

ВЕСТНИК

**МОСКОВСКОГО ГОРОДСКОГО
ПЕДАГОГИЧЕСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА**

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

**СЕРИЯ
«ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ»**

№ 4 (20)

**Издается с 2009 года
Выходит 4 раза в год**

**Москва
2016**

VESTNIK

MOSCOW CITY UNIVERSITY

SCIENTIFIC JOURNAL

SERIES

PHILOSOPHICAL SCIENCES

№ 4 (20)

Published since 2009

Quarterly

Moscow

2016

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Реморенко И.М.

председатель

ректор ГАОУ ВО МГПУ, кандидат педагогических наук, доцент, почетный работник общего образования Российской Федерации

Рябов В.В.

заместитель председателя

президент ГАОУ ВО МГПУ, доктор исторических наук, профессор, член-корреспондент РАО

Геворкян Е.Н.

заместитель председателя

первый проректор ГАОУ ВО МГПУ, доктор экономических наук, профессор, академик РАО проректор по учебной работе ГАОУ ВО МГПУ, доктор социологических наук, доцент

Агранат Д.Л.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Бессонов Б.Н.

главный редактор

заведующий общеуниверситетской кафедрой философии и религиоведения Института гуманитарных наук ГАОУ ВО МГПУ, доктор философских наук, профессор

Бирич И.А.

заместитель главного редактора

профессор общеуниверситетской кафедры философии и религиоведения Института гуманитарных наук ГАОУ ВО МГПУ, доктор философских наук, профессор

Сухорукова О.А.

ответственный секретарь

доцент общеуниверситетской кафедры философии и социальных наук ГАОУ ВО МГПУ, кандидат исторических наук

Жукоцкая А.В.

профессор общеуниверситетской кафедры философии и религиоведения Института гуманитарных наук ГАОУ ВО МГПУ, доктор философских наук, профессор

Чёренькая С.В.

ответственный секретарь

доцент общеуниверситетской кафедры философии и религиоведения Института гуманитарных наук ГАОУ ВО МГПУ, кандидат философских наук, доцент

Черезов А.Е.

профессор общеуниверситетской кафедры философии и религиоведения Института гуманитарных наук ГАОУ ВО МГПУ, доктор философских наук, профессор

Чесноков Г.Д.

профессор общеуниверситетской кафедры философии и религиоведения Института гуманитарных наук ГАОУ ВО МГПУ, доктор философских наук, профессор

Мамедова Н.М.

профессор кафедры философии Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова, доктор философских наук, профессор

Ксенофонтов В.Н.

профессор общеакадемической кафедры философии и социально-экономических дисциплин Московского государственного юридического университета им. О.Е. Кутафина, доктор философских наук, профессор

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук ВАК Министерства образования и науки Российской Федерации.

ISSN 2074-7829

© ГАОУ ВО МГПУ, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Слово главного редактора

Задачи номера	8
---------------------	---

Философия образования

<i>Бессонов Б.Н.</i> Формирование высших психических функций человека в контексте марксистской методологии. <i>К 120-летию со дня рождения Л.С. Выготского</i>	11
<i>Бирич И.А.</i> Культурно-историческая концепция Л.С. Выготского в свете психологии развития личности: антропологические горизонты	21
<i>Чеботарева С.В.</i> Гражданские компетенции педагога	30

Общество: ценности и смыслы

<i>Баркова Э.В.</i> Экофилософия как всеобщая форма культуры XXI века	39
<i>Жбанков А.Б.</i> Негативизм и нигилизм как угроза национальной безопасности	49

Философия религии

<i>Волобуев А.В.</i> Суфийское обновление ислама	56
<i>Кораблин Д.А.</i> Методологические основы философии буддизма А.М. Пятигорского	62

История идей и современность

- Кучеренко А.В.* TRANS в границах кантовского учения
о свободе воли..... 71
- Кротов А.А.* Экзистенциализм Сартра: история философии
сквозь призму классового сознания и психоанализа..... 79
- Ивлева М.И.* Категория времени в воззрениях представителей
русской спиритуалистической философии конца XIX – начала
XX века 86

