них достаточных оснований для пересмотра теории. У более «смелых» исследователей это могло создать впечатление его теоретической несостоятельности, когда он «лишь подошел — не более того — к новому, более широкому пониманию исторического процесса», но не овладел им теоретически.

Другие, менее существенные положения теории К. Маркса, рассмотрены критиком аналогичным образом, т. е. односторонне, в отрыве теории от практики. Так, по поводу развития В. И. Лениным марксистской теории И. К. Пантин пишет: «В противовес

представлению о кумулятивном характере развития теоретического познания (в отношении к марксизму это еще недавно проявлялось в расхожей формуле «применение идей Маркса к конкретным историческим условиям») автор статьи доказывает, что привлечение содержания теории в каком-то новом плане не сводится к перекомбинации и преобразованию на основе элементов имеющейся доктрины, а сопровождается изменениями, никак не вытекающими из логической формы имеющегося знания. Логическое преобразование созерцаемых отношений капитализма и раскрытие внутренней связи и строения капитала, которые без этого преобразования невозможно выяснить — предмет теории Маркса — сменяется, у Ленина, пусть не сразу, а постепенно, новой мыслительной реальностью — выявлением того, как в самой исторической практике происходит выработка нового политического отношения субъекта к действительности. Не доказательство закономерного хода истории становится главной задачей русского политического мыслителя, а выявление исторически возможного в зависимости от того или иного соотношения классовых сил в стране, от способности рабочего класса обрести гегемонию в революционном движении страны. ...Быть может, с этим подходом к действительности согласился бы и основатель марксизма, но этот подход явно не вытекал из логики его учения, во всяком случае, самостоятельное значение фактора действия в нем не вычленилось, просто потому что исследовательская задача Маркса была другой» [1, с. 13, 14].

Прежде всего, обращает на себя внимание утверждение критика о том, что с описанным подходом В. И. Ленина к действительности «быть может, ...согласился бы и основатель марксизма, но этот подход явно не вытекал из логики его учения».

Мы уже видели, что критик понимает под логикой учения К. Маркса определяющую роль экономических зависимостей как «единственных причин, определяющих положение и действия людей». И показали, что к Марксу такой односторонний взгляд отношения не имеет. Поэтому акцент В. И. Ленина на известных К. Марксу «других звеньях исторического процесса и их влиянии на развитие общества» в конкретных условиях России начала XX века, конечно же, не встретил бы со стороны К. Маркса никаких возражений.

С другой стороны, «расхожую формулу «применение идей Маркса к конкретным историческим условиям» не обязательно понимать буквально, как всего лишь их перегруппировку. Можно подойти к данной формуле и творчески, дополнив идеи К. Маркса положениями, отражающими новые явления действительности. Более того, не будет противоречить данной формуле и дополнение общих идей К. Маркса столь же общими новыми идеями. Главное, чтобы все эти новые идеи *вписывались* в систему созданной К. Марксом социальной философии, не отторгались ею.

Общий же вывод, к которому мы приходим, анализируя критические замечания И. К. Пантина, состоит в том, что нам следует, судя по всему, *заново познавать марксизм*. В плане критики марксизма мы не продвинулись дальше прижизненных

оппонентов К. Маркса и Ф. Энгельса, у которых классики обнаружили один и тот же недостаток — незнание диалектики. А это уже качество, выход за рамки которого предполагает огромный объем самостоятельной работы. Поэтому К. Маркс и Ф. Энгельс и не пытались учить своих критиков диалектическому мышлению, не ставили перед собой заведомо невыполнимую задачу. Разве что собственным примером да обращением внимания на эту проблему. Так, например, Ф. Энгельс в письме к Конраду Шмидту от 27 октября 1890 года писал: «Чего всем этим господам не хватает, так это диалектики. Они постоянно видят только здесь причину, там — следствие. Они не видят, что это пустая абстракция, что в действительном мире такие метафизические полярные противоположности существуют только во время кризисов, что весь великий ход развития происходит в форме взаимодействия (хотя взаимодействующие силы очень неравны: экономическое движение среди них является самым сильным, первоначальным, решающим), что здесь нет ничего абсолютного, а все относительно. Для них Гегеля не существовало» [7, с. 420, 421].

В заключение отметим, что для нашего информационного общества нет ничего более практичного, чем хорошая теория. А теория Маркса наилучшая из всех социально-философских теорий. И для ее правильного усвоения не следует жалеть ни времени, ни сил.

Библиографический список

1. Пантин, И. К. Марксизм: историческое самопознание / И. К. Пантин // Вопросы философии. — 2009. — № 7. — С. 12–24.
2. Гёте, И. В. Фауст / И. В. Гёте ; пер. с нем. Б. Пастернака ; ред. С. Шлапоберская. — М. : Художественная литература, 1969. — 509 с.
3. Энгельс, Ф. Диалектика природы / Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. в 50 т. Т. 20. — 2-е изд. — М. : Гос. изд-во полит. лит., 1961. — 827 с.
4. Ленин, В. И. Философские тетради / В. И. Ленин. Соч. в 55 т. Т. 29. — 5-е изд. — М. : Изд-во полит. лит., 1977. — 782 с.
5. Маркс, К. К критике политической экономии. Предисловие / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. в 50 т. Т. 13. — 2-е изд. — М. : Гос. изд-во полит. лит-ры, 1959. — 770 с.
6. Маркс, К. Маркс — Людвигу Кутельману, 17 апреля 1871 г. / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. в 50 т. Т. 33. — 2-е изд. — М. : Гос. изд-во полит. лит., 1964. — 788 с.
7. Энгельс, Ф. Конраду Шмидту, 27 октября 1890 г. / Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. в 50 т. Т. 37. — 2-е изд. — М. : Гос. изд-во полит. лит., 1965. — 599 с.

АРХИПОВ Борис Алексеевич, кандидат философских наук, доцент (Россия), доцент кафедры «История, философия и культурология».
Адрес для переписки: boriarkhipo@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 28.02.2014 г.

© Б. А. Архипов

ДЕВИАЦИЯ РАЗВИТИЯ КАК ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНАЯ ПРОБЛЕМА

В статье рассматривается философско-религиозный (библейский) аспект девиации развития. Анализируются книги Нового и Ветхого Заветов. Выделяются причины и смысл болезней с позиции Божьего промысла.

Ключевые слова: болезнь, грех, наказание, изгой, испытание, вразумление.

Философско-религиозный аспект рассмотрения проблемы девиантного развития, на наш взгляд, будет логичным построить на анализе упоминаний анализируемого феномена в Библии.

Всегда и во все времена среди людей были те, кто страдал от тяжелых болезней, не мог обойтись без посторонней помощи, кто нередко чувствовал себя изгоем в мире, предназначенном для здоровых. Инвалиды, или люди с ограниченными возможностями здоровья, как сейчас их принято называть, были и во времена Моисея, и во времена Иисуса. Попытаемся проанализировать, что же говорится о них в книге книг — Библии? дается ли ответ, почему рождаются на свет люди с телесными недостатками? есть ли смысл в их страданиях? каково отношение общества к этим людям и какой путь решения данной проблемы предлагается религией?

Начало всех болезней произошло от проклятия земли, которое пришло от Бога за грех прародителей: Адама и Евы. Бог сотворил прекрасный мир, где не было болезней ни в растительном, ни в животном мире, ни в теле человека. Однако первое упоминание о болезни встречается уже в самом начале Библии — книге Бытия (книга Бытия. Глава 3, стих 16). Бог говорит Еве: «В болезни будешь рождать детей». Такое наказание дано ей за непослушание Богу и за то, что она и мужа своего склонила к неповиновению. Заповедь Божия была несложной — не ешь от древа познания добра и зла, болезнь стала результатом непослушания первых людей [1].

После грехопадения болезнь вошла в мир прародителей, и за грех Каина Дьявол поразил землю проклятием и болезнью. Впоследствии болезнь усилилась: после потопа появилось множество микробов и вирусов от разложившихся тел первого мира в воде и в воздухе, болезни умножились от судов Божиих над Египтом.

Интересный, хотя и не явный пример неполноценности развития, можно предположить в жизни пророка Ветхого Завета — Моисея и брата его Аарона, описанный в Пятикнижии Моисея, Торе. Бог послал Моисея в Египет, наделяя функцией спасителя израильтян от тяжелого рабства, и он должен был говорить с фараоном и своими соплеменниками, но Моисей отказывается, говоря: «...о Господи! человек я не речистый, и таков был и вчера, и третьего дня, и когда Ты начал говорить с рабом Твоим: я тяжело говорю и косноязычен» (Исход. Глава 4, стихи с 10 по 11). Вряд ли проблема была в том, что Моисей не был приучен к публичным выступлениям, он воспитывался при царском дворе как

принц, и наверняка его не могли смущать толпы людей и различные церемонии. Возможно, у него был какой-то серьезный дефект дикции, он просто физически не мог говорить перед толпой [2].

И тогда Господь посылает навстречу Моисею, идущему в Египет, его родного брата Аарона: он будет твоими устами (Исход. Глава 4, стих 16), — говорит Он Моисею. Возникает, на наш взгляд, вполне закономерный вопрос: если Аарон, в отличие от Моисея, может хорошо говорить, то почему же Господь не посылает его? А если по каким-то причинам хочет послать именно Моисея, отчего не исправляет немедленно его телесный недостаток? Ведь такое чудо было бы посылно Богу. Возможно Аарон, в свою очередь, был не способен верно понять и передать мысль Господа. В таком случае, напрашивается вывод, что Бог выбрал двух братьев, которые компенсировали недостаток друг друга. Выбор представляется немного странным: неужели, пусть и в немногочисленном народе, не нашлось того, кто обладал и достаточным умом, и мог бы доступно передавать мысль израильтянам? Или же в этом есть глубокий, философский смысл. Господь показывает таким образом, что избранный им, угнетенный и разобщенный народ только совместными усилиями и только с Божьей помощью сможет стать свободным, и не должно ему забывать, что только вера в Бога и соблюдение всех его заповедей сделают их таковыми [2].

Однако эти примеры не дают ответа на вопрос: почему болеют дети, не успевшие еще согрешить в своей жизни? Возможный ответ находится во Второзаконии (Второзаконие. Глава 20, стих 5). Здесь излагаются десять заповедей, нарушение которых приведет к каре, ведь Бог предстает здесь как ревнитель, «наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня» [3].

В Священном Писании сказано: «...Там Бог дал народу устав и закон, и там испытывал его. И сказал: Если ты будешь слушаться гласа Господа, Бога твоего, и делать угодное пред очами Его, и внимать заповедям Его и соблюдать все уставы Его, то не наведу на тебя ни одной из болезней, которые навел Я на Египет; ибо Я Господь, целитель твой» (Исход. Глава 15, стихи 25–26). «Если же не послушаете Меня, и не будете исполнять всех заповедей сих, и если презрите Мои постановления... то Я поступлю с вами так: пошлю на вас ужас, чахлость и горячку, от которых истомятся глаза и измучится душа» (Левит. Глава 26, стихи с 14 по 16). «Если и при всем том не послушаете Меня, то Я всемерно

увеличу наказание за грехи ваши» (Левит. Глава 26, стихи 18, 21, 23, 28). «Поразит тебя Господь проказою Египетскою, почечуем, коростю и часоткою, от которых ты не сможешь исцелиться; поразит тебя Господь сумасшествием, слепотою и оцепенением сердца. И ты будешь ощупью ходить в полдень, как слепой ощупью ходит впотьмах... (Второзаконие. Глава 28, стихи 27–29). «И наведет на тебя все язвы египетские, которых ты боялся, и они прилипнут к тебе. И всякую болезнь, и всякую язву Господь наведет на тебя...» (Второзаконие. Глава 28, стихи 60–61) [2, 3].

То есть причиной болезни является греховный образ жизни человека, неразумное использование тела, рассчитанного на 120 лет жизни (Бытие. Глава 6, стих 3), чрезмерные физические и эмоциональные нагрузки: «...шесть дней работай и делай всякие дела твои» (Исход, Глава 20, стих 9). Бог предусмотрел день отдыха, и нарушающие эту заповедь не смогут восстановить свои силы, ослабеют, преждевременно состарятся. Если смысл жизни человек видит в ежедневном получении удовольствия, то это прямая дорога к чревоугодию, пьянству и разврату [2].

Сын Божий Иисус Христос во время Своего пребывания на земле исцелил людей от многих болезней. Однажды, исцелив парализованного, Он сказал: «...держай, чадо! прощаются тебе грехи твои» (Евангелие от Матфея. Глава 9, стих 2). Также и другому страждущему: «...ты выздоровел; не грехи больше, чтобы не случилось с тобой чего хуже» (Евангелие от Иоанна. Глава 5, стих 14). Причиной болезни в обоих случаях был грех, то есть нарушение Божиих законов. В худшем случае наказанием за грех является смерть (Послание Римлянам. Глава 6, стих 23), вечное мучение в аду, и во избежание такого печального конца нераскаянного грешника любящий Бог вразумляет его. В книге Иова: «Или он вразумляется болезнью на ложе своем» (Книга Иова. Глава 33, стих 19). В глазах Бога вечная человеческая душа намного дороже временного тела, и Он желает спасти грешника от вечного наказания. Христос говорил: «...лучше тебе войти в жизнь без руки или ноги, нежели с двумя руками или с двумя ногами быть ввержену в огонь вечный» (Евангелие от Матфея. Глава 8, стих 8). Также в Первом послании Петра есть слова: «...страдающий плотию перестает грешить» (Первое послание Петра. Глава 4, стих 1). Таким образом, мы видим еще одну причину физической или психической неполноценности человека по воле Божьей. Кратковременные страдания плоти на земле останавливают человека на греховном пути, чтобы ему избежать гибельных последствий в вечности. Как уже было сказано, Господь использует болезни в целях воспитания, хотя и не всякая болезнь является средством воспитания в руке Божией. Есть болезни и к смерти. Но во многих случаях болезни имеют воспитательную цель [4–7].

Однако, говоря о болезнях и страданиях, не следует думать, что болезнь, или какая другая скорбь сами по себе хороши, но что их последствия обращаются во благо любящим Бога (Послание к Римлянам. Глава 8, стих 28). «Всякое наказание в настоящее время не кажется радостью, а печалью; но после наученным чрез него доставляет мирный плод праведности» (Евреям. Глава 12, стих 11). Поэтому говорится: «Блажен человек, которого вразумляешь Ты, Господи» (Псалом. Глава 93, стих 12). Но, опять же, если в страданиях человек находится без духовной поддержки, то сердце его может ожесточиться и он

станет роптать на Бога. Однако в Библии не единожды повторяется мысль, что Господь допускает болезни с добрыми намерениями, «...ибо Он никогда не искушает злом (Послание Иакова. Глава 1, стих 13) [6, 8–10].

Таким образом, напрашивается вывод, что и верующие люди призваны терпеливо переносить болезни. В Библии упоминается целый ряд Божиих людей, которые были больны:

— Исаак, сын Авраама и праотец Христа, был много лет слепым;

— Елисей заболел болезнью, «...от которой умер» (Четвертая книга Царств. Глава 13, стих 14);

— Даниил, «...муж желаний», болел несколько дней (Книга пророка Даниила. Глава 8, стих 27);

— В притче Иисус Христос говорил о бедном Лазаре, который жестоко страдал в этой жизни, но после смерти отнесен был ангелами на лоно Авраамово (Евангелие от Луки. Глава 16, стихи с 19 по 31);

— Лазарь, брат Марфы и Марии, заболел, и Спаситель сказал, что эта болезнь «...к славе Божией» (Евангелие от Иоанна. Глава 11, стих 4). Мы верим, что когда при воскресении мы получим новое, без болезней тело, то поймем, что наши болезни были во славу Божию;

— У апостола Павла было «жало в плоти» (Второе послание коринфянам. Глава 12, стих 7).

— Тимофей, сотрудник и спутник апостола Павла, страдал болезнью желудка (Первое послание Тимофею. Глава 5, стих 23).

В Евангелии от Иоанна автор повествует, как однажды Иисус проходил мимо человека, слепого от рождения. Ученики Его спросили у Него: Равви! Кто согрешил, он или родители его, что родился слепым? Иисус отвечал: не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии (Евангелие от Иоанна. Глава 9, стихи с 2 по 3). Он исцелил этого человека, тот прозрел и уверовал в Иисуса, причем обрел такую смелость и доверие своему Спасителю, что без колебаний признал Его Сыном Божиим и прямо отстаивал свою веру перед фарисеями. Могло ли такое случиться, если бы этот человек не был слепым? Был бы у него повод заметить проходящего мимо Проповедника из Назарета и, возможно, в его жизни никогда бы не было этой удивительной встречи с Господом и Спасителем, ему бы просто не о чем было Его просить, не за чем к Нему приходиться [4].

Похожее произошло и с ветхозаветным Иовом: Господь не ответил ему на многочисленные вопросы, но зато заговорил с ним, хотя не разговаривал с ним прежде. Возможно, не о чем было говорить, Иов жил праведно, приносил жертвы, произносил молитвы, и только когда пришла беда, он закричал, обращаясь к небу, он по-настоящему обратился к Богу. Отчаяние привело его к настоящей вере.

А значит, причина физической неполноценности человека — не только наказание за содеянные грехи, но и возможность узнать Бога.

Таким образом, рассмотрев примеры болезней, описанных в Библии, рассмотрев их причины и смысл, обратимся к следующему вопросу, поставленному нами вначале — каково же отношение к этим людям, которые страдают за грехи свои телом или же в суетном мире болезнью своей уже искупают блаженство грядущее? Следует сказать, что в Ветхом Завете наказаны они оказываются не единожды и страдать им приходится не только телесно от кары Божьей, но и от отношения окружающих к ним, завещанного Богом.

Так, в Торе сказано: «И сказал Господь Моисею, говоря: повели сынам Израилевым выслать из стана всех прокаженных, и всех имеющих истечение, и всех осквернившихся от мертвого, и мужчин и женщин вышлите, за стан вышлите их, чтобы не оскверняли они станов своих, среди которых Я живу» (Числа. Глава 5, стих с 1 по 3). Истечением называли гнойное выделение, которое приравнялось к проказе, больные считались нечистыми, и по выздоровлении они должны были принести жертву очищения. В отношении изоляции таких больных действовали те же правила, что и для больных проказой, он должен быть удален, а после исцеления мог вернуться в стан, где необходимо было омыть тело и одежду. В главе 12 приводится пример наказания Господа Мариам проказой за ее упреки в адрес Моисея. Она также была изгнана из стана на семь дней, после чего возвратилась здоровой по воле Божьей (Числа. Глава 12, стих с 11 по 15).

В любом случае больные люди изгонялись, с одной стороны, высылка зараженного человека объясняется профилактикой заражения остальных в стане и необходимостью выживания евреев, с другой — больные люди оставались без помощи, в которой могли нуждаться. Вопрос профилактики и выживаемости всего рода, вероятно, был важнее жизни отдельного человека, тем более грешника. В этом смысле заветы Моисея удивляют своей мудростью (как известно, гораздо позже, следование этим заветам убергло евреев во время эпидемии чумы в Европе), но и жесткостью, даже жестокостью. Но Моисей был лишь проводником воли Божьей, который, в свою очередь, называл избранный им народ жестоковыйным.

Стремление израильтян во что бы то ни стало избежать проказы объяснялось тем, что прокаженный считался нечистым в культовом отношении и поэтому изолировался от общества и отстранялся от участия в богослужении. Хроническое заболевание становится огромным несчастьем для больного. Изоляция прокаженного от общества имела не медицинскую, а религиозную причину (считалось, что нечистота передается через прикосновение). Заболевших не допускали в стан, позднее они жили за городскими воротами. Прокаженный царь жил в отдельном доме. Пораженный проказой священник не мог более есть от святыни; при других заболеваниях, даже если они делали священника «негодным» для служения, это не запрещалось. Прокаженный должен был носить разорванную одежду, ходить с непокрытой головой, быть закрытым «до уст» и при появлении людей кричать: «Нечист! нечист!».

Не является ли в таком случае борьба с болезнью сопротивлением воле Божией? Ведь болезни могут являться свидетельством нарушения законов, предусмотренных Богом. Болезнь разбивает ложное мнение, что все в порядке, что будто человек сам определяет свою судьбу. В действительности Бог установил человеку определенные границы. Если бы человека не посещали болезни и страдания, то он бы легко забыл Бога. Болезнь — это усилитель Божьего голоса. Без него человек не слышит этого голоса в шуме жизни. Болезни нередко заставляют нас искать помощи у Бога. Многие в болезни научились молиться.

Кроме того, практически все евангельские истории об инвалидах и тяжелобольных людях — это повествования о том, как их исцелил Христос. Исцеление — это восстановление целостности человека, его духовного, душевного и телесного здоровья.

Христианская вера предполагает Божию способность исцелять больных. Иисус Христос сам исцелял больных. Его возможности в этом были неограниченные. «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человека» (Евангелие от Иоанна. Глава 1, стих 4). Чудеса исцеления являются неотъемлемой частью служения Мессии. Когда ученики Иоанна Крестителя пришли спросить Христа — Он ли обещанный Мессия или ожидать им другого, на это Господь сказал: «Пойдите, скажите Иоанну, что вы видели и слышали: слепые прозревают, хромые ходят, прокаженные очищаются, глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют» (Евангелие от Луки. Глава 7, стих 22). Пророк Исайя говорил, что Мессия придет открыть глаза слепым, узников выпустить на свободу (Книга пророка Исаии. Глава 42, стих 7; Глава 61, стих 1–2). Пророк Малахия предсказал, что «взойдет Солнце правды и исцеление в лучах Его» (Книга пророка Малахии. Глава 4, стих 2). Более того, Мессия возьмет «на Себя наши болезни» (Книга пророка Исаии. Глава 53, стих 4) [4, 7, 8, 11, 12].

Однако Иисус Христос придерживался определенных границ при совершении исцелений. У купальни, называемой Вифезда, где было «пять крытых ходов» для больных, Спаситель исцелил только одного человека (Евангелие от Иоанна. Глава 5, стих с 1 по 8). В Евангелие от Луки: «Великое множество народа стекалось к Нему — слушать и врачеваться у Него от болезней своих. Но Он уходил в пустынные места и молился» (Евангелие от Луки. Глава 5, стих 15). Библия не объясняет нам причин того, что Христос исцелил не всех больных [4].

Таким образом, ответ Библии на последний вопрос очевиден, «Все, чего не попросите в молитве с верою, получите» (Евангелие от Матфея. Глава 21, стих 22). А Петр говорит: «Все заботы ваши возложите на Него, ибо Он печется о вас» (Первое послание Петра. Глава 5, стих 7). Итак, в числе возложенных на Него забот должна быть молитва веры и упования о защите себя и своих семейств от болезней [7].

Итак, резюмируя все выше сказанное, следует отметить, что в Библии многократно упоминается о различных недугах, таких как проказа, слепота, дефект речи, истечение, малодушие; однако причины их неоднозначны, это и наказание за грехи, и испытание веры, и некое вразумление, и смирение тела и духа, и ограждение от возможного греха, и знамение для неверующих; в этом и определенный смысл тех страданий, которыми наделяет Господь страждущих; путь же решения предлагается однозначный: покаяние и молитва.

Библиографический список

1. Библия: Ветхий Завет, Пятикнижие Моисея. Тора, книга Бытия. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://apologetica.ru/biblie/bitie.html> (дата обращения: 25.09.2013).
2. Библия: Ветхий Завет, Пятикнижие Моисея. Тора, Исход. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://apologetica.ru/biblie/ishod1.html> (дата обращения: 12.10.2013).
3. Библия: Ветхий Завет, Пятикнижие Моисея. Тора, Второзаконие. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://apologetica.ru/biblie/vtor1.html> (дата обращения: 09.11.2013).
4. Библия: Новый Завет Евангелие от Иоанна. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://apologetica.ru/biblie/ioan1.html> (дата обращения: 01.12.2013).
5. Библия: Новый Завет Евангелие от Матфея. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://apologetica.ru/biblie/matf1.html> (дата обращения: 01.12.2013).
6. Библия: Новый Завет Послание апостола Павла. [Элек-

тронный ресурс]. — Режим доступа: <http://apologetica.ru/biblie/rom1.html>. (дата обращения: 08.12.2013).

7. Библия: Новый Завет. Соборные послания. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://apologetica.ru/biblie/1petra1.html> (дата обращения: 07.12.2013).

8. Библия: Новый Завет, Послания к евреям. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://apologetica.ru/biblie/heb1.html> (дата обращения: 14.12.2013).

9. Библия: Новый Завет, Послание Иакова [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://apologetica.ru/biblie/iakov1.html> (дата обращения: 07.12.2013).

10. Библия: Новый Завет, Евангелие от Луки [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://apologetica.ru/biblie/luk1.html> (дата обращения: 01.12.2013).

11. Библия: Ветхий Завет, Книга пророка Малахии. [Элек-

тронный ресурс]. — Режим доступа: <http://apologetica.ru/biblie/mal1.html> (дата обращения: 29.11.2013).

12. Библия: Ветхий Завет, Книга пророка Исаии. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://apologetica.ru/biblie/is1.html> (дата обращения: 19.11.2013).

ФЕДОРОВА Наталья Владимировна, кандидат психологических наук, доцент (Россия), доцент кафедры общей и педагогической психологии.

Адрес для переписки: tashafed@mail.ru

Статья поступила в редакцию 14.01.2014 г.

© Н. В. Федорова

УДК 130.2

П. А. БАЛЮТА

Омский государственный
технический университет

ПРОСТРАНСТВО КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО: ОПРЕДЕЛЕНИЕ, СПЕЦИФИКА И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ

В данной статье раскрываются определения и специфика понятий «пространство культуры» и «культурное пространство», а также их взаимодействие и взаимовлияние. Рассматривается система «культура — пространство культуры — культурное пространство», дается представление об особенностях формирования культурного пространства. Показывается различие между понятиями «пространство культуры» и «культурное пространство», а также их позиция относительно друг друга. В статье анализируется культура как явление, в ее соотношении с пространством культуры и культурным пространством.

Ключевые слова: культурное пространство, пространство культуры, культура, культурный факт.

Общеизвестно, что культура формирует и воспитывает человека, накапливая опыт предшествующих поколений и передавая его новому поколению в качестве наследия. В то же время человек творит культуру, создавая новые произведения искусства, открывая новые области человеческого познания. Создатель и творение парадоксально объединяются в одном лице. Механизмы такого взаимного формирования являются предметом многочисленных исследований и гипотез.

Согласно М. С. Кагану, понятие культуры охватывает множество явлений и описывается огромным количеством определений, раскрывающих всю пестроту взглядов как в нашей, так и зарубежной культурологической мысли. Существующие концепции можно классифицировать следующим образом: предметно-ценностная, деятельностная, личностно-атрибутивная, общественно-атрибутивная, информационно-знаковая и концепция культуры как системообразующей подсистемы, общества. [1, с. 54–55].

Термины «культурное пространство» и «пространство культуры» достаточно свободно используются в современных трудах по философии и куль-

турологии. Кроме того, они упоминаются в трудах по искусствоведению, религии, антропологии, истории, эстетике и т.д. Однако исследователи в своих работах нередко видят разный смысл отмеченных понятий. Так, встречается использование этих терминов в качестве словесного оборота или риторической фигуры.

Следует назвать исследователей (Г. Е. Зборовский, В. Н. Кузнецов, Д. С. Лихачев, А. Моль, В. К. Потемкин, А. Л. Симанов, Н. С. Трубецкой, Н. В. Устрялов, С. Хантингтон и многие другие), которые обращают внимание на процессы организации и обмена культурной информацией, вопросы понимания культурного ландшафта, культурного пространства как геокультуры, а также анализируют социальное пространство. Исследователей интересуют различные грани культуры и общества.

В основе анализа пространственных характеристик культуры находится понятие пространства, являющееся одним из основных измерений человеческого бытия как в аспекте физического существования человека и его социального бытия, так и в плане духовной жизни. Пространство, по определению А. И. Пигалева, предстает «важнейшим аспектом

модели мира, характеристикой протяженности, структурности, сосуществования, взаимодействия, координации элементов отдельной культуры и соответствующих отношений между культурами, а также смысловой наполненности для человека структурной организации элементов культуры и многих культур» [2, с. 58 – 59].

Пространственное восприятие формирует представление о пространствах культуры, в частности, и о культурном пространстве, в целом. Пространственная характеристика культуры обнаруживает уровни и степень взаимопроникновения различных культур, что является актуальным в эпоху глобализации. Таким образом, культура воспринимается как некая пространственная система, в состав которой входит множество взаимодействующих пространств культур. Осмыслить и концептуализировать данное взаимодействие позволяет моделирование системы «культура — пространство культуры — культурное пространство», тем самым раскрывая явление «пространства в пространстве».

Пространство культуры понимается нами как совокупность всего происходящего в культурной жизни определенного сообщества. Это коммуникативное пространство, объединяющее как физическое (ландшафт, климат и т.д.), так и символическое, духовное начала (язык, нормы, обычаи, ритуалы и т.д.). Пространство культуры выступает хранилищем и источником культурной, не биологической, человеческой жизни. Оно имеет внутреннюю структуру, придающую любому культурному или природному факту когнитивные, ценностные и регулятивные смыслы.

Соприкасаясь и составляя комплексную систему, пространства культуры образуют всеобщее культурное пространство, выступающее регулятором их взаимодействия. Обладая свойством неоднородности, пространства культуры раскрывают важнейшую черту культурного пространства, а именно его плюралистичность. Данная черта во многом объясняет, что формирование культурного пространства сопровождается рядом характерных признаков. Во-первых, во всеобщее культурное пространство интегрируются культурные факты, зародившиеся в отдельно взятых культурных пространствах. Во-вторых, культурное пространство является собой одновременно и пространство национальное, государственное, корпоративное, а также и общечеловеческое. В-третьих, законы, действующие в культурном пространстве, распространяются и на отдельно взятые пространства культуры. В-четвертых, пространства культуры находятся между собой в постоянном взаимодействии, а также могут объединяться или пересекаться в субъектах культуры [3, с. 13, 20].

Рассматривая систему «культура — пространство культуры — культурное пространство» следует отметить, что если культура — конкретна и находит свое воплощение в объектах культурной деятельности, то культурное пространство и пространство культуры являются мыслимыми человеком, который тем самым ограничивает сферу своего культурного бытия. Однако отраженный в мыслимом пространстве факт культуры не теряет связи с физическим прототипом, но обретает собственное, выраженное в идеях окружение, состоящее из различных смыслов, которыми предметы наделяет культура и пространство культуры. Таким образом, восприятие физического объекта становится осознанием связанной с ним череды смыслов и ассоциаций [4, с. 27, 34].

В процессе развития каждая культура, находясь в границах своего культурного пространства, создает различные системы знаков, через которые и происходит восприятие мира человеком. В качестве знака, который нужно не только наблюдать, но и осмысливать, может выступать любое явление, которое в ходе подобного осмысления приобретает определенный смысл и становится фактом культуры. При этом каждый новый знак влияет на предыдущие уровни, меняя расположение элементов и их функциональные характеристики, позволяя системе оставаться органически цельной, при этом постоянно усложняясь. В ходе своей деятельности, человек в соответствии со своими потребностями познает, оценивает и регулирует происходящие вокруг него и в нем самом явления и процессы, тем самым формируя смыслы. Совокупность этих смыслов и их взаимосвязь являются отражением фактов культуры и наполняют пространство культуры. Через осмысление культурного факта происходит переход от пространственной организации физического мира в пространственную организацию пространства культуры. Посредством осмысления места культурных фактов и соотнесение места какого-либо физического объекта с его идеальным воплощением происходит оформление пространства культуры. Таким образом, культура предстает в качестве знаковой системы, включающей в себя вещи, в которых опредмечиваются общекультурные смыслы явлений интеллектуальной сферы жизни людей [5, с. 20 – 45].

Кроме того, культура — это историко-социальное явление, а пространство культуры и культурное пространство является результатом взаимодействия культур во времени и пространстве. При этом культура является целью и результатом преобразующей деятельности человека, а пространство культуры и культурное пространство отражают данный процесс, таким образом, выявляя организующую способность культуры по отношению к пространству культуры. Пространства культуры создают культурное пространство, используя все возможные сочетания элементов пространств культуры. Если в сфере пространства культуры происходит какое-либо изменение культурных феноменов, то оно отражается и в культурном пространстве, в котором все пространства культуры сосуществуют в едином пространственно-временном континууме. Теоретически человек существует одновременно в нескольких пространствах культуры, но практически его повседневное бытие осуществляется в одном культурном пространстве.

Если рассматривать систему взаимодействия элементов культурного пространства, то есть взаимодействие пространств культур, то следует отметить, что совокупность данных взаимодействий предполагает наличие некоторой всеобъемлющей среды, которая располагает универсальными правилами для такого взаимодействия. Такой всеобъемлющей средой является культурное пространство, выступая по отношению к пространству культуры концептуальным построением второго порядка и выполняя функцию выстраивания на различном уровне коммуникации пространств культур. Взаимосвязь смыслов культурного пространства создает систему связи внутренних элементов культурного пространства с внешними явлениями по отношению к культуре, а также связь одного пространства культуры с другими.

Система культурного пространства характеризуется динамикой, позволяющей предвидеть пове-

дение всего комплекса пространств культуры, тем самым раскрывается, во-первых, функция прогноза развития культурного пространства, а во-вторых, функция прогноза существования пространства культуры и результатов взаимоотношений пространств культуры. Прогноз стабилизирует систему культурного пространства и сохраняет ее в точке равновесия [6, с. 19–35].

Подводя итог вышесказанному, следует отметить, что культурное пространство становится отражением концепции поликультурализма, согласно которой все культуры в мире являются взаимосвязанными, а пространства культур, пересекающиеся в индивиде, формируют взаимопроникающие понятия. Кроме того, культурное пространство и пространства культур являются отражением культуры и реализовывают ее динамические и статические характеристики. Раскрытие природы пространств культур и культурного пространства дает понимание и осознание сосуществования, взаимопонимания и взаимодополнения пространств культур, составляющих культурное пространство.

Библиографический список

1. Каган, М. С. Философия культуры / М. С. Каган. —

СПб. : Петрополис, 1996. — 416 с.

2. Пигалев, А. И. Культура как целостность: (Методологические аспекты) / А. И. Пигалев. — Волгоград : Изд-во Волгоградского гос. ун-та, 2001. — 468 с.

3. Быстрова, А. Н. Проблемы культурного пространства (опыт философского анализа) / А. Н. Быстрова. — Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2004. — 240 с.

4. Бабаева, А. В. Современная западная философия о культурном пространстве / А. В. Бабаева // Современная философия как феномен культуры: исследование традиции и новации. — СПб., 2001. — С. 19.

5. Лич, Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Э. Лич. — М., 2001. — 184 с.

6. Степин, В. С. Философская мысль в динамике культуры / В. С. Степин // Философия и культура. — Самара, 1997. — С. 19–35.

БАЛЮТА Полина Андреевна, аспирантка и ассистент кафедры «Дизайн и технологии медиаиндустрии»

Адрес для переписки: polina.balyuta@mail.ru

Статья поступила в редакцию 21.02.2014 г.

© П. А. Балюта

УДК 111.1+16

П. А. КОРШУНОВ

Омский государственный педагогический университет

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ ДЕМОКРИТА: МЕЖДУ ПОНЯТИЕМ И ПРЕДСТАВЛЕНИЕМ

Философия Демокрита оказала огромное влияние на развитие европейской философской и естественнонаучной мысли. Однако античное понимание атома существенно отличается от современного. В данной статье проблематизируется античное представление об атоме. У Демокрита атом выступает в качестве тела, данного в представлении, являясь по существу идеальным образованием. Эта двойственность объясняет скептическую позицию Демокрита в познании.

Ключевые слова: атом, истина, мышление, понятие, представление, скептицизм.

Философия Демокрита представляет собой материалистическое учение, которое оказало огромное влияние на развитие европейской философской и естественнонаучной мысли, в частности, на учение Ньютона, космогоническую гипотезу Канта — Лапласа. Д. И. Менделеев писал, что «атомистическая гипотеза даже в своем первоначальном виде, как у Демокрита, совершенно соответствует закону вечности вещества» [1]. Учение атомизма о неотделимости движения от материи получило в XX в. точнейшее подтверждение в теории Эйнштейна об эквивалентности материи и энергии. При этом античное понимание атома существенно отличается от современного. В связи с этим возникает необходимость переосмысления ключевых положений античного атомизма, и в частности гно-

сеологических оснований философии Демокрита.

Античный атомизм появляется как реакция на философию элеатов. Бесконечная делимость пространства и времени составляла препятствие для теоретического осмысления движения. Концепция атома, по мнению Демокрита, решает эту проблему, поскольку атом является пределом делимости материи. Однако это ограничение делимости чисто спекулятивное: представить атом уже значит выделить в нем пространственные параметры верх и низ, правую и левую часть и таким образом всегда можно представить частицу меньше самого атома. Более того, Демокрит полагал, что атомы имеют пространственную конфигурацию, а если есть конфигурация, то всегда можно выделить части. Здесь мы сталкиваемся с особенностью античного

мышления, которая заключается в том, что античный человек все пытался представить в виде организованного и оформленного тела. Поэтому атом для Демокрита — это, прежде всего, тело, данное в представлении, доступное для умственного созерцания. Представленное не может выступать в качестве предела делимости, так как все протяженное делится до бесконечности. Стало быть, атом не может являться физическим объектом в привычном понимании этого слова. Атом должен содержать в себе принцип необходимой связи между своими частями. Принцип необходимой связи между своими частями представлен в категории целого, которая часто передается словом «тело». Тело — при таком понимании — соединение частей, без которого эти части не существуют. Рука не может существовать отдельно от человека и поэтому человеческий организм — тело, а деталь машины может существовать отдельно, и поэтому машина телом не является. Атом Демокрита является телом в качестве связи между своими частями, но не является телом в смысле физического объекта. Античный атомизм утверждает, что физические параметры атома (вес, плотность) несущественны, а существенна геометрическая конфигурация, пространственное расположение атома, что и обуславливает физические качества атома. Античный атом в большей степени является идеальным принципом, чем физическим объектом. Этот идеальный принцип представляет собой, прежде всего, геометрическую фигуру, определенным образом ориентированную в пространстве.