Рецензии

- Смирнова А.И.* С. Вальолис. Содружество литературы
и философии (Вильнюс: Издательство Литовского
эдукологического университета, 2016. 256 с.) 93

**Авторы «Вестника МГПУ», серия «Философские науки»,
2016, № 4 (20)..... 97**

- Требования к оформлению статей..... 101**

CONTENTS

Word of Editor in Chief

Objectives of the Issue.....	8
------------------------------	---

Philosophy and Education

<i>Bessonov B.N.</i> Formation of the Higher Mental Functions of the Person in the Context of Marxist Methodology. <i>On the 120th Anniversary of L.S. Vygotsky' Birth</i>	11
<i>Birich I.A.</i> L.S. Vygotsky's Cultural-Historical Concept in the Light of Psychology of the Development of Personality: Anthropological Horizons.....	21
<i>Chebotareva S.V.</i> Civic Competences of a Teacher	30

Society: Values and Meanings

<i>Barkova E.V.</i> Ecophilosophy as a Universal Form of Culture of the XXI Century	39
<i>Zhbankov A.B.</i> The Negativism and Nihilism as a Threat to National Security	49

Philosophy of Religion

<i>Volobuev A.V.</i> Sufi Updating of Islam.....	56
<i>Korablin D.A.</i> Methodological Basis of A.M. Pyatigorsky's Philosophy of Buddhism	62

The History of Ideas and the Present Time

- Kucherenko A.V.* TRANS within the Framework of Kant's Teaching
about the Free Will 71
- Krotov A.A.* Sartre's Existentialism: the History of Philosophy
Through the Prism of Class Consciousness and Psychoanalysis 79
- Ivleva M.I.* Category of Time in the Views of Some Russian
Spiritualist Philosophers of the Late XIX – Early XX Centuries 86

Reviews

- Smirnova A.I.* C. Valiulis'. Commonwealth of Literature
and Philosophy (Vilnius: Publishing House Lithuanian
Edukologichesky University, 2016) 93

- «MCU Vestnik» / Authors, Series «Philosophical Sciences»,
2016, № 4 (20) 97**

- Style Sheet 101**

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

ЗАДАЧИ НОМЕРА

В ноябре 2016 года исполнилось 120 лет со дня рождения выдающегося русского психолога Льва Семеновича Выготского (1896–1934), внесшего громадный вклад в становление отечественной психологии, детской в том числе, основанной на утверждении необходимых условий для саморазвития подрастающей личности. Наш журнал не мог не откликнуться на этот юбилей. Мы помещаем статьи двух профессоров кафедры философии и социальных наук нашего университета, представляющих научную школу кафедры «Философия образования» в одноименной рубрике.

Б.Н. Бессонов в статье «Исследование формирования высших психических функций человека в контексте марксистской методологии представил Л.С. Выготского как последовательного материалиста, решительно выступавшего против упрощения психических явлений, сведения их к физиологическому редукционизму, характерному для психоанализа, бихевиоризма, рефлексологии и др. или же — к сугубо внутренним, субъективным переживаниям личности, характерным для «понимающей психологии». Научная психология,

по Л.С. Выготскому, должна исходить из единства психического и физиологического процессов. Историческое, генетическое обоснование своих идей о культурном развитии человека, формировании его высших психических функций, об овладении им своим поведением Л.С. Выготский подтверждает глубоким всесторонним анализом социального и психического развития ребёнка.

Доктор философских наук И.А. Бирич предлагает другой взгляд на учение Л.С. Выготского в контексте его культурно-исторической концепции. Ученый понимал развитие ребенка как живой пример тесного взаимовлияния онтогенеза и истории культуры, выраженной в творческой деятельности человечества. Выготский искал то место в психике ребенка, которое поддается воздействию и развитию, т. е. рассматривал механизм онтогенеза как результат усвоения алгоритма культуры. В статье И.А. Бирич развивается идея психолога о системном внутреннем «зерне» личности с философско-антропологической точки зрения.

Заключает рубрику статья аспирантки кафедры С.В. Чеботаревой «Гражданские компетенции педагога».

Развитие гражданского общества в России требует от системы образования подготовки не только специалистов в своей области, но и высококультурных, социально адаптированных граждан своей страны. Автор статьи делает попытку сформулировать содержание гражданских компетенций, исходя из комплексного понимания образовательного процесса.