Атомы не даны в опыте и поэтому мы имеем дело только с представлениями об атомах. Раз атом не дан в опыте, не является физическим объектом и представляет собой геометрическую фигуру, значит, атом есть то, чем он является в представлении об атоме. Атом — представление об атоме, поскольку представление фиксирует образ предмета. Представление — образ ранее воспринятого предмета или явления, а также образ, созданный продуктивным воображением; форма чувственного отражения в виде нагляднообразного знания [2]. Именно в качестве представления выступает атом у Демокрита, однако представление об атоме содержит свойство быть неделимым. Неделимость — существенное свойство атома. Это свойство не может созерцаться в представлении, неделимость может только мыслиться. Отсюда следует, что атом Демокрита не представление, как он его рассматривал, но понятие, поскольку именно в понятии мыслиться существенное свойство предмета. Понятие — мысль, отражающая в обобщенной форме предметы и явления действительности и связи между ними посредством фиксации общих и специфических признаков, в качестве которых выступают свойства предметов и явлений и отношения между ними [2, 3].

Понятие атома, понимаемое субъективно, то есть как форма мышления, переходит в объективность, поскольку атом мыслится как физический объект и понятие атома как интеллектуальное образование сливается с материальной действительностью. Гегель по этому поводу говорит, что «на понятие должно смотреть, не как на акт самосознательного рассудка, не как на субъективный рассудок, но как на понятие в себе и для себя, образующее также ступень и природы, и духа» [4]. И далее: «понятие в своей объективности есть сама сущая в себе и для себя вещь. Через свое необходимое дальнейшее определение формальное понятие обращает само

себя в вещь и тем самым утрачивает отношение субъективности и внешности к ней» [4, с. 17].

Сказать, что атом — понятие, значит, приравнять сознание и бытие, точнее мышление и бытие. Ведь, если мир в своем основании имеет мышление, то мысль об атоме совпадет со своим предметом — мышление и бытие оказываются тождественными. Если мы представляем себе атом, как предел делимости пространства, нам необходимо сказать, что переход из правой части атома в левую должен происходить мгновенно, скачком, а это уже принцип нашего мышления, в этой точке наша мысль сливается с предметом физической реальности, наша мысль сама становится тем, что она мыслит — неделимым идеальным принципом.

Представление пространственно и, следовательно, делимо до бесконечности. Проблему теоретического осмысления движения можно решить, если сказать, что возможен синтез двух частей пространства: движение возможно не потому, что есть предел делимости пространства, а потому, что тело может находиться в двух точках пространства одновременно. Представить это невозможно, это возможно только помыслить, поэтому атом — не представление, а понятие.

Часто представление выступает, как иллюстрация к понятию, поэтому мы говорим «представить» что-то. Понятие действует в нас не обязательно проявлено и осознаваемо. Представление помогает нам сделать то, что мы мыслим, явным, представленным. Понятие возникает не как продолжение своего предмета, а как некоторый прорыв или скачек. Мысль соединяет с представлениями невидимым образом. Однако это вовсе не исключает представление: мы можем сказать, что в своем основании мысль имеет представление, только неявное, а мысль делает его проявленным.

Представление опирается на реальность физического мира, мира объектов. Мысль принадлежит духовному миру и не имеет протяжения. И если все физическое состоит из мыслей (понятий), то это значит, что атом — предел нашей возможности представления, что атом — это то, что мы не можем представить, сделать объектом созерцания. Если атом — основание физической реальности, то не понятен, проблематичен переход от непротяженной мысли к протяженной материи. У Демокрита эта проблема выражается в том, что атом, с одной стороны, идеальная сущность, а с другой — тело определенной формы.

Далее, насколько правомочно говорить о гениальном прозрении Демокрита о строении материи, которое подтвердилось через два тысячелетия после Демокрита? Во-первых, атом делится в ходе ядерной реакции. Во-вторых, предположение о существовании мельчайших частиц — чисто умозрительная конструкция, не вытекающая из природы вещей, данных непосредственно. То обстоятельство, что элементарные частицы вещества были открыты через две тысячи лет, является скорее совпадением. Томас Манн в романе «Признания авантюриста Феликса Круля» описывает сцену игры в теннис, во время которой герой, впервые взявший ракетку, не может попасть по мячу, производит нелепые движения, однако зрители воспринимают это как шутку, поскольку уверены, что герой первоклассный теннисист. Ему удается произвести несколько правильных ударов, но это только случайное совпадение. Демокрит, по сути, выдвинул некую теорию, которая случайно совпала с действительностью.

Вопрос состоит в том, насколько мир в сознании совпадает с действительным миром. Апории Зенона фиксирует именно это несовпадение — невозможность представить движение, реально существующее вне сознания. И если мир в сознании совпадает с действительным миром, не является ли это совпадение внешним или случайным? Этот вопрос находит отражение в скептицизме Демокрита, который утверждал, что на самом деле мы ничего не познаем, а существуют только атомы и пустота. Чувственное познание по Демокриту не может дать полного и достоверного знания, истинная природа вещей постигается только через мышление. Но если истина постигается через мышление, то атом должен представлять собой мыслимую сущность и во все не обязательно представимую и созерцаемую. Представление не может охватить целиком мыслимое, и поэтому мир, как он дан в сознании, не совпадает с действительностью.

Мышление не вытекает из опыта, не является прямым продолжением опыта. Тем не менее у нас есть критерий истинности понятия — опыт или соответствие представлению. И формирование понятия должно происходить правильным, адекватным действительности образом. В примере $2+1 \times 1$ ответ равен трем. Если мы будем решать его неправильным образом и вместо того, чтобы сначала умножить один на один, мы будем складывать один и два, то, тем не менее, получим верный результат. И, несмотря на то что мы получим верный результат, наше решение не станет правильным. Вопрос именно в том, что мы неверным путем приходим в нужное место. В нашем случае, по сути, получается, неправильный путь делает пункт назначения неправильным. Подобно тому, как, преследуя благие цели, мы совершаем дурной поступок и перечеркиваем тем самым то, ради чего его совершали. Как возможно, что неверный способ решения приводит к верному результату? Это возможно, если движение мышления и результат мышления не одно и то же. Мысль происходит невидимым образом, нам дан только ее

результат, он дан в виде представления, а само течение мысли от нас скрыто. Результат мышления дается нам в представлении, но представление не в состоянии выразить мысль полностью и поэтому оно неадекватно мышлению. По слову поэта, «мысль изреченная есть ложь» [5]. Отсюда следует, что одно и то же представление может выражать разные мысли и различные решения, в том числе неверные, которые могут приходиться к одному и тому же результату. И, наоборот, одна и та же мысль может быть выражена различными представлениями. Отсюда понятна идея атомистов об истечении из атомов бесконечного числа их образов.

Библиографический список

1. Менделеев, Д. И. Избранные сочинения. В 25 т. Т. 2 / Д. И. Менделеев. — М. : ГОСХИМТЕХИЗДАТ, Изд-во Академии наук СССР, 1934. — С. 372.
2. Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция : Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. — М. : Советская энциклопедия, 1983. — 840 с.
3. Горский, Д. П. Вопросы абстракции и образования понятий / Д. П. Горский. — М. : Изд-во Академии наук СССР, 1961. — 351 с.
4. Гегель, Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. — М. : Издание профкома слушателей Института красной профессуры, 1929. — С. 9.
5. Тютчев, Ф. И. Полное собрание сочинений / Ф. И. Тютчев. — СПб. : Т-во А. Ф. Марксъ, 1912. — С. 92.
6. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Лаэртский Диоген ; пер. М. Л. Гаспарова. — М. : Мысль, 1986. — 571 с.

КОРШУНОВ Павел Александрович, аспирант кафедры философии.

Адрес для переписки: korshunov-pugachev@lenta.ru

Статья поступила в редакцию 05.03.2014 г.

© П. А. Коршунов

Книжная полка

Мосиенко, Л. И. Философские и психологические проблемы творчества : учеб. текстовое электрон. изд. локального распространения : учеб. пособие / Л. И. Мосиенко ; ОмГТУ. — Омск : Изд-во ОмГТУ, 2013. — 1 о=эл. опт. диск (CD-ROM).

Учебное пособие предназначено для магистрантов, изучающих дисциплину «Философские и психологические проблемы творчества», а также всех, кто интересуется проблемами творчества, прежде всего научного.

Голубинцев, В. О. Философия для технических вузов : учеб. для техн. направлений и специальностей вузов / В. О. Голубинцев, А. А. Данцев, В. С. Любченко. — 7-е изд., стер. — Ростов н/Д : Феникс, 2013. — 502 с. — ISBN 978-5-222-20568-6.

Учебник подготовлен в соответствии с требованиями Гос. образовательного стандарта высшего профессионального образования. В нем дается изложение взглядов на предмет философии и ее историческом становлении и развитии. В учебнике освещены основные этапы исторического развития и школы философии, охарактеризованы философские и научные картины мира, вопросы взаимосвязи природы и общества, философии истории, изложены проблема человека в философской мысли, вопросы взаимосвязи познания и практики, дана характеристика методов научного познания, показана специфика и взаимодействие науки и техники. Учебник завершается рассмотрением глобальных проблем.

КУЛЬТУРА КАК САМОРАЗВИВАЮЩЕЕСЯ ПРОСТРАНСТВО СМЫСЛА

Словари определяют понятие культуры как уровень духовного и материального развития общества в определенный исторический период. В данной статье будет предпринята попытка показать нечто противоположное: культура есть динамично развивающееся, становящееся по собственным законам знаково-смысловое пространство, в котором и существует общество. Иначе говоря, культура организует процесс духовного развития общества, организует в качестве постоянства процесса, непрерывности его, временно́го воспроизведения.

Ключевые слова: культура, время, временение, смысл.

1. Культура как смысловое пространство. В психологии возникновение культуры связано с первыми запретами в первобытных обществах. Первый из известных запретов — запрет инцеста. Но так ли это? Что лежит в основе запрета на вступление в брак с ближайшими родственниками? Прежде всего, это сохранение общества в качестве такового, общества, способного к воспроизведению, к поддержанию себя в биологическом смысле. О культуре мы можем говорить тогда, когда биологическое осмысливается в качестве необходимого в жизни общества. Иначе говоря, культура есть осмысление происходящего. И, следовательно, то, что позволяет необходимому сбыться, случиться в качестве такового. Об этой «возможности быть» и «бытийствовании в чем-то» говорит Хайдеггер как о споре «земли» и «мира». Творение — то, что позволяет миру бытийствовать и земле раскрываться. Если в изделии земля, или вещьность, растворяется (например, кожа ботинок должна быть мягкой, она есть только в своей служебности и дельности, и в этом не замечается. Сама по себе кожа не важна, есть только ее качества носкости. Чем более вещь подручна, тем менее она замечается), то в творении она, напротив, проговаривает себя, восстанавливается. Так, слово в творении становится словом, и мир, или история, может быть собран: «Восставление, воздвижение мира и состояние земли суть две существенные черты бытия творения творением. В единстве творческого бытия они принадлежат друг другу и взаимосвязаны. И это совокупное их единство мы стремимся отыскать, пытаясь осмыслить самостояние творения внутри его самого, пытаясь высказать в слове замкнутый и целокупный покой его упоения в себе» [1, с. 287]. В плане истории искусств это можно проиллюстрировать примером любого архитектурного стиля. С одной стороны, он возникает в качестве необходимого, соответствуя определенному периоду развития общества и культуры. С другой стороны, внутри данного стиля каждое произведение искусства существует как таковое, то есть его существование возможно, поскольку это существование в пространстве стиля («классический дворец» — дворец, построенный в стиле классицизм. Его отличают не отдельные архитектурные элементы, но принадлежность к стилю).

Таким образом, культура возникает тогда, когда нечто, имеющее иные, внекультурные основания, осмысливается и входит в традицию посредством символического закрепления (в культе, мифах, искусстве).

О. Шпенглер, говоря о различии культуры и цивилизации, в основу этого различия ставит возможность к порождению нового. Цивилизация — мертвые формы, которыми можно играть, не порождая при этом нового. Культура характеризуется способностью к постоянному воспроизведению. Воспроизводить можно в качестве повторения (цивилизация), сведения готовых форм в едином пространстве или же порождая нечто новое. Смысл, отрицая себя в качестве ставшего в качестве застывшей формы, перерождается. То есть культура — смысловое пространство, в котором возможны все прочие формы существования общества.

2. Смысл как временение, временность. К структуре смысла принадлежит негирирование самого себя. Негирирование есть необходимый момент существования смысла. В контексте системы Гегеля негирирование — отрицание понятием самого себя как преодоление себя. В данном случае негирирование есть способ развития, средство движения понятия. В этом плане отрицание — условие возможности смысла. В системе Гегеля без отрицания себя понятие не стремится к знанию о себе, не достигает Абсолютного знания о себе. Иначе говоря, без отрицания некоторого существующего понятия как данности, или без превращения его в тезис, невозможно движение дискурса. Аналогично этому негация есть условие возможности существования смысла, поскольку смысл возможен как отрицание всякой наличности. Или — смысл конституируется посредством отрицания всякой наличности. Это ускользание смысла через отрицание можно охарактеризовать как временную структуру смысла.

О времени в обыденном словоупотреблении мы говорим, пользуясь при этом ориентацией на 24 часа в сутках. «Сегодня у меня есть время», «у меня нет времени». Однако это отсутствие или наличие времени предполагает занятость внутримирно-подручным, озабоченность житейским. «Времени нет» предполагает, действительно, его отсутствие, по-

сколькo время, как структура смысла, есть модус бытия. Э. Гуссерль в «Феноменологии внутреннего сознания времени» исключает объективное время из рассмотрения, поскольку время, конституируемое действительностью, невозможно описать феноменологически. О времени действительности мы можем лишь делать предположения [2].

Смысл есть — когда есть целиком. В проступании мира смысл либо есть, либо его нет. Вместе с тем смысл темпорален, имеет структуру собственного развития, собственного становления.

Можно сказать иначе: время и есть структура смысла. Подобным высказыванием вводится категория времени. Мы проживаем определенное время, мы помещены во время как эпоху, которой принадлежим, мы располагаем собственным временем, или же времени у нас нет. Всякий раз подобное высказывание предполагает «время» как структурную организацию наших возможностей. Мы не выбираем время, но располагаем им либо же упускаем. Время как определенная эпоха, которой мы принадлежим — страна, социальная ситуация в ней — предоставляет всякий раз некоторые возможности. То есть, находясь во времени, принадлежа времени, мы имеем и те возможности, которые доступны данному времени. Иначе говоря, время — это не содержание, но структура. Время не располагает к каким-то конкретным вариантам, не имеет характера должностования, но предоставляет варианты.

Время как структура смысла — игра возможностей, пространство вариантов, пространство для разворачивания смысла. В силу чего возможно говорить о том, что смысл имеет временную структуру? Время — набрасывание возможностей, возможность быть так или иначе. Смысл — аналогично — проступает как то, что есть так или иначе. При этом мы не можем сказать, что он был определенным образом до того, как стал очевиден. Смысл есть здесь и сейчас, не имеет предпосылок вне себя, в прошлом или будущем. Поэтому смысл — очевидность тех возможностей, которые есть здесь и сейчас. Смысл всякий раз определяется к той или иной возможности, к той или иной очевидности.

Таким образом, можно говорить о том, что время как структура смысла есть набрасывание возможностей, игра вариантов, бурление вариантов. С другой стороны, структуре самого времени принадлежит конституирование его как процессуальности, протяженности. Мы знаем и актуально переживаем всегда только момент настоящего, только Теперь. Однако при этом имеем знание о прошлом и будущем, время для сознания — это последовательность того, что уже-не-Теперь и еще-не-Теперь. То есть сознание оказывается способно трансцендировать от Теперь посредством воспоминания моменты прошлого, а также проецировать будущее в качестве возможного (конституирование времени от переживания настоящего момента до времени как протяженности описывает Гуссерль в «Феноменологии внутреннего сознания времени» [2]. Непосредственно дано сознанию только переживание Теперь, настоящего момента. Однако через первичное воспоминание — воссоздание в памяти момента уже-не-существующего, а также вторичного воспоминания (рефлексивной направленности на момент прошедшего) возможно в схватывающем восприятии восстановить время как последовательность. Можно сказать, что время в своей последовательности есть конституирующая способность восприятия). Аналогично смысл как трансценди-

вание от данного есть ускользание всякого Теперь, всякого конкретного значения. Подобно тому, как время переживается в живой актуальности момента, пульсации сменяющих друг друга Теперь, и только посредством рефлексии может быть развернуто в некоторую непротиворечивую последовательность, смысл существует как пульсация ненаходимых моментов, но может быть развернут в текст.

В XX веке получило распространение такое направление, как философия нестабильности. В России его разрабатывал И. Пригожин. Зрительный образ нестабильности — это груз, помещенный в верхнюю точку наклоненной со всех сторон поверхности. Груз может оставаться в этой точке, но только до тех пор, пока не возникнет малейшая вибрация, в результате которой он потеряет равновесие и начнет двигаться в ту или иную сторону. Причем предсказать направление его движения невозможно. Мы можем сказать только то, что груз начнет двигаться: «Если взять устойчивый маятник и раскачать его, то дальнейший ход событий можно предсказать однозначно: груз вернется к состоянию с минимумом колебаний, т.е. к состоянию покоя. Если же груз находится в верхней точке, то в принципе невозможно предсказать, упадет он вправо или влево. Направление падения здесь существенным образом зависит от флюктуации. Так что в одном случае ситуация в принципе предсказуема, а в другом — нет, и именно в этом пункте в полный рост встает проблема детерминизма. При малых колебаниях маятник — детерминистический объект, и мы в точности знаем, что должно произойти. Напротив, проблемы, связанные с маятником, если можно так выразиться, перевёрнутым с ног на голову, содержат представления о недетерминистическом объекте» [3, с. 46]. Научнообразное понимание времени предполагает представление о нем как о последовательности. Однако время не представляет такой линейной последовательности. Время конституируется здесь и сейчас, причем конституируется из себя. Конституирование времени определенным образом детерминировано средой и ситуацией, то есть не имеет характер тотальной произвольности. Среда способна породить определенный набор структур, одна из которых — время. То есть структура времени не в полной мере произвольна. Хотя при этом мы не можем предсказать его, как не можем сказать, что время предустановлено. То есть предсказание имеет своим основанием представление о времени как совершающейся последовательности в соответствии с некоторым планом. Философия нестабильности определяет время как то, что конституируется (следовательно, чего нет до того, как оно будет конституировано).

Философия нестабильности исходит из того, что мир всегда находится в точке нестабильности, не предопределенной в ту или иную сторону. Время есть точка бифуркации. То, каким образом оно будет конституировано в следующий момент, не предопределено. Философия нестабильности разрушает представление о Верховном Администраторе, направляющем развитие всех систем. Системы развиваются самостоятельно, однако детерминированы в некоторой степени той средой, в которой они находятся. Следовательно, стимулирование системы в том или ином направлении может привести к определенному ее развитию.