В рубрике «Общество: ценности и смыслы» помещены статьи доктора философских наук Э.В. Барковой и кандидата философских наук А.Б. Жбанкова. В статье «Экофилософия как всеобщая форма культуры XXI в.» Э.В. Баркова утверждает, что преодоление современных экологического, политического, социального, духовно-культурного кризисов, восстановление целостности природно-культурно-человеческого бытия на планете связаны с экологическим мироотношением в целом и экофилософией как всеобщей форме культуры XXI в. Экофилософия — новый тип мировоззрения и культуры, который открывает возможности оздоровления человека и всего многообразия его связей — культурных, социальных, связей с природой, со своей собственной душой.

Кандидат философских наук А.Б. Жбанков в своей статье ставит схожую проблему — проблему национальной безопасности, но идет от обратного. Он отмечает, что утрата в обществе смысложизненных ценностей выступает решающей причиной распространения различных форм негативизма и нигилизма в головах и поступках людей. Особенно опасен нигилизм политический, поскольку он подрывает социальный порядок,

личную и общественную безопасность граждан.

Представленные в рубрике «Философия религии» статьи раскрывают проблемы ислама и буддизма. Так, кандидат философских наук В.А. Волбуев показывает влияние суфийской традиции на процесс становления и модернизации ислама. Автор отмечает, что сам суфизм развивался как на суннитской, так и на шиитской почве, используя элементы обоих учений, что в известной мере способствовало формированию единого исламского культурно-религиозного пространства. В статье раскрывается также такое явление, как мюридизм, выраженное на суфийской почве, его роль в прошлом и настоящем.

Аспирант кафедры Д.А. Кораблин в статье, посвященной отечественному исследователю буддизма А.М. Пятигорскому, раскрывает взгляды ученого на философию буддизма. С точки зрения А.М. Пятигорского, буддизм является философией мышления, ибо в нем центральной проблемой является проблема сознания, а не бытия. Буддизм, по А.М. Пятигорскому, это прежде всего психология, а не онтология. Однако посредством «обсервационной философии» буддийская философия отходит от психологизма, так как в ней понятие «мысль» является почти синонимом понятия «сознание»; во всяком случае они взаимозаменяемы либо объясняют одно через другое.

В рубрике «История идей и современность» публикуются три статьи. Кандидат философских наук А.В. Кучеренко пишет о понимании И. Кантом свободы воли. Автор указывает,

что по степени приближения к соблюдению общезначимых норм, по Канту, могут возникнуть три значения свободы воли. Во-первых, между себялюбивыми склонностями, во-вторых, в ее колебаниях между себялюбивыми склонностями и общезначимыми либеральными нормами и, в-третьих, автономия воли заключается в ее абсолютной свободе от себялюбивых склонностей при соблюдении общезначимых норм либерального закона лишь из уважения к нему самому. При этом совершенно исключаются какие-либо корыстные мотивы.

Предложенное Кантом понимание свободы воли и долга и сегодня является актуальным предметом обсуждения в философской этике, что подтверждает статья доктора философских наук А.А. Кротова, в которой анализируется выдвинутая Ж.-П. Сартром трактовка историко-философского процесса, которую отличает наличие нестандартных поворотов, тонкость отдельных наблюдений, категоричность выводов. Вместе с тем экзистенциалистская

методология содержит немало положительных, сохраняющих актуальность моментов.

Статья кандидата философских наук М.И. Ивлевой поднимает достаточно редкую тему существования в России в конце XIX – начале XX в. спиритуалистической философии, разрабатывавшейся в Юрьевском университете (в настоящее время — Тартуском). Автор отмечает, что русские приверженцы спиритуалистической философии, принимая принцип целостности, утверждали, что эта целостность есть единство субъекта и мира как результат субстанциональной деятельности сознания. В свою очередь, и субстанциональный субъект представляет собой целостность особого порядка как единство самосознания («Я»), объединяющего его существование, мышление и творческую деятельность. По мнению М.И. Ивлевой, разработки данной философской школы близки к методологическим принципам современной экофилософии.

Б.Н. Бессонов

Б.Н. Бессонов

**Формирование
высших психических функций человека
в контексте марксистской методологии**

К 120-летию со дня рождения Л.С. Выготского

В статье анализируются взгляды Л.С. Выготского — выдающегося отечественного психолога — на развитие высших психических функций человека, которые, по его представлениям, являлись совершенно неисследованной областью психологии.

Ключевые слова: марксистская методология; высшие психические функции; ребёнок; речь; мировоззрение.

Лев Семёнович Выготский прожил короткую, но чрезвычайно интенсивную творческую жизнь (1896–1934). Идеи Л.С. Выготского прочно вошли в фонд научной психологии как отечественной, так и зарубежной. К его трудам обращаются не только психологи, но и философы, лингвисты, деятели культуры и искусства. В психологии Л.С. Выготский выступает и как крупнейший теоретик-методолог, и как видный экспериментатор, разработавший конкретные и оригинальные методики и методы исследования.

Уже в студенческие годы — учился Выготский на юридическом факультете Московского университета — он показал глубокий интерес к научной исследовательской работе. Изучал философию: философию Декарта и Спинозы, классическую немецкую философию и философию Л. Фейербаха, а также философию марксизма. Большое внимание уделял литературоведению, в частности, творчеству Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, В. Шекспира. В искусстве его особенно интересовала проблема психологического воздействия искусства на зрителя, слушателя, читателя. Как добиться в искусстве объективных результатов, как объективно оценить восприятие художественного произведения человеком? В 1925 г. Выготский защитил магистерскую диссертацию

на тему «Психология искусства», положения которой позднее были воплощены в одноимённой работе, опубликованной уже после его смерти. Психологические механизмы эстетической реакции невозможно адекватно понять с субъективной точки зрения как переживание субъектом своего собственного внутреннего мира, считает Л.С. Выготский. Нужно выявить объективную основу эстетического восприятия мира. В этой связи ученый выдвинул идею — трактовать искусство как «общественную технику чувств».

В 1924 г. Л.С. Выготский по приглашению директора Психологического института, профессора А.Н. Корнилова из Гомеля переезжает в Москву. С этого времени начинается его целеустремлённая, рождающая новаторские идеи, деятельность в области психологии.

Молодой учёный ставит перед собой задачу — изучить сознание человека как конкретную психологическую реальность. Именно сознание, считает он, должно быть фундаментом психологической науки. Но изучение сознания и создание подлинно научной психологии возможно, по мнению Л.С. Выготского, только на основе марксизма, марксистской диалектико-материалистической методологии. Она подчёркивает, что законы диалектики имеют силу как для движения в природе и человеческой истории, так и для развития сознания и мышления.

Учёный считает, что кризис в психологии есть, прежде всего, кризис её методологических основ. Отсутствует единая научная система, «которая охватывала бы и объединяла всё современное психологическое знание». Это «приводит к тому, что каждое новое фактическое открытие в любой области психологии, выходящее за пределы простого накопления деталей, вынуждено создавать свою собственную теорию, свою систему для объяснения и понимания вновь найденных фактов и зависимостей, вынуждено создавать свою психологию — одну из многих, подчёркивает А.С. Выготский в своей работе «Мышление и речь» [1: т. 2, с. 25].

В конечном счёте кризис психологии своими корнями уходит в её историю. Сущность его заключается в борьбе материалистических и идеалистических традиций. В этой связи Л.С. Выготский осуществил глубокий критический анализ таких широко распространенных в психологии течений, как психоанализ, рефлексология, бихевиаризм, гештальтпсихология, персоналистская психология и т. п.

Конечно, признает Л.С. Выготский, факт подсознательной определяемости ряда психических явлений и факт скрытой сексуальности в ряде деятельностей и форм поведения человека — несомненен. Тем не менее «психоанализ вышел за пределы психологии: превратился в мировоззрение, сексуальность превратилась в метафизический принцип, психология — в метапсихологию... Коммунизм и тотем, церковь и творчество Достоевского, оккультизм и реклама, миф и изобретения Леонардо да Винчи — всё это переодетый и замаскированный пол, секс, и ничего больше» [1: т. 1, с. 307]. В рефлексологии доминирующей является идея условного рефлекса. Здесь также, по мнению Л.С. Выготского, всё чрезмерно.