Структура смысла аналогична структуре времени. Смысл всегда есть точка непредопределенности,

абсолютное начало, из которого возможно появление того или иного текста (который может быть понят уже после того, как есть нечто, вскрытое смыслом). Смысл — бурлящее в своем становлении пространство, не предопределенное к чему-то конкретному. Философствование всегда стремится оказаться в пространстве смысла, поскольку оно возможно только из смысла.

Структура времени как конструирующего себя здесь и сейчас из себя, из собственных возможностей есть структура смысла как начала всяческого философствования.

3. Культура как саморазвивающееся смысловое пространство. К определению культуры как смыслового пространства принадлежит понятие становления. «Становление» отлично от развития. Развитие — процесс разворачивания по заданным основаниям. Развивается росток из зерна, развивается из ростка цветок. Его развитие предопределено. Становление — возникновение того, что не предопределено какими-то внешними основаниями. Становление есть возникновение из ничто.

Культура, понимаемая как пространство вариантов, многообразие возможностей, интерпретируется соответствующим образом как пространство сопоставления вариантов («цивилизация», по О. Шпенглеру [4]). Культура в качестве саморазвивающегося смыслового пространства аналогична тому, как может быть описан процесс становления личности. Время жизни отдельного человека предполагает периоды, переход от одного к другому в которых совершается посредством взросления. На этом примере становится очевидно, что эти переходы не совершаются по достижении определенного возраста, но имеют собственную закономерность для каждого отдельного человека. Переход от детства к юности и так далее происходит тогда, когда можно говорить о созревании отдельного человека к этому. Временение времени личности — процесс ее разворачивания из себя (чему может способствовать или, наоборот, что может затруднять та среда, в которой находится личность в данный момент). О. Манделштам говорит об этом как о том, что ускорить вытекание меда из перевернутой банки невозможно.

Структура культуры аналогична структуре смысла и есть временение из себя. Культура нуждается в текстах в той же мере, в которой всякое случившееся понимание стремится быть текстом. Не будучи оформленным в текст, понимание может быть упущено. Понимание может разворачиваться по рациональным основаниям через постижение знания. Творческий процесс есть понимание из пространства смысла. Понимание есть структура, про-

изводимая смыслом. В этом плане она предопределяется только вскрываемым пространством смысла (и ситуаций философствования, поскольку философствование всегда происходит в определенной ситуации, не может быть «выключено» из нее). Смысл, конституируемый в процессе понимания, конституирует и само понимание. Говорить об этапах конституирования смысла можно только как о некоторого рода препарировании, поскольку это всегда единый процесс. Задавая вопрос, мы оказываемся перед спрашиваемым. Спрашивая же, мы уже всегда находимся в горизонте смысла, не проясненного. Далее мы пытаемся вскрыть спрашиваемое рациональным постижением или понять, каким образом на этот вопрос ответ был получен до нас. На этом этапе могут возникать различные проекты, гипотезы, в горизонте которых выстраивается и ответ на вопрос. Однако они не всегда приводят к решению. Решение, или, собственно, самооткрытие того, к чему задается вопрос, всегда спонтанно.

Культура есть саморазвивающееся смысловое пространство, всякий раз находясь в «точке неопределенности». Аналитика и проекты — игра общества. До некоторой степени возможно «угадать» и описать те процессы, которые могут иметь место в культуре в ближайшее время. При этом она всегда содержит возможность к спонтанному изменению.

Библиографический список

1. Хайдеггер, М. Исток художественного творения / М. Хайдеггер // Заруб. эстетика и теор. лит-ры XIX–XX вв. Тракаты. Эссе. Статьи / Ред. Г. К. Косиков. — М.: МГУ, 1987. — С. 264–312.
2. Гуссерль, Э. Собрание сочинений. В 2 т. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени / Э. Гуссерль; ред. В. И. Молчанов; пер. с нем. В. И. Молчанова — М.: Гнозис, 1994. — 102 с.
3. Пригожин, И. Философия нестабильности / И. Пригожин // Вопросы философии. — 1991. — № 6. — С. 46–57.
4. Шпенглер, О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. / О. Шпенглер; пер. с нем., вступ. ст. и примеч. И. И. Маханькова. — М.: Айрис-пресс, 2003.
 - Т. 1. — Образ и действительность. — 528 с.
 - Т. 2. — Всемирно-исторические перспективы. — 624 с.

ПАВЛОВА Елена Игоревна, аспирантка кафедры философии.

Адрес для переписки: selena_omsk@inbox.ru

Статья поступила в редакцию 10.02.2014 г.

© Е. И. Павлова

УТОПИЗМ ТЕХНОЛОГИЧЕСКОЙ СИМУЛЯЦИЯ МЕНТАЛЬНЫХ СФЕР ЧЕЛОВЕКА В КОММУНИКАТИВНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

В статье исследуется группа возражений, высказанных в отношении применимости тестов Алана Тьюринга в качестве средства, позволяющего определить, обладает ли машина сознанием. Анализ высказанных контраргументов позволяет сделать предположение о необходимости поиска средств редукции ментального к лингвистическому, поскольку без ответа на этот вопрос судьба тестов А. Тьюринга остается неопределенной и поднятая проблема, которая является пищей для неутихающих споров и дискуссий вот уже на протяжении более полувека, по-прежнему будет находить своих сторонников и противников в неразрешенном споре «Может ли машина мыслить?».

Ключевые слова: тест Тьюринга, искусственный интеллект, социальные коммуникации, Интернет.

«Может ли машина мыслить?» — едва ли не самая знаменитая статья А. Тьюринга. Даже сейчас, спустя более 60 лет после ее написания, она, вызвавшая в свое время огромное количество как серьезных исследований, так и псевдонаучных спекуляций, не только не потеряла своего значения, но в связи с бурным развитием научно-технического прогресса, особенно в направлении информационных технологий, приобретает все большую актуальность.

Но для начала хотелось бы вспомнить историю и раскрыть суть поднимаемой Тьюрингом проблемы, поставленных им экспериментов и рассмотреть то множество аспектов его работы, которые касаются пребывания человека в коммуникативном и интересубъективном пространстве.

«Тест Тьюринга» — эмпирический тест, идея которого была предложена Аланом Тьюрингом в статье «Вычислительные машины и разум», опубликованной в 1950 году в философском журнале «Mind» [1], где Тьюринг задался целью определить, может ли машина мыслить.

Стандартная интерпретация этого теста звучит следующим образом: 1) человек взаимодействует с одним компьютером и одним человеком; 2) на основании ответов на вопросы он должен определить, с кем он разговаривает: с человеком или компьютерной программой; 3) задача компьютерной программы — ввести человека в заблуждение, заставив сделать неверный выбор.

По условиям эксперимента все участники теста не видят друг друга. Если судья не может сказать определенно, кто из собеседников является человеком, то считается, что машина прошла тест. Чтобы протестировать именно интеллект машины, а не её возможность распознавать устную речь, беседа ведется в режиме «только текст», например, с помощью клавиатуры и экрана (компьютера-посредника). Переписка должна производиться через контролируемые промежутки времени, чтобы судья не мог делать заключения, исходя из скорости ответов, поскольку во времена А. Тьюринга компьютеры ре-

агировали медленнее человека. Сейчас это правило необходимо, потому что они реагируют гораздо быстрее, чем человек.

Для чего же необходимо и почему актуально изучение и, что важно — практическое использование, данной идеи в отношении деятельности человека как основополагающей компоненты коммуникативного пространства?

Ответы на данные вопросы лежат на поверхности. В настоящее время системы испытаний (тестирования) используются человеком повсеместно — в образовательных, социальных, профессиональных и многих других сферах жизнедеятельности, мало того, именно данные схемы проверки реализуются с использованием машинных методов, к сожалению, еще пока далеких от совершенства [1, с. 2].

Ввиду возрастающей актуальности рассматриваемой проблемы «Может ли машина мыслить?» и наличия множества аргументов «За», необходимо учитывать и не менее известные, зачастую — основательно аргументированные, мнения «Против». При этом особенно пристально стоит изучить те мнения, которые радикально и вполне убедительно ставят под сомнение разрешимость данной проблемы вне зависимости от избранных нами средств и методов (как технических, так и научных).

Итак, рассмотрим имеющиеся на современный момент контраргументы, высказанные как предшественниками А. Тьюринга, так и его современниками и их последователями.

Возражение первое — «математическое».

Начнём с него хотя бы по той простой причине, что сам А. Тьюринг являлся учёным — математиком, логиком и криптографом, оказавшим существенное влияние на становление и развитие информатики.

Имеется ряд результатов математической логики, которые можно использовать для того, чтобы показать наличие определенных ограничений возможностей машин с дискретными состояниями. Наиболее известный из этих результатов — теорема К. Гёделя [2, р. 37–72] — показывает, что в любой достаточно мощной логической системе можно

сформулировать такие утверждения, которые внутри этой системы нельзя ни доказать, ни опровергнуть, если только сама система непротиворечива. Впрочем, имеются и другие, в некотором отношении аналогичные, результаты, принадлежащие А. Черчу [3], Ст. Клини [4] и самому А. Тьюрингу [5]. Результат последнего особенно удобен, так как относится непосредственно к машинам, в то время как другие результаты можно использовать лишь как сравнительно косвенный аргумент (например, если бы мы стали опираться на теорему К. Гёделя, нам понадобились бы еще и некоторые средства описания логических систем в терминах машин и машин в терминах логических систем).

Возражение второе — «с точки зрения содержания сознания».

Это возражение особенно ярко выражено Дж. Джефферсоном в его выступлении на Листеровских чтениях в 1949 году: «До тех пор, пока машина не сможет написать сонет или сочинить музыкальное произведение, побуждаемая к тому собственными мыслями и эмоциями, а не за счет случайного совпадения символов, мы не можем согласиться с тем, что она равносильна мозгу, то есть что она может не только написать эти вещи, но и понять то, что ею написано. Ни один механизм не может чувствовать (а не просто искусственно сигнализировать, для чего требуется достаточно несложное устройство) радость от своих успехов, горе от постигших его неудач, удовольствие от лести, огорчение из-за совершенной ошибки, не может быть очарованным противоположным полом, не может сердиться или быть удрученным, если ему не удастся добиться желаемого» [6, р. 1105–1121].

Согласно самой крайней форме этого взгляда, единственный способ, с помощью которого можно удостовериться в том, что машина может мыслить, состоит в том, чтобы стать машиной и осознавать процесс собственного мышления. Свои переживания можно было бы потом описать другим, но, конечно, подобное сообщение никого бы не удовлетворило. Точно так же, если следовать этому взгляду, единственный способ убедиться в том, что данный человек действительно мыслит, состоит в том, чтобы стать именно этим человеком.

Возражение третье — «машина не все может выполнить».

Обычно это возражение выражают в такой форме: «Я согласен с тем, что вы можете заставить машины делать все, о чем вы упоминали, но вам никогда не удастся заставить их делать X»; а затем — перечисляют довольно длинный список значений этого X: быть добрым, находчивым, красивым, дружелюбным, быть инициативным, обладать чувством юмора, отличать правильное от неправильного, совершать ошибки, влюбляться, получать удовольствие от клубники со сливками, заставить кого-нибудь полюбить себя, извлекать уроки из своего опыта, правильно употреблять слова, думать о себе, обладать таким же разнообразием в поведении, каким обладает человек.

Возражение четвертое — «возражение леди Лавлейс».

Машина не может создавать что-то действительно новое, то есть, иными словами, любая машина (по определению) может выполнить только то, что мы умеем ей предписать. Автор этого весьма популярного в среде противников искусственного интеллекта возражения леди Лавлейс (графиня Ада Августа Лавлейс — дочь известного английского поэта лорда Байрона).

Возражение пятое — «с точки зрения правил поведения человека».

Вне сомнения, невозможно выработать правила, предписывающие, что именно должен делать человек во всех случаях, при всевозможных обстоятельствах. Например, пусть имеется правило, согласно которому человеку следует остановиться, если включен красный свет светофора, и продолжать движение, если свет зеленый; но как быть, если по ошибке оба световых сигнала появятся одновременно? По-видимому, безопаснее всего остановиться. Однако это решение в дальнейшем может быть источником каких-либо новых затруднений. Рассуждая так, мы приходим к заключению, что любая попытка сформулировать правила действия, предусматривающие любой возможный случай, обречена на провал (что во многом перекликается с идеями «математического» возражения, рассмотренного нами выше), даже если ограничиться такой узкой областью поведения, как транспортная сигнализация.

Возражение шестое — «Китайская комната».

Нельзя обойти вниманием ещё один контраргумент, на настоящий момент считающийся наиболее радикальным, веским и основательным. Он был сформулирован Джоном Сёрлем в статье «Разум, мозг и программы» [7] в виде любопытного мысленного эксперимента с оригинальным названием «Китайская комната».

Рассмотрим суть данного контраргумента. Возьмём, например, какой-нибудь язык, которого не понимает испытуемый, предположим, англичанин. Допустим, что это будет китайский язык. Текст, написанный по-китайски, будет им восприниматься как набор бессмысленных каракулей. Теперь предположим, что испытуемого поместили в комнату, в которой расставлены корзинки, полные китайских иероглифов. Далее допустим, что испытуемому дали учебник на английском языке, в котором приводятся правила сочетания символов китайского языка, причём правила эти можно применять, зная лишь форму символов, понимать смысл и значение символов совсем необязательно (например, правила могут гласить: «возьмите такой-то иероглиф из корзинки номер один и поместите его рядом с таким-то иероглифом из корзинки номер два»). Далее, представим себе, что находящиеся за дверью комнаты люди, понимающие китайский язык, передают в комнату наборы символов, и что в ответ испытуемый манипулирует символами согласно правилам, изложенным в инструкции, и передаёт обратно другие наборы символов. В данном случае книга правил (инструкция) есть не что иное, как «компьютерная программа», а люди, написавшие её — «программисты», в то время как сам испытуемый играет роль «компьютера». Корзинки, наполненные символами, — это «база данных»; наборы символов, передаваемых в комнату, это «вопросы», а наборы, выходящие из комнаты, это «ответы».

Теперь, если мы предположим, что книга правил написана так, что «ответы» испытуемого на «вопросы» не отличаются от ответов человека, свободно владеющего китайским языком, то возможна ситуация, при которой люди, находящиеся снаружи «Китайской комнаты», могут передать непонятные испытуемому символы, означающие: «Какой цвет вам больше всего нравится?» В ответ, выполнив предписанные правилами манипуляции, испытуемый выдаст символы ему также непонятные и означающие, что его любимый цвет «синий», но ему также

очень нравится «зелёный». Таким образом, наш испытуемый выдержит тест А. Тьюринга на «понимание» китайского языка, но все же на самом деле им не будет понято ни слова по-китайски. К тому же он никак не может научиться этому языку в рассматриваемой системе, поскольку не существует никакого способа, с помощью которого испытуемый мог бы узнать смысл хотя бы одного символа. Подобно компьютеру, он манипулирует символами, но не может придать им какого бы то ни было смысла.

Этот пример отлично соответствует системе быстрого обучения формальным знаниям для решения типовых задач, которая сегодня стала вытеснять в коммерческих школах аналитическую систему образования. Такие специалисты с программным мышлением способны быстро, не раздумывая, решать задачи из заученного набора, но абсолютно беспомощны в нестандартной ситуации. Аналитическое мышление, используя собственные знания, может путем сопоставления комбинаций символов и анализа порядка в передаваемых сообщениях для ответа, определить устойчивые сценарии их применения, а значит, построить классификатор условных понятий и форм применения. Полученную формальную систему можно согласовать с собственной системой знаний, по принципу непротиворечивости перевода высказываний на обоих языках в общем пространстве мышления. В результате мы получим однозначное относительное представление о неизвестном языке, но конкретные характеристики объектов в этом языке останутся неопределенными. Внести определенность можно только калибровочными тестами сличения базовых элементов обеих систем для установления функции их отображения. К этому типу задач относится также установление контакта с разумом иной формы жизни, развивавшееся в принципиально других физических условиях.

Возражение седьмое — «теологическое».

Суть данного возражения заключена в религиозной догме, согласно которой: мышление есть свойство бессмертной души человека, которую Бог дал каждому мужчине и каждой женщине, но не дал души никакому другому животному и машинам [8]. Следовательно, ни животное, ни машина не могут мыслить.

Несомненно, размышления религиозных служителей всегда имели и имеют логическую и рациональную основу — всем известно, что постулаты и правила любой религии, хоть и облачены иногда в эфемерную, а порой и мистическую форму имеют вполне реальный фундамент знаний, складывающийся из вековых наблюдений и опыта бытия человечества.

Стоит отметить, что данное возражение является и отчасти верным, и одновременно совершенно не относящимся к предмету рассмотрения, в зависимости от того, с какой стороны мы на него смотрим. Во-первых, можно согласиться с этим возражением, отождествив понятия «души» и «сознания». Во-вторых, если рассматривать «сознание» в соответствии с определением, гласящим, что это есть свойство человеческой души, нераздельно с ней связанное, то становится очевидным, что реализация машиной так называемой «духовности» в рамках проблемы, поставленной А. Тьюрингом, вовсе и не предполагается рассматривать. Ведь речь здесь идет не о том, чтобы аутентично воссоздать человеческое сознание со всеми необходимыми атрибутами «духовности», а только лишь скопировать для машины то, что мы готовы признать за сознание, то

есть создать нечто способное симулировать действия человека так, что мы согласны признать их человеческими; а значит, машине совершенно не нужны такие, чисто духовные признаки и свойства человека, как патриотизм или диссидентство, любовь или ненависть.

Возражение восьмое — «с точки зрения "страуса"».

Это возражение сводится к известному алармистскому и антисциентистскому лозунгу о том, что последствия машинного мышления были бы слишком ужасны, поэтому стоит надеяться и верить, что машины не могут мыслить. И хотя само это возражение редко выражают в столь открытой форме, тем не менее оно звучит достаточно убедительно для большинства из тех, кому оно вообще приходит в голову. Ведь оно основывается на нашей неясной вере в то, что человек в интеллектуальном отношении стоит выше всей остальной природы. Лучше всего, если бы удалось доказать, что человек необходимо является самым совершенным существом, ибо в таком случае он может бояться потерять свое доминирующее положение. В этом отношении, вполне очевидно, что популярность предыдущего — «теологического» — возражения связана именно с этим религиозным чувством. Это чувство, вероятно, особенно сильно у людей интеллигентных, так как они ценят силу мышления выше, чем остальные люди, и более склонны основывать свою веру в превосходство человека на этой способности.

Приведенные здесь возражения являются одними из самых ярких и среди множества других. Однако неугасающие споры вокруг проблемы «Могут ли машины мыслить?» свидетельствуют о том, что проблема, поставленная А. Тьюрингом актуальна и требует решения, так как имеет огромный потенциал для будущих научных исследований, поскольку затрагивает не только работы специалистов и ученых технических направлений и точных наук, демонстрирующих серьезные технологические сдвиги в решении этой проблемы, но и работы исследователей из социальных и гуманитарных областей: социологов, лингвистов и, разумеется, философов.

Внимательно анализируя то, каким образом и в каких направлениях разрабатывалась проблема А. Тьюринга, а также весь комплекс исследований в области искусственного интеллекта, становится очевидным, что поиски ее решения, а значит, и возможности для практического создания систем искусственного интеллекта, шли отнюдь не симметрично. Так, научно-техническое развитие и прикладные исследования в области искусственного интеллекта ушли далеко вперед. Ярчайшим примером этого продвижения является глобальная информационная сеть Интернет, объединяющая в себе миллиарды машин и людей (что несопоставимо со временами А. Тьюринга — одним компьютером и двумя-тремя участниками тестов), которая, по сути, уже сейчас является огромным коллективным «гомокибернетическим мозгом» (для представления и осознания масштабности этой сети достаточно зайти на статистический сайт — опять-таки в Интернет [9]). В то время как философские исследования возможностей для машины мыслить не демонстрируют столь очевидного роста.

Однако что мешает воплотить хотя бы в предварительной модели идеи Тьюринга? Ответ лежит на поверхности. Этот созданный и функционирующий «мозг» уже находится на уровне неких

«рефлексов» благодаря работе программистов и инженеров. В некоторых случаях и всё чаще, даже «инстинктов» благодаря стараниям социологов, маркетологов, политологов и специалистов данных направлений. И все же этого оказывается недостаточно. Для последующего же приведения этого «мозга» в «высшее» состояние, к которому он стремительно приближается, необходим следующий эволюционный шаг.

Этот шаг, с хирургической точностью, выверенными методиками и глобальной научностью подхода, в состоянии сделать те, кто достаточно потратили времени, размышлений, сомнений и труда в уточнении явных и поисках возможных несовершенств самой идеи машинного мышления. Вложить «разум», посеять ростки «сознания» в этот еще лишь относительно контролируемый «мозг» — миссия (именно такое определение этим процессам наиболее подходящее), возможная только при прямом участии и формировании идейного стержня со стороны такой группы исследователей, как философы. Ведь, вспоминая алармистское возражение, стоит помнить, что любые некорректные, не в полной мере осмысленные действия в этой области могут привести к необратимым процессам и фатальным исходам.

И это, возможно, последний контраргумент, объединяющий под своей эгидой все радикальные и консервативные возражения, против идеи научить машину мыслить.

Из неутраченных вокруг проблемы А. Тьюринга споров и мнений, уже на протяжении столетий лет, можно сделать вывод, что само её существование говорит об актуальности её предмета и необходимости решения. Бесспорен факт, что в связи с развитием информационных технологий в образовательных процессах все чаще используются средства вычислительной техники — компьютеры, то есть те самые машины, которые были предложены А. Тьюрингом к участию в его экспериментальных тестах. Но то, что исследовалось им в начале и позиционировалось лишь в качестве некой «игры в искусственный интеллект» и являлось пищей для умственных упражнений узкого круга ученых математиков, лингвистов и философов, в настоящее время воплотились во вполне реальные и применяемые в повседневной образовательной деятельности компьютерные тесты, которые проводятся как внутри учебных и образовательных учреждений, так и с использованием глобальной сети Интернет. При этом они имеют не просто экспериментально-ознакомительный характер, а являются официальным способом реализации критериев оценки качества образования учебных заведений различного уровня в мире, в Российской Федерации, в городе Омске и области. Однако, несмотря на свой уже вполне

удовлетворительный уровень технического исполнения, данные методики определения уровня знаний обучаемых имеют серьезные недостатки и порой справедливо исключаются из многих сфер обучения. В особенности это касается дисциплин социально-гуманитарного цикла, где ответ на вопрос не имеет четких и однозначных границ, требует развернутого подхода к изложению, а порой должен принимать форму беседы между тестирующим и тестируемым.

Для решения всех этих задач и необходима работа по изучению и в дальнейшем совершенствованию методов проецирования ментальных сфер сознания человека на лингвистическую платформу как интермедийный язык общения в системе человек — машина — человек.

Библиографический список

1. Turing, A. M. Computing machinery and intelligence / A. M. Turing // *Mind*. — 1950. — Vol. 59. № 236. — Pp. 433–460.
2. Gӧdel, K. On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems / K. Gӧdel. — N.Y. : Dover Publications Inc., 1992.
3. Church, A. An Unsolvability Problem of Elementary Number Theory / A. Church // *American Journal of Mathematics*. — 1936. — Vol. 58. — Pp. 345–363.
4. Cleene, S. C. General Recursive Functions of Natural Numbers / S. C. Cleene // *Mathematische Annalen*. — 1936. — B. 112. — S. 727–742.
5. Turing, A. M. On Computable Numbers / A. M. Turing // *Proceedings of London Mathematical Society*. — 1936–1937. — Vol. 42. — Pp. 230–265.
6. Jefferson, G. The Mind of Mechanical Man. Lister Oration for 1949 / G. Jefferson // *British Medical Journal*. — 1949. — Vol. 1. — Pp. 1105–1121.
7. Сёрль, Дж. Разум, мозг и программы / Дж. Сёрль // *В мире науки*. — 1990. — № 3. — С. 7–13.
8. Рассел, Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности / Б. Рассел. — М. : Академический Проект, 2009. — С. 556.
9. Земля сегодня [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.hella.ru/converter/worldometers.htm> (дата обращения: 19.03.2013).

СОЛОМИН Олег Олегович, соискатель по кафедре «Философия и социальные коммуникации» Омского государственного технического университета, преподаватель кафедры «Электрооборудование и автоматика» Омского филиала военной академии тыла и транспорта.

Адрес для переписки: sim00s@mail.ru

Статья поступила в редакцию 20.03.2013 г.

© О. О. Соломин

ОБРАЗ НАУКИ, ОБЛАДАЮЩЕЙ ОТКРЫТОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТЬЮ В РУССКОМ КОСМИЗМЕ КАК ОДНА ИЗ ПРИЧИН ПРОТИВОРЕЧИВОСТИ В ОЦЕНКАХ ЕГО НАУЧНОЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ

В статье предпринимается попытка выявить внутренне присущие русскому космизму причины воспроизводящихся в современной литературе критических характеристик его научной составляющей, предпосылка для возникновения которых была изначально заложена в содержательной структуре этого течения, в форме весьма значимых для него моментов различных типов околонауки: паранауки, экстрнауки, девиантной науки и др. Данное обстоятельство можно считать примером характерного для русской культуры в целом варианта взаимодействия научного знания с околонаучным и вненаучным, в т.ч. метафизическим, определяемого принципом открытой рациональности (предполагающим, что используемые стандарты познавательной деятельности — не единственно возможные), который явился эвристичным для развития как философии, так и науки.

Ключевые слова: негативные характеристики русского космизма, типы рациональности, вне- и около- научное знание, проблема его классификации.

То обстоятельство, что русский космизм, несмотря на вспышку интереса к нему в целом и конкретно к наследию Н. Ф. Фёдорова в конце 80-х — начале 90-х гг. (уже второй раз в период, когда Россия переживала социально-политические катаклизмы, по замечанию Е. В. Введенской [1, с. 3]), до сих пор остаётся некоей «вещью-в-себе», ярко выражается в следующем парадоксе. С одной стороны, сегодня появилось ещё больше оснований согласиться со словами одного из первых и авторитетнейших его исследователей С. Г. Семеновой (которыми ещё в 1993 г. предварялась антология, ставшая важной вехой на пути осмысления этого феномена): «Еще несколько лет назад понятие русского космизма, как и почти ему синонимичное — космической философии, брали неизменно в кавычки как приблизительное, чуть не метафорическое образование. Сейчас русский космизм уже основательно окреп в своих правах, обрел законное гражданство в отечественном культурном наследии (курсив здесь и далее мой. — М. П.)» [2, с. 3]. В качестве наглядного проявления этого признания русского космизма можно привести завершение статьи «Философия» в Новой философской энциклопедии (2010 г.), написанной председателем её научно-редакционного совета академиком В. С. Степиным: «кризисные явления стали нарастать во 2-й пол. 20 в. (экологический, антропологический кризисы и др.), поставив под угрозу само существование человечества. Возникли потребности новых стратегий отношения к природе и человеческих коммуникаций... Здесь все большую роль начинает играть диалог западной и восточной

философских традиций ... Важную роль в этом диалоге могут сыграть и те трансформации западных философских идей в русской культуре, которые породили русскую философию «серебряного века» («русский космизм», философские концепции В. С. Соловьёва, Н. А. Бердяева, П. А. Флоренского и др.)» [3, с. 200], тем более что последние большинством исследователей включаются «в одновременно почтенную и интригующую плеяду мыслителей русского космизма» [4, с. 5] в качестве «ядра» традиционно выделяемого в нём «религиозного крыла». Эта высокая оценка эвристического и гуманистического потенциала русского космизма В. С. Степиным (который «давно и широко известен во всем мире как выдающийся философ, мыслитель, ученый и организатор науки» [5, с. 9]) созвучна идеям многих современных авторов, среди которых в первую очередь отметим работающих «на стыке» философии и конкретных наук. Например, Н. Н. Моисеев, выдающийся учёный, академик АН СССР и РАН, создатель философской концепции т.н. «современного рационализма» (которую, по определению его сподвижника, академика РАН А. А. Петрова, он «строил как математик и как философ» [6, с. 27], подытожив ею всю свою научную деятельность [6, с. 14]), так оценивает общемировое значение данного течения (которое, с одной стороны, возникло как «переосмысление достижений мировой науки с позиций европейской гуманистической традиции» [7, с. 237], а с другой — «в результате взаимовлияния философско-гуманитарной мысли и работы естественных испытателей, пытавшихся по-новому осмыслить

предмет своей деятельности» [7, с. 240]): «русский космизм — это один из очень важных вкладов в сокровищницу европейской культуры, вклад, к сожалению, малоизвестный не только широкой публике, но и специалистам» [7, с. 237] (в частности, «Учение Вернадского о потенциальной возможности перехода биосферы в состояние ноосферы, когда ее основные процессы будут определяться Разумом, я считаю одним из важнейших вкладов науки XX века в современную «картину мира»» [8, с. 127]). Схожим образом сквозь все работы доктора философских и экономических, кандидата технических наук, заслуженного деятеля науки РФ А. И. Субетто проходит следующая мысль: «Русский космизм подхватывает эстафету человеческих исканий в реализации идеи единства Человека и Космоса и поднимает эти искания на небывалую высоту прозрений человеческого духа ... должен быть оценен как феномен мировой культуры, однопорядковый с достижениями культуры Древней Греции и эпохи Возрождения и не имеющий аналогов в европейской культуре XIX—XX веков» [9, с. 144], который и определил «появление гения В. И. Вернадского... породившего особое явление в науке конца XX века — «вернадскианскую революцию» в системе научного мировоззрения, создающую новую мировоззренческую систему XXI века — ноосферизм» [10, с. 417]. О необходимости усвоения последнего один из авторитетнейших современных общественных мыслителей, теоретик науки, доктор химических наук С. Г. Кара-Мурза так предупреждал ещё в 1990 г.: «Выход из кризиса и даже хотя бы небольшое отступление от края пропасти требуют изменения самой картины мира. Это прямо заявили в 20-е годы Вернадский и Тейяр де Шарден, но только сейчас мы стали вдумываться в их концепции» [11, с. 14]. Кроме трудов выше-названных исследователей, значимое место и роль русского космизма в мировой мысли, его потенциал для решения теоретических и практических проблем современности осмысливается в работах А. Г. Гачевой, Ф. И. Гиренка, Г. С. Батищева, В. Н. Дёмина, В. П. Казначеева, В. В. Казютинского, Е. Н. Князевой, О. Д. Куракиной, Л. В. Лескова, Ю. В. Олейникова, А. А. Оносова, В. И. Самохваловой, Е. А. Спирина, С. С. Хорунжего, А. Д. Урсула, и др.

Однако, с другой стороны, в отечественном философском сообществе устойчиво воспроизводится и традиция критической оценки русского космизма, в т.ч. и в аспекте научной значимости его достижений, представленная мыслителями разных поколений, что ярко показал заведующий кафедрой социальной философии и философии истории факультета философии и политологии СПбГУ К. С. Пигров в интервью 2008 г.: «Меня поражает в отношении к русскому космизму скепсис моих более молодых коллег по кафедре — Александра Секацкого, Николая Иванова, Александра Погребняка. Для них русский космизм — это философия недоучек, философских дилетантов. Впрочем, и старшее поколение философов-профессионалов не жалует русский космизм. Я помню, как Мамардашвили довольно резко высказывался по поводу Н. Ф. Фёдорова, как желающего «оживить мертвяков» [12], в результате чего «на философском факультете господствует скорее пренебрежительно-отрицательное отношение к русскому космизму» [12]. В качестве предельно радикального варианта критики русского космизма можно рассматривать отрицание самого факта его существования как философского и научного течения, острые дискуссии

по поводу чего нашли отражение, например, в подготовленном в Институте философии РАН сборнике, включающем альтернативные позиции и начинающемся со слов его редактора А. П. Огурцова: «Русский космизм — богатое традициями философское направление в культуре России. Оно объединяет не только философов, но и естествоиспытателей, религиозных мыслителей, писателей, поэтов, художников... кое-кто и за рубежом, и у нас в стране оспаривает эту мысль, сомневается в самом существовании этого направления» [13, с. 3]. (Заметим, данный сборник вышел в 1996 г., через 3 года после упомянутой антологии русского космизма, составленной С. Г. Семеновым и А. Г. Гачевой, отмечающей «приобретение космизмом законного гражданства в русском культурном наследии»). Из отечественных авторов эта позиция наиболее последовательно раскрыта Н. К. Гаврюшиным, в статье с показательным названием «А был ли «русский космизм»?» (1993 г.), говорящим о последнем как о «феномене нашего научного и религиозного сознания, на протяжении многих десятилетий бившегося в тенетах внешней и внутренней цензуры и находившего самые изощренные пути, чтобы согласить несогласуемое» [14, с.104]. Сомнение в существовании русского космизма как целостного феномена отечественной культуры воспроизводится вплоть до сегодняшних дней, сопрягаясь с сомнением в научности и шире — рациональности идей этого течения: например, в сборнике «Стратегия выживания: космизм и экология» (2013 г.) Э. Ю. Калинин ставит вопрос «А был ли русский космический мальчик? Или он оказался голым королём, калифом на час» [15, с. 180], указывая, что «ответить на этот вопрос отрицательно ... гораздо легче, чем положительно, если следовать критериям классической западной мысли» [15, с. 180], поскольку «нет ... единой понятийной системы или хотя бы общего концептуального ядра» [15, с. 180—181], что не позволяет считать его «добропорядочной единой рациональной» школой философии и тем более науки. Более радикальный вариант этой критики представлен, например, Г. М. Салахутдиновым, трактующим русский космизм «как антигуманную разновидность религии, скорее даже сектанства, откровенной мистики и мракобесия» [16, с. 193], и «первое, что бросается в глаза при ее анализе, это ее абсолютная антинаучность. В ней нет ни одного научного положения, она основана на полностью придуманных ее автором мифах» [16, с. 202]. Предельным вариантом вышерассмотренной критики космизма, равно как и одним из её источников, можно назвать позицию профессора Марбургского университета М. Хагемайстера (Н. К. Гаврюшин приводит его слова о том, что «никакого русского космизма вовсе не было, потому что не было живой традиции, преемственности в развитии идей» как повлиявшие на его собственную позицию [14, с. 104].) Делая акцент на глубоком знании данного течения, М. Хагемайстер рассматривает его с идеологической точки зрения: «Я очень много занимался русским космизмом. И смею утверждать, что этот феномен совершенно параллелен мысли «нюн-эйдж»» [17, с. 61] и является «чистым изобретением позднесоветского времени» [17, с. 61], т.к. в реальной истории мысли «никакого русского космизма как определенного течения нет и не было: Вернадский совершенно не догадывался о Федорове, Циолковский ничего не знал о Вернадском, но все они оказались искусственно объединенными в «некую, типично

русскую философию 21 века», с огромной претензией на *новую глобальную философию целостности* (обратим на эту характеристику особое внимание! — М. П.), которая способна-де решить проблемы выживания человечества» [17, с. 61]. Согласно М. Хагемейстеру, абсурдно даже ставить вопрос о научной значимости этих «расплывчатых построений профетистского характера», пытающихся «навязывать обществу рецепты «правильной жизни»» [17, с. 62], которые на Западе «находят отклик ... не в среде профессиональных философов, а ... в среде людей, ищущих «новое мировоззрение» ... антропософов или христианских сектантов» [17, с. 62] (поэтому-де практически вся «русская философия получила эмблему некоего эзотерического или фантастического умозрения, близкого к фольклорным сказаниям» [17, с. 62]), что относится и к представителям «естественнонаучного крыла», например, К. Э. Циолковскому, который «оказался философом невероятно переоценен, причём в этом случае доходят до смешного» [17, с. 61].

Рассмотрев типичные варианты противоположных оценок научной составляющей наследия русского космизма, воспроизводящиеся в отечественной литературе двух последних десятилетий, укажем на одну из главных причин этой противоречивости, а именно на формирование в русском космизме нового образа науки, которая понималась как знание, обладающее «открытой рациональностью». Н. И. Мартишина, трактуя её как рациональную установку, в рамках которой «мы подвергаем критической рефлексии основания теории, постоянно помня, что никакая теория не может исчерпать всего знания об объекте и вообще наш мир — это еще далеко не весь мир» [18, с. 48] (в связи с этим интересная, хотя и выходящая за пределы данной статьи задача — рассмотреть в качестве адекватного такому типу рациональности варианта онтологии позицию В. О. Бернацкого, различающего термины «Бытие» и «Действительность»), указывает, что «к понятию открытой рациональности обращались В. С. Степин, Б. И. Пружинин, И. Т. Касавин и З. А. Сокулер, В. В. Ильин, Н. С. Автономова, но наиболее эффективно это понятие разрабатывается в настоящее время В. С. Швыревым» [18, с. 48] (одним, по словам В. А. Лекторского, из лидеров философского движения, совершившего «когнитивную революцию», захватившую не только философов, но и многих учёных, благодаря чему «вторая половина XX в. была ренессансом нашей философии» [19, с. 3]). Осмысляя специфику неклассической рациональности, В. С. Швырев выделил в научной и иных видах деятельности закрытый и открытый типы рациональности, или «режимы» «закрытости» и «открытости» в работе рационального сознания, которые принципиально различаются «установками по отношению к своим налично данным основаниям и предпосылкам» [20, с. 48], и которые — рассматривая Гегелевскую интерпретацию гносеологии И. Канта — В. С. Швырев соотносит, соответственно, с рассудком как «конечным» мышлением, ограниченным заданной системой координат, и разумом, который «с точки зрения Гегеля, — «бесконечное» мышление, говоря современным языком, — «"открытая" система» [21, с. 11]. Если «и для Канта, и для Гегеля рассудок выступает как мыслительная деятельность в рамках определенных фиксированных форм мысли» [22, с. 16], т.е. не ставятся цели, а только отыскиваются средства, и даже творчество здесь — репродуктивная деятельность внутри

заданной системы понятий, норм и правил, в чём В. С. Швырев и видит главный признак закрытой рациональности, то для разума возможен как выход за пределы фиксированной системы правил и норм, так и их критика и смена. Также В. С. Швырев рассматривает открытую рациональность в противопоставлении догматической псевдорациональности, возникающей при полной абсолютизации исходных предпосылок: «"Открытая" рефлексивная рациональность преодолевает и ограниченности «закрытой» рациональности, и те деструктивные формы псевдорациональности, которые возникают при догматизации «закрытой» рациональности» [20, с. 57]. Таким образом, можно заключить, что, используя какие-либо стандарты познавательной (и любой другой) деятельности, нельзя рассматривать их как единственно возможные, обладающие монополией на истину, и её функциональность предполагает осознание пределов функционирования этих стандартов.