«Как психоанализ перерос в метапсихологию через биологию, так рефлексология через биологию перерастает в энергетическое мировоззрение, а все в мире — условный рефлекс» [1: там же]. И мысль, и работа, и творчество; Анна Каренина и kleптомания, классовая борьба и пейзаж, язык и сновидения — всё рефлекс, заявляет Л.Н. Выготский, критически дистанцируясь от идей приверженцев рефлексологии. Гештальтпсихология с удивительным однообразием проделала тот же путь, пишет ученый, что психоанализ и рефлексология. Она охватила зоопсихологию — и оказалось, что мышление у обезьян тоже гештальтпроцесс; первобытные миропредставления и создание искусства тоже гештальт; под гештальт подошли и этика, и развитие ребёнка, и психическая болезнь. «Наконец, превратившись в мировоззрение, гештальт оказался в основе мира» [1: т. 1, с. 307].

Персонализм, апеллируя к принципу личности, также перешагнул все пределы психологии — «включил в понятие личности не только человека, но животных и растения... Солнечная система и муравей, вагоновожатый и Гинденбург, стол и пантера — одинаково личности» [1: т. 1, с. 308].

Остро критикует Л.С. Выготский также и эмпирическую психологию. Материал эмпирической психологии, по его мнению, всегда субъективно окрашен, «всегда добыт из узкого колодца индивидуального сознания». Её основной метод, признающий принципиальную субъективность познания психических явлений, настолько связывает науку и ограничивает её возможности, что этим самым навсегда обрекает её на атомизирование психики, её дробление на множество отдельных, не зависимых друг от друга явлений, и неумение собрать их воедино. Эта психология была бессильна ответить на самые основные и первые для всякой науки вопросы. Субъективное свидетельство о собственных переживаниях всегда оказывалось несостоятельным перед генетическими и причинными их объяснениями, перед точным и расчленённым анализом их состава, перед совершенным бесспорным и объективно достоверным констатированием их основных признаков», — утверждал Л.С. Выготский [1: т. 1, с. 69].

Само понятие «душевные явления», которыми оперирует эмпирическая психология, «приписывание им таких признаков и свойств, которые никогда и нигде в мире не обнаруживаются, — значит этим самым исключать саму возможность превращения психологии в точную естественную науку» [1: т. 1, с. 69].

Учёный вскрывает несостоятельность и «понимающей» (описательной) психологии, виднейшие представители которой — В. Дильтей и Э. Шпрангер — видят свою задачу в описании феноменов психической жизни без всякого обращения к вопросам физиологии и поведения. С точки зрения «понимающей психологии», «в психике не действуют никакие законы материи, невозможны никакие причинные отношения. Здесь нужно добиваться субъективного установления ценностей, интуитивного понимания. Здесь господствует феноменологический метод, метод усмотрения духовных «сущностей». Здесь нет разницы между явлением и бытием. Здесь всё то, что кажется действительно» [1: т. 1, с. 135].

Итак, фиксирует Л.С. Выготский, есть три позиции: отказ от изучения психики (бихевиоризм, рефлексология), изучение психики через психические же феномены (описательная психология), познание психики через бессознательное (Фрейд). Это ложные точки зрения, подчёркивает учёный. Он решительно выступил против упрощения психических явлений, сведения их к физиологическому редукционизму, характерному для психоанализа, бихевиоризма, рефлексологии и др. или же — к сугубо внутренним, субъективным переживаниям личности, характерным для «понимающей психологии».

Научная психология, считает Л.С. Выготский, должна исходить из единства психического и физиологического процессов. Для научной психологии психика является частью природы, непосредственно связанной с функциями высшей организованной материи нашего головного мозга [1: т. 1, с. 137]. Согласие мышления и объективного бытия есть одновременно и предмет, и высший критерий, и даже метод, т. е. общий принцип психологии.