Отсюда можно заключить, что именно концепция определяемого принципом открытой рациональности отношения науки к околонучному и вненаучному знанию, в т.ч. метафизическому, способствовала формированию в русском космизме ряда идей и ориентаций познания, актуальность которых была осознана на не- и постне- классическом этапах развития науки: экологически ориентированного мышления, гуманистической ориентации науки как ценностно-размерного знания, синергетических и системных интуиций, антропного принципа, некумулятивности развития науки и её объективности, обеспечиваемой через субъектность, холистическую гносеологию и онтологию, и т.д. Соответственно, это и даёт основание для оценки русского космизма как эвристической модели взаимодействия науки и иных видов знания (что и нашло отражение в приведённых в начале статьи его характеристиках, в т.ч. и со стороны философствующих учёных); среди её истоков назовём, с одной стороны, ориентацию русской философии, обретающей институционализованную форму лишь в эпоху Просвещения, на необходимость соединения с наукой в единой деятельности развития разума — но, с другой стороны, отечественная философская мысль всегда тесно взаимодействовала с религией и искусством, стремясь к всеобщему синтезу. В связи с этим важна мысль Н. В. Бряник, среди центральных особенностей присущего русской культуре самобытного типа науки и шире — рациональности называющая в первую очередь «целостность, которую признают (трактуя по-разному) фактически все ... мыслители» [23, с. 53], что характерно и для основателя рассматриваемого в данной статье течения — «Страстно проповедовал необходимость целостного мышления и Н. Федоров, трактовавший ее весьма своеобразно» [23, с. 52] (причём «Такое понимание целостности мышления созвучно идее ноосферы В. И. Вернадского» [23, с. 52]). В качестве примера укажем на центральную для Н. Ф. Федорова идею супраморализма, который есть «Синтез двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания и дела (Бог, человек и природа» [24, с. 388], «синтез науки и искусства в религии, отождествляемой с Пасхой» [24, с. 388].

С одной стороны, то, что синтез знаменуется появлением новых системных качеств, несводимых к сумме свойств исходных элементов, и позволило русскому космизму с его холистической гносеологией, определяемой принципом открытой рациональности, осуществить ряд вышеупомянутых

прозрений в тематическом пространстве постнеклассической науки, которые требовали ставить вопросы, выходящие за пределы научной ортодоксии своего времени. Это особенно заметно на примере антропного принципа — то, что русский космизм, на первый взгляд, парадоксально совмещал рассуждения о нём с религиозно-метафизическими построениями, следует рассматривать, как показатель его эвристического потенциала, поскольку, как признаёт современная наука, идея принципа антропности изначально базировались на более «интуитивистских» и менее эмпирически зависимых положениях.

Но крайне важным представляется то, что оборотной стороной именно этой ориентации русского космизма и стала его уязвимость для рассмотренной в данной статье критики, предпосылка для возникновения которой была изначально заложена в самой содержательной структуре данного течения в форме весьма значимых для него моментов как парафилософии, так и вне- и около- научного знания. Эти понятия, опираясь на представляющую наиболее эвристичной классификацию Н. И. Мартишиной, различаем следующим образом — под первым будем подразумевать все способы познания, находящиеся за границами науки (художественное, религиозное, философское в той мере, в которой философия выходит за границы научного комплекса) [18, с. 9–10], а под вторым — те специфические формы познания, которые «концентрируются вокруг науки», моделируют некоторые из присущих ей особенностей, но не соответствуют критериям научности в полной мере [18, с. 10] (хотя мы отдаём отчёт в том, что дискуссии по вопросу классификации вне- и около- научного знания, рассматривающие в качестве классификационных признаков различные свойства и отношения, в отечественной философии науки продолжаются — например, С. Ф. Денисов и Л. В. Денисова, отчасти не соглашаясь с подходом Н. И. Мартишиной [25, с. 82], предлагают систематизацию, основанную на принципе удаленности знания от самой науки и включающую квазинауку, альтернативную науку и сотериологическое околonaучное знание [25, с. 83]). Околonaуку же, в свою очередь, мы рассматриваем как включающую следующие типы: лже- (псевдо-) науку, девиантную науку, экстранауку и паранауку [18, с. 13–14; 26]. Задача соотнесения этих типов с какими либо конкретными околonaучными идеями русских космистов выходит за рамки данной статьи и дополнительно усложняется возможностью переосмысления статуса теории со временем — например, концепция гелиобиологии А. Л. Чижевского, в момент создания представлявшая собою пример девиантной науки, т.е. исследований, отклоняющихся от научных стандартов своей эпохи [18, с. 13], сегодня входит в нормативную науку. Это заставляет осмыслить введённое им образное определение «подпольная наука»; для этого обратимся к мысли С. К. Шарыдко и В. А. Белкиной, которые на примере творчества К. Э. Циолковского показали проблематичность однозначного разграничения в рамках русского космизма научного и околonaучного знания — рассматривая логику построения его трудов через призму выделенных академиком А. Б. Мигдалом и М. В. Волькенштейном признаков вненаучного знания [27, с. 67–68], они поставили вопрос: почему «ученый-самоучка, чей революционный вклад в развитие мировой научной и технической мысли невозможно пере-

оценить, согласно схеме Мигдала — Волькенштейна оказался типичным представителем лженауки» [27, с. 68]? Не соглашаясь с ними относительно эвристической бесплодности формальных схем демаркации в принципе, отметим важность поставленной ими на примере данного течения проблемы взаимодействия официальной науки и неформального, неорганизованного непризнаваемого ею сообщества, т.е. «научного подполья», по определению А. Л. Чижевского. Не будет преувеличением утверждение, что оно как совокупность исследований по альтернативным программам и явилось фоном возникновения научного крыла русского космизма; В. И. Вернадский, как и ряд других историков науки, именно им отводил решающую роль в формировании принципиально нового знания: «люди с максимальным для данного времени истинным научным мировоззрением всегда находятся среди... групп и лиц, стоящих в стороне, среди научных еретиков, а не среди представителей господствующего научного мировоззрения. Отличить их от заблуждающихся не суждено современникам» [28, с. 72]. В терминологии К. Э. Циолковского — это «ученые как изобретатели и мудрецы», противостоящие «заурядным людям, хотя бы и ученым».

Подытожим, повторив, что абсолютизация в чрезвычайно сложной структуре научной составляющей наследия русского космизма каких-либо исключительно околonaучных элементов (и тем более, если речь идёт о такой разновидности околonaуки, как псевдонаука), рассмотрение всего естественнонаучного крыла русского космизма исключительно сквозь их призму, во многом и ответственно за появление рассмотренных в статье критических определений русского космизма — которые, как мы попытались показать, можно рассматривать как косвенные аргументы в пользу эвристичности предложенного русским космизмом варианта взаимодействия научного знания с вненаучным и околonaучным, определяемого принципом открытой рациональности и отличающегося от магистрального для культуры европейской позитивистского умонастроения.

Библиографический список

1. Введенская, Е. В. Утопические идеи в философии русского космизма (Н. Ф. Фёдоров, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский) : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Е. В. Введенская. — М., 2007. — 21 с.
2. Семёнова, С. Г. Русский космизм. Вступительная статья / С. Г. Семёнова // Русский космизм: Антология философской мысли. — М. : Педагогика — Пресс, 1993. — С. 3–34.
3. Степин, В. С. Философия / В. С. Степин // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 4 / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. науч.-ред. совета В. С. Степин. — 2-е изд., испр. и допол. — М. : Мысль, 2010. — С. 195–200.
4. Семёнова, С. Г. Философия воскрешения Н. Ф. Фёдорова / С. Г. Семёнова // Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. В 4 т. Т. I. — М. : Издательская группа Прогресс, 1995. — С. 5–35.
5. Запесоцкий, А. С. Концепция культуры В. С. Степина / А. С. Запесоцкий // Степин В. С. Цивилизация и культура. — СПб. : СПбГУП, 2011. — С. 7–15.
6. Петров, А. А. Выдающийся российский ученый Н. Н. Моисеев / А. А. Петров // Математическое моделирование развивающейся экономики : сб. Тр. II Всерос. науч. конф. с молодежной науч. школой, посвящ. 90-летию со дня рождения академика Н. Н. Моисеева, г. Киров, 9–15 июля 2007. — Киров : Изд-во ВятГУ, 2007. — С. 9–29.

7. Моисеев, Н. Н. Экология человечества глазами математика : (Человек, природа и будущее цивилизации) / Н. Н. Моисеев. — М. : Мол. гвардия, 1988. — 254 с.

8. Моисеев, Н. Н. Природа и общество: единство процессов самоорганизации / Н. Н. Моисеев // Избранные труды. В 2 т. Т. 2. Междисциплинарные исследования глобальных проблем. Публицистика и общественные проблемы. — М. : Тайдекс Ко, 2003. — С. 124—138. 9. Субетто, А. И. Сочинения. Ноосферизм. В 13 т. Т. 1. Введение в ноосферизм. Ноосферизм: движение или новая научно-мировоззренческая система? / А. И. Субетто. — Кострома : КГУ им. Н.А. Некрасова, 2006. — 644 с.

10. Субетто, А. И. Сочинения. Ноосферизм. В 13 т. Т. 8. Квалитативизм: философия и теория качества, квалитология, качество жизни, качество человека и качество образования. Кн. 2 / А. И. Субетто. — СПб. — Кострома : КГУ им. Н. А. Некрасова, 2009. — 726 с.

11. Кара-Мурза, С. Г. Наука и кризис цивилизации / С. Г. Кара-Мурза // Вопросы философии. — 1990. — № 9. — С. 3—15.

12. Наше интервью. Интервью с заведующим кафедрой социальной философии и философии истории факультета философии и политологии СПбГУ, профессором Константином Семёновичем Пигровым [Электронный ресурс] // Теоретический журнал «Credo new». — 2008. — № 2. — Режим доступа: <http://credonew.ru/content/view/655/60/> (дата обращения: 06.05.2014).

13. Огурцов, А. П. Предисловие / А. П. Огурцов // Философия русского космизма / Отв. ред. А. П. Огурцов, Л. В. Фесенкова. — М. : Новое тысячелетие, 1996. — С. 3—5.

14. Гаврюшин, Н. К. А был ли «русский космизм»? / Н. К. Гаврюшин // Вопросы истории естествознания и техники. 1993. — № 3. — С. 104—105.

15. Калинин, Э. Ю. Проблема окружающей среды в русской мысли / Э. Ю. Калинин // Стратегия выживания: космизм и экология. — М. : Изд-во ЛКИ, 2013. — С. 179—190.

16. Салахутдинов, Г. М. Блеск и нищета К. Э. Циолковского. / Г. М. Салахутдинов. — М. : АМИ, 2000. — 248 с.

17. Интервью с М. Хагемайстером. О восприятии неприятного. Русская мысль в европейском контексте // Вопросы философии. — 1995. — № 11. — С. 58—66.

18. Мартишина, Н. И. Когнитивные основания паранауки :

науч. издание. / Н. И. Мартишина. — Омск : Изд-во ОмГТУ, 1996. — 187 с.

19. Лекторский, В. А. Предисловие / В. А. Лекторский // На пути к неклассической эпистемологии / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. В. А. Лекторский. — М. : ИФРАН, 2009. — С. 3—7.

20. Швырев, В. С. Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность / В. С. Швырев. — М. : Прогресс-Традиция, 2003. — 176 с.

21. Швырев, В. С. Рациональность как философская проблема / В. С. Швырев // Рациональность как предмет философского исследования. — М. : ИФРАН, 1995. — С. 3—21.

22. Швырев, В. С. Рациональность в спектре ее возможностей / В. С. Швырев // Исторические типы рациональности. Т. 1. — М., 1995. — С. 13—20.

23. Бряник, Н. В. Самобытность русской науки: предпосылки и реальность / Н. В. Бряник. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1994. — 148 с.

24. Фёдоров, Н. Ф. Супраморализм, или Всеобщий синтез... / Н. Ф. Фёдоров // Собрание сочинений. В 4 т. Т. I / Н. Ф. Фёдоров. — М. : Прогресс, 1995. — С. 388—442.

25. Денисов, С. Ф. Систематика околонуного знания / С. Ф. Денисов, Л. В. Денисова // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность — 2013. — № 5 (122). — С. 81—85.

26. Мартишина, Н. И. Введение в гносеологию : учеб. пособие / Н. И. Мартишина. — Омск : Изд-во ОмГТУ, 1997. — 80 с.

27. Белкина, В. А. Демаркация науки и ненауки в свете творчества К. Э. Циолковского / В. А. Белкина, С. К. Шарыдко // Труды 21—23 чтений, посвящ. разработке научного наследия и развитию идей К. Э. Циолковского (Калуга, 1986, 1987, 1988 гг.). — М. : ИИЕиТ АН СССР, 1991. — С. 53—60.

28. Вернадский, В. И. Труды по всеобщей истории науки / В. И. Вернадский. — 2-е изд. — М : Наука, 1988. — 336.

МАКУХИН Пётр Геннадьевич, кандидат философских наук, доцент кафедры «Философия и социальные коммуникации».

Адрес для переписки: petr_makuhin@mail.ru

Статья поступила в редакцию 12.05.2014 г.

© П. Г. Макухин

Книжная полка

Канке, В. А. История, философия и методология социальных наук : учебник для магистров / В. А. Канке. — М. : Юрайт, 2014. — 572 с. — ISBN 978-5-9916-3275-1.

В учебнике освещены вопросы истории, философии и методологии социальных наук. Изложена теория концептуальной трансдукции. Проанализировано концептуальное устройство социальных наук, методы этих наук. Раскрыты онтологические, эпистемологические, методологические, этические, трансдисциплинарные аспекты социальных наук. Рассмотрен плюрализм основных современных философских систем, его сопряжение с содержанием социальных наук. В конце глав приведены вопросы для самоконтроля, а также задания и тесты.

Канке, В. А. История, философия и методология естественных наук : учебник для магистров / В. А. Канке. — М. : Юрайт, 2014. — 505 с. — ISBN: 978-5-9916-3041-2

Учебник представляет собой оригинальное изложение истории, философии и методологии физики и химии. Философия физики и химии анализируется в систематическом виде на основе теории концептуальных переходов. Большое значение придается новейшим концепциям. Для наиболее эффективного усвоения теоретического материала в книге после глав приведены контрольные вопросы, тесты, задания, список рекомендуемой литературы. Издание также включает приложение, которое содержит словарь терминов, примерные темы рефератов, ответы к тестам и методические заметки для преподавателей.

ПОСТСЕКУЛЯРИЗМ КАК МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ МАТРИЦА ОБЩЕСТВА ПОСТМОДЕРНА

Авторы ставили перед собой цель исследовать особенности мировоззренческой матрицы в обществе постмодерна. В статье обосновывается мысль, что мировоззренческая матрица общества постмодерна носит противоречивый характер и испытывает большое влияние философии постмодернизма. В обществе происходят определенные процессы ресакрализации. Однако эти процессы нельзя квалифицировать как возрождение религиозности. Религия не обретает статус ведущей формы мировоззрения, а в большей мере становится объектом потребительской моды, способом символической самоидентификации. В ней, как на концептуальном, так и на социально-психологическом уровне, проявляется феномен симуляции. И это означает, что в обществе постмодерна религия в возрастающей степени функционирует по законам симулякра.

Ключевые слова: постмодерн, постсекуляризм, мировоззренческая матрица, религия, игра, симуляция.

В современном мире происходят глобальные изменения в социально-экономической и культурной сферах общественной жизни, создающие ситуацию высокой степени неопределенности и способствующую развитию кризиса мировоззренческой идентичности, который может выражаться в экзистенциальном вакууме, поиске личностью ответов на вопросы о своем месте в мире и отношениях взаимосвязи и взаимозависимости с миром.

Значительную роль для ответов на эти вопросы играет мировоззренческая матрица. По этимологии, понятие матрица производно от латинского *matrise* (матка, мать) — структура, обеспечивающая воспроизводство элементов. Мировоззренческая матрица выступает в качестве программы многовариантного алгоритма, в русле которого в обществе развивается культура. Под воздействием культуры, в которой растет человек, обладающий тем или иным генетическим потенциалом развития, вырабатываются осознаваемые привычки и бессознательные автоматизмы поведения и отношения человека к явлениям его внутреннего и внешнего мира. Мировоззренческая матрица включает в себя два главных компонента: первый — методологии осмысления реальности, второй — духовно-нравственный. Духовно-нравственным стержнем мировоззренческой матрицы является осмысление и переживание отношения человека к Абсолюту, который может интерпретироваться в разных ипостасях: Бог, Высшие силы, Трансцендентное, Природа. Европейская культура, с точки зрения эволюции духовно-нравственного аспекта мировоззренческой матрицы, прошла следующие этапы: религиозность, проявляющаяся в сакрализации личной и общественной жизни, включая такую ее крайнюю форму, как клерикализм, секуляризм, проявляющийся в десакрализации, освобождении всех сфер личной и общественной жизни из под влияния религии и религиозных организаций и постсекуляризм, прояв-

ляющийся в якобы происходящей ресакрализации личной и общественной жизни.

Цель данной статьи исследовать особенности мировоззренческой матрицы в обществе постмодерна, которая характеризуется в исследовательской литературе как постсекуляризм.

Методологическим основанием мировоззренческой матрицы общества постмодерна является философия постмодернизма. Базовыми методологическими установками этого философского направления являются антирационализм, лингвоцентризм (семантизм), субъективизм, антисциентизм, релятивизм, плюрализм. В философии постмодернизма вся человеческая реальность, включая культуру, объявляется знаковой системой, а сознание человека рассматривается как функция языка. Язык, рождая новые смыслы, формирует субъекта, определяет способ и содержание человеческого мышления. Культура в интерпретации постмодернистов представляется абсолютно искусственным явлением. Она порывает с природой, с реальностью, с объективными смыслами, с Богом, с Духом и становится текстом (языком), сознается именно как язык. Таким образом, язык в философии постмодернизма не только субстанциализируется, но и гипостазирован. С позиции постмодернистов, порождение и восприятие текста всегда есть игра. Постмодернизм насаждает в общественном сознании игровую интерпретацию жизни. Отмечая данную тенденцию, в культуре постмодерна французский философ Ги Дебор писал: «Мир вошел в состояние включенной театрализации, где «казаться» важнее, чем «быть» [1, с. 183]. Важную роль в осмыслении современной культуры постмодернистами играют понятия «симуляция» и «симулякр». Симуляция, по характеристике Ш. Бодрийара, — это порождение при помощи моделей реального без истока и реальности гиперреального. Результатом симуляции являются симулякры. С помощью этих понятия в фи-

лософии постмодернизма подчеркивается ситуация стирания границ между реальностью и искусственным миром. Язык подменяет реальность. Человек имеет дело не с реальностью, а гиперреальностью (сверхреальностью, реальностью виртуальной — от латинского «возможный при определенных условиях, но в действительности не существующий»), корни которой трудно или невозможно найти.

Постсекуляризм можно трактовать как этап эволюции духовности в европейской культуре и как новое мировоззренческое измерение общества эпохи постмодерна, формирующееся на иных ценностных основаниях, чем в эпоху модерна. Постсекуляризм как характеристика общественного сознания эпохи постмодерна может быть исследована на двух уровнях: концептуальном (идеологическом и социально-психологическом). На первом уровне исследуются процессы в религиозной идеологии, которая функционирует в форме теологий.

Идеология постсекуляризма наиболее ярко проявляется в теологии протестантизма, которая не скована жесткими рамками догматики и не испытывает давления надзорных органов института церкви, типа «Конгрегации по делам вероучения» при Святом Престоле. Отправной момент теологической рефлексии в постмодерновской протестантской теологии секуляризм, как непреложный факт развития европейской культуры эпохи модерна и идейная вершина этого факта — констатация «смерти Бога» в «Веселой науке» Ф. Ницше. Секуляризм, как отправной мировоззренческий пункт теологической рефлексии, проявился в 60-х годах XX века, когда американские теологи Г. Ваханян, Г. Кокс, Ш. Огден, Т. Альтицер, В. Гамильтон, П. Ван-Бурен публично признали происшедшую в результате процесса секуляризации «смерть Бога» и объявили о программах разработки «теологии безрелигиозного христианства» и «теологии мертвого Бога». Это утверждение протестантских теологов о «смерти Бога», бесспорно, по своему фиксирует тот объективный факт, что в современном обществе огромное число людей перестали ощущать потребность веры в Бога, связь с этой веры с решением их жизненных проблем, если все предположения о существовании какого-то высшего, трансцендентного существа не может быть подвержено никакой проверке и ничто не подтверждает его существования. Ведь современная наука доказывает, что все то, что находится в сфере реального в принципе может быть исследовано и познано, и, наконец, какова необходимость веры в Бога, если вполне можно обойтись без нее? Зачем эта вера, если в познавательной и социально-практической деятельности люди могут опираться на науку?

Идейным источником постсекулярной по своей направленности секуляристской версии теологии протестантизма являются идеи немецкого лютеранского пастора Д. Бонхоффера, казненного фашистами в апреле 1945 года за участие в антифашистском движении и оставившего рукописи, которые были опубликованы после окончания войны. Одна из главных его идей — идея «о совершеннолетии современного мира» и «безрелигиозности христианства». По убеждению Д. Бонхоффера, христианство должно честно признать, что мир стал «совершеннолетним» и что он больше не нуждается в такой религии, которая извечно была компенсацией его незрелости и слабости, и в таком Боге, который всегда играл роль лишь «временного заместителя пробелов в наших знаниях» [2, р. 164] или

компенсатора человеческого бессилия. По его мнению, движение за «человеческую автономию, начало которому положила эпоха Возрождения и сущность которой состояла в познании человеком законов, управляющих миром, в настоящее время достигло своего полного развития. Закономерным следствием этого стало то, что человек научился сам справляться со всеми важными проблемами, не прибегая к помощи, «рабочей гипотезы», именуемой Богом. Все традиционные христианские положения в современной научно и технически ориентированной культуре становятся бессмысленными. Повернуть время вспять, игнорировать те необходимые в своей сущности изменения, которые произошли в сознании людей, нельзя. Поэтому интеллектуальная честность требует от каждого теолога не только признания зрелости мира, но и сознательного отречения от религии. Свое Credo Бонхоффер выразил в следующей краткой фразе: «Перед Богом и с Богом мы живем без Бога» [2, р. 188]. «Жить без Бога», означает для Бонхоффера решимость человека делать все то, что требуют от него жизненные обстоятельства, не обращаясь за помощью к Богу.

С точки зрения Бонхоффера, Бог как «рабочая гипотеза» не есть истинный Бог Библии, а был лишь исторически обусловленной формой человеческого самовыражения и в настоящее время выглядит явно устаревшим. Бонхоффер призывает отказаться от мнимого трансцендентного, потустороннего Бога и признать действительного Бога, который стал реальностью во Христе. Таким образом, отвергая традиционного трансцендентного Бога, Бонхоффер не ставит своей целью совсем устранить из христианства идею Бога, а заявляет о необходимости дать этой идее единственно истинную и подлинно христианскую трактовку: Бог есть Христос. Теология при таком подходе приобретает христоцентрический характер и превращается в христологию.

Таким образом, провозгласив смерть Бога, радикальные протестантские теологи не намеревались отрицать его реальность и считать, что Бог был просто выдумкой и существовал только в воображении человека. Констатируя смерть Бога, они просто хотят подчеркнуть его неуместность в современном мире, его молчание, безразличие, невмешательство в человеческие дела и неспособность современного человека открыть его в мире». Когда мы утверждаем, что Бог умер, поясняет В. Гамильтон, мы говорим не об отсутствии переживаний Бога, а о переживании отсутствия Бога» [3, р. 29]. А само переживание отсутствия Бога, с точки зрения Гамильтона, имеет глубоко религиозный смысл, ибо обнаруживает определенную ностальгию у современного человека по божественному, сакральному. Из этого факта делается вывод, положенный в основу теологической концепции: в настоящем мире Бог может присутствовать лишь в форме своего отсутствия.

Представители теологии «безрелигиозного христианства» разделяют субъективистские и лингвоцентрические установки философии постмодернизма. Для них проблема кризиса религиозной веры — это проблема кризиса религиозного сознания. И, следовательно, решение этой проблемы лежит в плоскости преобразования сознания. Как утверждают представители философии постмодернизма, содержание сознания не имеет референции за его пределами. Познавать и осознать что-либо — значит просто «мыслить мыслимое». Поскольку теологи усматривают причину кризиса веры в Бога в том, что современный человек, потеряв прежнего Бога, якобы

не сумел пока еще найти какого-то нового языка для обозначения реальности Бога и для выражения смысла христианской веры, то основной задачей, поставленной временем перед ними, они считают обнаружение религиозного смысла в мире, который погружен в мрак божественного отсутствия. Отсюда вытекает задача реинтерпретации всех основных положений христианства. Решение этой задачи представителями этого направления протестантской теологии связывается с деконструкцией основоположений христианской веры. Начало этой деконструкции лежит в плоскости переосмысления языка вероучительных высказываний. «Мы глубоко заблуждаемся, утверждает Ш. Огден, считая, что можем проповедовать Евангелие в той форме, которая делает его невероятным и неуместным для образованных людей. Если мы не переведем Евангелие на тот язык, который может быть понят образованными людьми сегодняшнего дня, мы лишим себя верного способа, от которого всецело зависит в дальнейшем успех нашего свидетельствования» [4, р. 130].

В радикальной версии «безрелигиозного христианства» Т. Альтицера и В. Гамильтона деконструкция сознания осуществляется методом семантической замены. Термин «Бог», с которым ассоциировалось представление о трансцендентном бытии и противопоставление сакрального и мирского, элиминируется из теологического оборота, и заменяется термином «Христос», означающий посюсторонность божественного бытия, тождество сакрального и мирского.

Какие же выводы можно сделать из анализа постсекулярности на теоретическом (концептуальном) уровне современного религиозного сознания, проявляющегося в радикальной ветви протестантской теологии. Главный вывод: протестантская теология играет семантическую игру по законам общества постмодерна с использованием некоторых средств из арсенала философии постмодерна. В этой игре задействованы противоречивые и шокирующие публику высказывания о признании совершенного кризиса религии как неизбежного и, вместе с тем, желанного для христианства состояния, необходимой фазы его развития. Ассистирует ей в этой игре хор возмущенных теологов и профессиональных светских религиоведов, которые в ее идеях увидели несомненное свидетельство скорого конца религии. Но реально во всех этих радикальных высказываниях о несомненной смерти Бога и совершенного кризиса религии содержится только симуляция кризиса религиозной веры, которая имеет цель утвердить на новом языке традиционный для протестантизма христотенцизм и этизацию религиозного учения. В результате этой симуляции в общественное сознание запущены симулякры: «теология смерти Бога», «теология атеистического христианства», «секулярная теология» и другие подобные семантические конструкты.

Исследовав процессы модификации мировоззренческой матрицы на концептуальном (идеологическом) уровне, который функционирует в форме теологий, перейдем к исследованию процессов в этой сфере на социально-психологическом уровне.

По мнению исследователей, в эпоху постмодерна секуляризация больше не воспринимается как непреложная закономерность развития общества, результатом действия которой должно стать доминирование безрелигиозного, т. е. «секулярного» человека. В силу различных объективных причин общественного развития религиозный компонент

мировоззренческой матрицы значительно усилил свои позиции. В общественной жизни идет интенсивный процесс десекуляризации. По нашему мнению, вывод о развивающемся в обществе в эпоху постмодерна процессе десекуляризации не совсем корректен. Этот вывод больше основан на видимости, чем сущности происходящих в мировоззренческой сфере процессов. Мы считаем, что эти процессы носят противоречивый характер. Без сомнения, кризис классической научной рациональности на стадии постнеклассической науки, отрицательные результаты использования научных достижений, приведшие к формированию и развитию глобальных проблем человечества: экологической, демографической, военной, существенно подорвали авторитет науки как социального института и изменили вектор общественных настроений в мировоззренческой сфере в сторону десакрализации. Помимо кризиса научности к объективным факторам, способствующим обострению мировоззренческой проблематики, следует отнести и происходящее в связи с возрастанием темпов социальных перемен, давлением на сознание и подсознание личности информационных потоков, возрастание состояния неопределенности, возможности индивида разобраться в происходящих событиях и выработать адекватные установки и позиции. Однако реальное общество мы не наблюдаем. С нашей точки зрения, более корректным было бы утверждение о более толерантном отношении к различным формам религиозности и даже, может быть, о сформировавшемся в силу ряда объективных причин мировоззренческом вакууме, который заполняется различными симулирующими религиозностью явлениями, когда под видом «возрождения христианства» происходит замена собственно христианских установок суррогатами, квази и псевдо религиозными подделками — в духе неогностицизма, харизматического движения, перешедшего из протестантизма в католичество, экуменизма или, напротив, показного традиционализма, воспроизводящего древние религиозные установки вплоть до мелочей, но без всякого реального содержания. Среди религиозных симуляций следует также отметить подогреваемый средствами массовой информации рост интереса к мистике и эзотерике, различного рода суевериям. Большую популярность получили разнообразные псевдорелигиозные практики, уходящие корнями в магическую традицию: астрология, уфология, изучение и популяризация паранормальных явлений.

Итак, мировоззренческая матрица общества постмодерна носит противоречивый характер и испытывает большое влияние философии постмодернизма. В ней происходят определенные процессы, ресакрализации. Однако эти процессы нельзя квалифицировать как возрождение религиозности. Религия не обретает статус ведущей формы мировоззрения, а в большей мере становится объектом потребительской моды, способом символической самоидентификации. В ней, как на концептуальном, так и на социально-психологическом уровне, проявляется феномен симуляции. И это означает, что в обществе постмодерна религия в возрастающей степени функционирует по законам симулякра.

Библиографический список

1. Дебор, Ги. Общество спектакля / Ги Дебор. — М.: Логос, 2000. — С. 183.

2. Bonhoeffer D. Letters and Papers Prison — N.Y. 1967. — P. 164,188.
 3. Hamilton W. The Death of God Theologics Today // Radical Theology and the Death of God. — N.Y., 1966. — P. 29.
 4. Ogden S. Christ without Mith. — N.Y., 1966. — P. 130.

Адрес для переписки: aradugin@yandex.ru
РАДУГИНА Ольга Алексеевна, доцент кафедры философии, социологии и истории
 Адрес для переписки: radugina@yandex.ru

РАДУГИН Алексей Алексеевич, доктор философских наук, профессор кафедры философии, социологии и истории.

Статья поступила в редакцию 06.05.2014 г.
 © А. А. Радугин, О. А. Радугина

УДК 1:378-057.175

ПРЕПОДАВАТЕЛЬ В УСЛОВИЯХ РЕФОРМИРОВАНИЯ СИСТЕМЫ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

МАТЕРИАЛЫ «КРУГЛОГО СТОЛА»,
 СОСТОЯВШЕГОСЯ 23 ОКТЯБРЯ 2013 г.
 НА КАФЕДРЕ ФИЛОСОФИИ
 ОМСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОЙ МЕДИЦИНСКОЙ АКАДЕМИИ

Участвовали:

МАКСИМЕНКО Людмила Александровна — доктор философских наук, заведующая кафедрой философии ОмГМА

ЗЕНЕЦ Нина Геннадьевна — доктор философских наук, доцент кафедры философии ОмГМА

РАЖИНА Наталья Юрьевна — кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики и психологии ОмГМА

ГЕТМАН Наталья Александровна — кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики и психологии ОмГМА

ШУСТЕР Петр Изиевич — кандидат медицинских наук, доцент кафедры факультетской хирургии с курсом урологии ОмГМА

КИСЕЛЕВА Дарья Сергеевна — кандидат медицинских наук, ассистент кафедры внутренних болезней и поликлинической терапии ОмГМА

ДОБРОВОЛЬСКАЯ Татьяна Вячеславовна — кандидат философских наук, доцент кафедры физики ОмГМА

БЕРЕЗНЕВА Екатерина Юрьевна — кандидат биологических наук, старший преподаватель кафедры биологии ОмГМА

ХРАМЫХ Татьяна Петровна — доктор медицинских наук, заведующая кафедрой топографической анатомии и оперативной хирургии ОмГМА

ВЯЛЬЦИН Алексей Сергеевич — кандидат медицинских наук, доцент кафедры топографической анатомии и оперативной хирургии ОмГМА

ЖИХАРЕВ Владимир Дмитриевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии ОмГМА

ЛОБОВА Татьяна Геннадьевна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии ОмГМА

МИРОНЕНКО Татьяна Васильевна — старший преподаватель кафедры философии ОмГМА

АЛГАЗИНА Анастасия Алексеевна — старший преподаватель кафедры философии ОмГМА

Максименко Л. А.: Тема заявленного «круглого стола» злободневна и многоаспектна. В современном мире образование рассматривается, в первую очередь, как фактор, способный определить степень конкурентоспособности и динамичности развития экономики страны. Мы понимаем, что образовательные процессы и процессы, протекающие в обществе, не могут не взаимодействовать (и общество, и образование — открытые системы). Однако образование не только институт, исторически уполномоченный обществом на достижение определенных целей и осуществление столь же определенных функций, и не только институт, выполняющий определенный социальный заказ. Оно несет в себе смыслы приобщения (подъема) индивида к всеобщему (Г. Ф. Гегель), позволяющие ему «размещать» себя в мире и не только с экономических позиций.

Современный взгляд на образование (это трудно не заметить!) тесно связан с его концептуализацией в терминах «товар», «услуга», «бизнес-модель»,

встроенных в пространство конкурирующих друг с другом поставщиков услуг и требовательных потребителей. В этой ситуации модели «студент — потребитель» должна соответствовать и какая-то новая модель, новый изменившийся образ преподавателя.

Насколько преподаватель, поставленный в рамки экономического выживания, вынужден репрезентировать себя в роли менеджера образовательного процесса, «продавца» интеллектуальных услуг, своего рода софиста, оторванного от высоких целей «приобщения студента к всеобщему». Другими словами, насколько востребован его личностный потенциал, остается ли место творчеству в его деятельности, ведь оно (творчество) связано с наличием определенных степеней свободы, число которых стремительно сокращается?

Если к результатам обучения в вузе (и шире, образования в целом) отнести не только формирование общекультурных и профессиональных компетенций, но и развитие личности студента,

формирующее исследовательский ум, способность проблематизировать идеи и порождать новые, системно и критически мыслить, то очевидно, что личность может сформировать только личность. В этом плане роль преподавателя явно не может быть ограничена менеджерскими функциями, сколь бы важными не представлялись они в образовательном процессе.

Гетман Н. А.: Высшая школа переживает сложный этап в своем развитии. Требования к профессиональному уровню профессорско-преподавательского состава, который, как мы все понимаем, оказывает непосредственное воздействие на обучение, воспитание и профессиональную подготовку новых поколений, а значит, и на будущее российского общества в целом, меняются. Преподаватель — ключевая фигура реформирования образования. Ясно, что характер модернизации последнего будет зависеть от интеллектуального уровня, профессиональных и личностных качеств преподавательских кадров. Меняется статус преподавателя. Модифицируются требования к его педагогической компетенции. Неслучайно актуальным в последнее время становится изучение профессиональных и социальных характеристик преподавателей вузов.

К сожалению, нет обособленной методики исследования социального портрета преподавателя, а это, в свою очередь, затрудняет получение объективных знаний об особенностях профессиональной деятельности, о ролевых характеристиках этой социальной группы. Основами описания социального портрета современного вузовского преподавателя могут стать теории социологии личности, социологии труда, социологии образования и воспитания. Однако сам социальный портрет преподавателя вуза (как и любой другой профессиональной группы) находится в прямой зависимости от конкретных социальных условий. Именно они создают новый тип преподавателя, которого не было в образовательной системе России, так как подписание Болонского соглашения изменило не только структуру образования, но и требования к преподавателю.

Зенец Н. Г.: Представляется, что Болонское соглашение (если речь идет о медицинском образовании) скорее повлияло не на изменение структуры образования (разве мы с вами это ощущаем?), а на изменение способов управления и форм контроля за организацией образовательного процесса. Вот уж что мы явно ощущаем, так это увеличение «бумагооборота» на кафедре. Понятно, что без нормативных документов, рабочих программ, должностных инструкций, регулирующих деятельность педагогических работников, не обойтись. Но целесообразность их существования, вероятно, должна определяться обеспечением согласованности действий всех участников образовательного процесса. В связи с этим возникает вопрос, насколько оправданно увеличение количества бумаг, которые должны определять, отражать деятельность кафедры? Почему немалое, мягко говоря, количество времени преподаватель должен тратить на их составление и оформление, то время, которое он мог бы посвятить обновлению материала по учебной дисциплине, сфере своих научных интересов. Обеспечивает ли (гарантирует ли) наличие на кафедре требуемого объема документов высокое качество преподавания? Ответ очевиден.

Алгазина А. А.: Нормативно заданная функциональная определенность педагога сегодня, скорее, имеет тенденцию к упрощению, к сдвигу от

собственно педагогической функции к деятельности «передаточной», пассивной. Предлагаемый нам в формате реформирования системы образования вариант преподавания в высшей школе, ориентированный на стандартизацию педагогических технологий и оценочных средств (имеется в виду «глобализация» тестирования), на мой взгляд, ограничивает возможности для подготовки врачей, соответствующих возрастающим требованиям к качеству медицинских услуг со стороны пациентов. Современному специалисту в области медицины необходимо иметь психологическую подготовку, позволяющую не только определять и учитывать индивидуальные особенности пациента, но и создавать атмосферу безопасности в лечебном процессе, особенно в условиях частных клиник. Решение этой задачи требует диалогической формы обучения, последняя невозможна без совместной деятельности — преподаватель/студент, студент/преподаватель. Представляется, что центр «тяжести» в педагогической деятельности должен быть смещен в сторону диалога и организации понимания.

Жихарев В. Д.: Людмила Александровна уже замечала, что современный образ (парадигма?) образования концептуализируется в терминах рыночной экономики. Это понятно, коль скоро и врачебную помощь, и образование мы проводим по «разряду» потребительских услуг, услуг, которые мы должны продавать. Но хочется спросить, насколько оправданно применение терминов, таких как «образовательное сырье», «образовательный продукт», «человеческий ресурс», «менеджер», безо всякого изменения и уточнения их значения. В этих терминах явно просматривается «объектный подход» к обучающемуся. Вместо глаголов «распознать», «объяснить», «помочь», глаголов, обозначающих действия преподавателя и характеризующих его действия, используется так знакомое из прошлого — «формировать». Но студент явно не деталь, которую нужно «формовать». Он обладает энергией, волей и имеет прямое отношение к самостроительству, саморазвитию. Если мы будем event-менеджерами, тьютерами, коучерами и проч., то кто создаст условия, в которых станет возможным то самое самостроительство, без которого человека нет? Пусть менеджерами будут те, от кого зависит усовершенствование, искоренение недостатков в сфере, скажем, оптимизации расписания, пусть персонал будет компетентным, прозрачным и понятными процедуры отчетности, воздаяния за труды. И над всем этим будет стоять один топ-менеджер, который управляет, направляет, создает условия для успешного достижения нужных результатов.

Чем мы, преподаватели, можем управлять в процессе обучения? Скорее мы оцениваем знания студентов, направляем их мысль к правильному решению. Способствуем превращению знаний в убеждения (в том числе и личным примером). Да, во время занятия мы руководим опросом, процессом постижения истины, закреплением знаний, оцениваем работу студента. Но для обозначения нашей деятельности совсем нет необходимости введения новых и, как я уже замечал, необоснованных понятий. Невольно ловишь себя на мысли: «А не является ли замена (или подмена, причем сознательная) понятий очередной попыткой лишить российскую высшую школу и преподавателя высокого, благородного смысла служения, ибо не устарело представление о том, что студент не сосуд, который нужно наполнить,

а факел, который нужно зажечь. Сомнительно, что на это способен преподаватель-менеджер.

Лобова Т. Г.: Можно возражать против введения в образовательный дискурс темы менеджмента, но нельзя не понимать, что живем мы в эпоху информационную, эпоху массового потребления информации, когда «информация замещает собой знание».

Отличие первой от второго — в «принципиальной фрагментарности и избыточности» (В. Савчук). Бесконечный информационный поток заставляет не столько уметь анализировать и размышлять, сколько быстро реагировать и переключаться с одного на другое, иначе говоря, «быть информационно мобильным». Одна из задач, стоящая перед современным образованием, — научить кодировать и декодировать уже существующий информационный поток в ситуации, когда «количество знаков превышает возможность индивидуального их прочтения». Значит, и преподаватель сегодня — это человек, умело осуществляющий данную кодировку и декодировку. Он сам пример «информационной мобильности». В определенной степени он уже не хранитель знания, а менеджер, управляющий, тот, кто умеет работать с определенным информационным потоком. Собственно, он обучает способу работы с информацией. Однако насколько при этом информация становится знанием для студента?

Для того, чтобы сформировать знание, необходимо активное участие не только обучающего, но и обучающегося. А это требует не столько общения с менеджером «информационного потока», сколько личного общения преподавателя и студента.

Мироненко Т. В.: Соглашусь с Татьяной Геннадьевной, действительно, сегодняшние студенты «выхватывают» информацию «то там, то здесь». Все умственное достоинство человечества, все накопленное и закрепленное веками богатство знаний, ценностей стало для них досадным бременем, «душными одеждами». Представляется, что наша роль должна сводиться не к манифестации некоего образа преподавателя, а к усилию и усилию личностному, способному привести в движение творческие силы студента, подарить им саму возможность «пробыть», исполниться. В какой мере проводимая реформа образовательной системы способствует этому?

В основу современного образования положен знаковый принцип, но применение знаний не определяется самими знаниями. Это творческая задача (еще Им. Кант обращал внимание на то, что умный человек отличается от дурака не тем, что знает какие-то общие положения, которых дурак не знает, а тем, что умеет применить эти положения там, где они действительно применимы). Учиться творчеству можно тогда, когда мы реально поставлены в ситуацию творчества. Но творчество предполагает свободу.

Ражина Н. Ю.: В связи с этим мне бы хотелось обратить внимание коллег на изменения, которые касаются непосредственно педагогической деятельности. Представляется, что при заявленном праве преподавателя на творчество они (эти изменения), напротив, сдерживают его осуществление. Как вы знаете, одним из способов оценки качества образования при аккредитации вуза является тестирование. Именно на основании результатов тестирования складывается представление о том, насколько эффективно организован процесс обучения. Это, в свою очередь, вынуждает преподавателя уделять больше времени на занятиях научению воспроизводить учебный материал, вместо того, чтобы раз-

вивать гибкость и оригинальность мышления, так необходимые при формировании клинического мышления и позволяющие применять полученные знания в соответствии с возникающей ситуацией во врачебной практике.

Жесткая регламентация оценочных средств и форм контроля, зафиксированных в Рабочих программах по учебным дисциплинам, ставит преподавателя в такое положение, когда он должен при изучении отдельного раздела или темы использовать именно их. Между тем на семинарском занятии может сложиться педагогическая ситуация, обусловленная уровнем подготовленности, степенью обучаемости студентов определенной группы, когда обозначенные в Рабочей программе оценочные средства окажутся неприемлемыми. Компетентный преподаватель действует гибко, в соответствии с возникшими обстоятельствами, и в то же время его действия будут противоречить регламенту Рабочей программы. В этой связи возникает вопрос: в чем смысл детального прописывания видов оценочных средств и форм контроля в Рабочей программе, если педагогическое взаимодействие в принципе индивидуально, касается ли это группы в целом или отдельного студента?

Мироненко Т. В.: Позвольте реплику-вопрос по поводу того, о чем только что сказала Наталья Юрьевна. Вам не кажется, что снижение «педагогической энергии» (о чем все чаще пишут и говорят) объясняется именно чрезмерной формализацией образовательного процесса? Что способность педагога к «самовыращиванию своих внутренних ресурсов» (В. Розин), столь необходимых в выбранной нами профессии, все время испытывает на себе давление внешних инициатив, далеко не всегда вызванных основательным пониманием ситуации, сложившейся в области образования?

Добровольская Т. В.: Мы как-то стали забывать, что образование не сводится к передаче необходимой (в будущем) студенту научной информации. Что этимологически понятие «образование» восходит к терминам «образ», «образец». Тогда образование — это деятельность, в процессе которой человек сам себя «образует», то есть создает свой индивидуальный «образ». Но для создания своего «образа» необходим некий ориентир, «живое зеркало», в котором ты отражаешься и тем «достраиваешься» до своей целостности. В этом смысле переоценить роль личности преподавателя в становлении, преобразовании человека трудно. Она остается основополагающей в образовательном процессе. Соглашусь с Татьяной Геннадьевной, что даже процесс формирования системного знания не исключает личного общения, и оно тем более необходимо при усвоении определенных культурных ценностей. Культурные ценности воспринимаются и актуализируются студентами через преломление их в индивидуальности преподавателя, как что-то персональное и живое, идущее от человека к человеку.

К сожалению, в настоящее время происходит ослабление позиции преподавателя в роли интеллектуального и духовного наставника. Вообще, тенденция такова, что постепенно вытесняется из описания образовательного процесса тема человека в самом широком смысле. В частности, провозглашаемая «экономика знаний» оборачивается экономцентризмом, манифестирующим себя в качестве «человеческого», «социального» капитала. В таком ключе образование воспринимается как инвести-

ции в человека и рассматривается в терминах сферы предпринимательства. К чему это в итоге ведет? Происходит постепенный перенос принципов управления коммерческими предприятиями на образовательные учреждения. Оправдано ли это? Не делаем ли мы в этом случае малодушных уступок в ущерб самому образованию?

Зенец Н. Г.: Исторически российские учебные заведения складывались как ценностно-ориентированные. Для руководителей и сотрудников значимыми являлись не цели, сформулированные в конкретных показателях, а сам процесс деятельности, в котором ведущую роль играли межличностные отношения. Сегодня мы видим, как ситуация меняется. Перенос принципов управления коммерческими предприятиями, о котором говорила Татьяна Вячеславовна, в сферу образования вряд ли правомерен, так как миссия учебного заведения принципиально иная. Если смысл существования коммерческого предприятия заключается в получении прибыли, то смыслом существования образовательного учреждения является не только передача знания, но и воспитание личности. Как-то горько слышать и уже совсем невозможно осознавать, что деятельность образовательных учреждений — это всего лишь услуга в ряду потребительских услуг. М. Хайдеггер в одной из своих работ писал, что наша забота должна быть обращена на возвращение человеку человечности.

Добровольская Т. В.: Между тем современная тенденция развития образования и образ преподавателя, с ним связанный, все больше напоминают мне «бегство от мышления», от человеческого в человеке.

Миرونенко Т. В.: Раз уж прозвучало имя философа, позвольте мне, продолжая обсуждение темы, обратиться за примером к философии как к учебной дисциплине. Соглашусь с утверждением, что высоким назначением преподавателя любой дисциплины становится усилие, пробуждающее в студентах творческое начало. Нужно допустить мысль о студенте не как об объекте приложения педагогического мастерства и уж тем более не как о потребителе образовательной услуги, а как о собеседнике. Но тогда, в нашем случае, придется «переориентировать понимание философии с episteme на разговор» (М. Рыклин). Разговор, построенный не на «объективности», а на «солидарности». Ясно, что такое понимание философии останется чуждым мышлению, нацеленному на знание, которому можно обучить. Но лишь так понимаемая философия способна расширить акт восприятия, поддерживая длящийся разговор и «соблазняя» мыслить иначе. В этом «качестве» она отвечает нашим экзистенциальным потребностям. Возможно ли этим пренебречь?

Нельзя не понимать, что ответственный разговор, способный привести к «расширению» индивидуальности, это всегда испытание, которое мы, преподаватели, так редко выдерживаем из-за самой ситуации преподавания. О чем я здесь говорю? Мне бы хотелось напомнить об одном эпизоде из педагогической практики Э. Гуссерля. Его описал Г.-Г. Гадамер, обращаясь к своим студенческим годам. Он вспоминал, что Э. Гуссерль, чья преподавательская деятельность «на деле была выдающейся», поставив вопрос в начале семинара и получив на него краткий ответ, затем, без перерыва, в течение двух часов проговорил, разбирая этот ответ. Покидая студенческую аудиторию, он

заметил М. Хайдеггеру, бывшему в те годы его ассистентом: «Да, сегодня была увлекательная дискуссия!».

Конечно тот, кто учит, поставлен в ситуацию, когда «он должен и вправе говорить» (Г.-Г. Гадамер), но важно уметь поддерживать в себе способность к разговору. Однако здесь возникает еще одна трудность — реальность другого, его сопротивление, его «ожесточенное» желание остаться самой собой, желание быть студентом, который умеет просто слушать. Что поможет преодолеть это сопротивление? Представляется важным с самого начала найти верную интонацию: доверие вызывает не всезнание, а готовность со студентами пройти весь путь от вопроса к ответу, помня при этом, что нет раз и навсегда завоеванных позиций и всякий раз надо начинать заново. Трудно представить, что эта задача может быть осуществлена преподавателем-менеджером, чья безучастность становится определяющей характеристикой в организации работы студентов в ходе семинарского занятия. Впрочем, я, кажется, увлеклась.

Храмых Т. П.: Напротив, мне как раз хотелось обратить внимание на еще один аспект нашего разговора. На мой взгляд, преподаватель тогда преподаватель, когда он учитывает с «каким» студентом он работает. Студент изменился. Он, в большей степени, ориентирован на профессионализм и потому весьма избирателен и в выборе информации, и в выборе дисциплины. Современный студент знает, хотя, вернее будет сказать, ощущает разрыв между темпами социальных перемен и собственными адаптивными возможностями, и потому он, скорее на уровне интуитивном, бессознательном, фундаментальное в своей основе, усвоение знаний. Берет готовое.

Киселева Д. С.: Безусловно, Татьяна Петровна права — важно знать студентов, с которыми мы работаем, тем более что в век развития информационных технологий нам открываются великолепные возможности. Многие преподаватели проводят контроль знаний по электронной почте, общаются со студентами в социальных сетях. Существуют сайты, на которых студенты оставляют отзывы о своих преподавателях. Это стимулирует нас к анализу и совершенствованию собственных педагогических навыков. Обсуждение со студентами на интернет-форумах профессиональных вопросов и различных событий в общественной жизни, позволяет составить более полное представление о студенте и открывает для преподавателя новые перспективы профессионального развития.

Вяльцин А. С.: А мне представляется, что вряд ли из уст студенчества мы нечто новое для себя узнаем. Понимает ли, на самом деле, студент, чего он ждет от современной системы образования, понимает ли он, чего ждет от него общество? И вообще, совпадают ли ожидания студенчества с ожиданиями общества, с ожиданиями преподавателей высшей школы? Думается, что студенты равнодушно взирают (если вообще взирают?) на развернувшуюся «борьбу» за реформу образования.

Шустер П. И.: Мне бы хотелось вернуться к вопросу о преподавателе и преподавателе-враче. Врач — самая ответственная из всех существующих профессий, где во главу угла ставятся жизнь и здоровье человека, а цена допущенной ошибки часто невосполнима. Именно поэтому преподаватель клинических дисциплин нуждается в каком-то педагогическом руководстве. Обретение педагогического мастерство

позволит ему показать глубину профессиональных знаний, дисциплину ума. Для студентов чрезвычайно важно видеть перед собой востребованного и успешного врача-специалиста. И все-таки самое главное — любой преподаватель прежде всего должен быть личностью.

Вяльцин А. С.: Личностью, способной мотивировать студентов на приобретение профессиональных знаний и умений и в целом на выбор будущей специальности.

Шустер П. И.: Только личность способна трезво оценить предлагаемые зарубежные стандарты обучения (к больному не подходи, в операционную не заходи и тому подобное), соотнести их с реалиями нашей действительности и найти такое решение, которое обеспечит освоение студентами-медиками умений и навыков, столь необходимых им во врачебной деятельности.

Березнева Е. Ю.: Соглашусь, что современный преподаватель, скорее всего и прежде всего — личность, а не менеджер.

Храмых Т. П.: Меня смущает в нашей беседе постоянное упоминание сочетания слов «современный преподаватель», а что, в прежние времена, преподавателю отказывали в личностном начале, он что, был функцией организма по имени «система образования»? Во все времена преподаватель должен был оставаться человеком. И только гармоничное сочетание качеств, вне которых преподавателя, собственно, и нет, позволяет ему нести и свой врачебный опыт и свои теоретические знания студенчеству.

Березнева Е. Ю.: Конечно, вы правы. Мне просто хотелось обратить внимание участников сегодняшней встречи на то, что образ современного преподавателя не может быть чем-то застывшим, выраженным в одном-единственном нарративе. Подвижный, стремительно меняющийся мир будет вносить в него коррективы, и только личность способна бесстрашно «выходить навстречу вызовам современности».

Киселева Д. С.: Соглашусь, важно отвечать на «вызовы времени», но мое глубокое убеждение состоит еще и в том, что мы не можем пренебречь в своей педагогической деятельности опытом, накопленным медицинской школой за многие годы. К примеру, многими студентами навыки общения с пациентами, их осмотр, анализ жалоб и симптомов рассматриваются в качестве второстепенных. В диагностике они отдают предпочтение высокотехнологичным методам. Педагогическое мастерство современного преподавателя (в данном случае) будет заключаться в научении студентов гармоничному сочетанию навыков осмотра и сбора анамнеза с рациональным применением высокотехнологичных методов диагностики.

И все же мы не можем не замечать, что современная система российского образования «сдвинулась с места», что в ней заявляют о себе и новые педагогические компетенции, и новые образовательные технологии, и новая терминология.

Лобова Т. Г.: Кстати о новых образовательных технологиях. В формате современного образовательного стандарта речь идет не о человеке, а о профессионале. «Профессионализм» — основное понятие современного инновационного образовательного процесса. Однако среди целей инновационного образования названы обеспечение высокого уровня интеллектуально-личностного и духовного развития обучающихся. Достижение этих целей (учитывая момент все возрастающей информатизации, о чем

уже говорилось) во многом связывают с новыми образовательными технологиями. Технологиями визуализации учебного материала. Как замечают специалисты, визуализация предполагает «свертывание информации в начальный образ», ее кодировку. Подобное представление знаний в сжатом виде не противоречит такому свойству, как мыслить образами и, как отмечается, дает возможность «охватить единым взглядом все компоненты, входящие в целое, проследить возможные связи между ними». Не будем отрицать, что подобный способ подачи и восприятия изучаемого материала достаточно удобен и эффективен при работе с большим объемом информации.

Мироненко Т. В.: Мне он не представляется чем-то принципиально новым. Новым здесь будет лишь современный способ технической подачи информации.

Лобова Т. Г.: Да, соглашусь. Но моя мысль вот о чем — такой способ подачи информации — не будет ли он простым ее «копированием», или даже, точнее, копированием не ее самой, а информационных шаблонов, стереотипов? В этой ситуации хочется согласиться с В. П. Зинченко, который отмечает: «...сами вспомогательные средства (а технология визуализации относится именно к ним. — Т. Л.) не обладают никакими мистическими свойствами. Их значение открывается субъекту или строится им лишь по мере того, как он, в результате осуществления удачных и неудачных действий, наполняет их ... своей субъективностью».

Ражина Н. Ю.: Иначе, задача личностного, духовного развития не решается на этих путях. А как часто нам вменяют в качестве недостатка отсутствие визуализированной лекции или семинара, на котором не иллюстрируется посредством мультимедийной презентации изучаемый учебный материал.

Лобова Т. Г.: Не информация сама по себе, как бы она ни была представлена, а доверие и открытость человека человеку, о которых говорила Татьяна Васильевна, открытость его позициям, оценкам должны быть в центре диалога обучающего и обучающегося. Именно личность преподавателя демонстрирует собою единство могу — мыслью — понимаю как выражение «существа человека» (В. В. Биbihин), в то время как преподаватель-менеджер открывает перед студентом путь либо «могу», либо могу-мыслью. Однако сущность человека в любом из этих случаев остается не проявленной, не актуализированной в процессе образования. Но ведь последняя задача стоит перед нами. Значит, она в формате современной организации образования неразрешима?

Ражина Н. Ю.: Мне думается, надо учитывать то обстоятельство, что реформа образовательной системы не может быстро дать ожидаемых результатов. Перемены заметны.

Зенец Н. Г.: Правда, характер этих перемен настораживает.

Ражина Н. Ю.: Да, пожалуй. Возможно, несмотря на то что реформа «запущена», остается необходимой ее серьезная педагогическая критика.

Зенец Н. Г.: И рефлексия. Нам, в самом деле, необходимо отслеживать, воспользуясь здесь суждением М. Фуко, «точки, где изменения были возможны и желательны», а значит, исходя из их анализа, мы сможем выбрать такую форму изменений, которая будет способна решить стоящие перед нами задачи.

Материалы поступили в редакцию 06.03.2014 г.