Предметом научной психологии, полагает Л.С. Выготский, является изучение поведения и человека, и животных, причем «под поведением следует подразумевать все те движения, которые производятся только живыми существами и которые отличают их от неживой природы. Всякое такое движение представляет собой реакцию живого организма на какое-либо раздражение, либо падающее на организм из внешней среды, либо возникающее в самом организме. Раздражение переходит в некоторый внутренний процесс (нервное возбуждение, восприятие, механическое воспоминание, воображение, мысль) и заканчивается каким-либо ответным движением. Поведения без психики также не существует, как не существует психики без поведения, потому что в конечном счёте психика и поведение — это одно и то же» [1: т. 1, с. 57] — таков вывод Л.С. Выготского.

В этой связи учёный подчёркивает, что поведение (психика) животных и человека является чрезвычайно важной формой приспособления организма к внешней среде. Вместе с тем, отмечает он, животное, даже самое умное, не может усвоить ничего принципиально нового по сравнению с тем, чем оно уже обладает. Оно не сможет сформировать интеллектуальные способности: ни путём подражания, ни посредством обучения. Оно может приспособиться к ситуации лишь с помощью проб и ошибок, оно способно к выучке только путём дрессировки.

В противоположность пассивному приспособлению к среде животных человек приспособляется к среде активно, более того, он приспособляет среду к себе [1: т. 1, с. 84]. В марксистском духе Л.С. Выготский считает, что неотъемлемым элементом приспособления человеком природы к себе и тем самым своего собственного развития является труд, использование и создание средств труда. Он цитирует К. Маркса, заявлявшего: «Употребление и создание средств труда, хотя и свойственны в зародышевой форме некоторым видам животных, составляют специфически характерную черту человеческого процесса труда, и поэтому Франклин определяет человека как “a toolmaking animal”, как “животное, делающее орудие”» [2: т. 23, с. 190–191]. Он апеллирует здесь и к Г.В. Плеханову: «Как только человек становится животным, производящим

орудие, он вступает в новую фазу своего развития: его зоологическое развитие заканчивается и начинается его исторический жизненный путь» [1: т. 1, с. 215].

Марксистское положение о роли труда в процессе развития интеллектуальных способностей человека, его сознания и мышления Л.С. Выготский дополняет идеей, имеющей принципиальное значение для его концепции, о необходимой роли в процессе психического развития человека, формирования его высших психических функций, психологических орудий или инструментов. Психологические орудия, представляющие собой определённые знаки, — это прежде всего язык, различные формы нумерации и исчисления, мнемотехнические приспособления, алгебраическая символика, произведения искусства, письмо, схемы, диаграммы, карты, чертежи, другие всевозможные условные знаки и т. д.

«Психологические орудия, пишет Выготский, являются новым, средним членом между объектом и направленной на него психической операцией. Они видоизменяют протекание и структуру психических функций, преобразуя в этой связи и процесс естественного приспособления человека к внешнему миру. Этот процесс принимает теперь характер опосредованного акта, становится теперь интеллектуальной, сознательной операцией» [1: т. 3, с. 120].

Сознание и мышление, развившиеся с помощью психологических орудий, становятся, подчёркивал Л.С. Выготский, решающим фактором влияния на поведение человека. Они, в сущности, определяют всю структуру его поведения. Именно дифференциация естественной, нерасчленённой природной целостности и выделение таких двух полюсов, как объект и знак, каковым выступает психологическое орудие, и являются характерной чертой новой высшей психической функции, новой высшей структуры поведения. При помощи психологических орудий — интеллектуальных знаков — человек развивает процесс мышления в собственном смысле слова, т. е. образует понятия, суждения, умозаключения и, благодаря этому, подчиняет своей власти внешний мир, овладевает своим собственным поведением, также подчиняя его своей власти.

Очевидно, что в качестве универсального психологического орудия, изменяющего психические функции человека, выступает прежде всего языковой знак — слово, речь. Речевое мышление — это уже не природная, натуральная, а общественно-историческая форма поведения человека. Посредством слова поведение человека включается в контекст культурной детерминации. «Все высшие психические функции (мышление и речь) суть интериоризованные социальные отношения; именно они представляют основу и определяют суть социальной структуры личности. Человек даже наедине с собой сохраняет функции социального общения» [1: т. 3, с. 145] — подчёркивает Л.С. Выготский.

Изменяя известное положение К. Маркса, учёный заявляет, что можно утверждать, что психическая природа человека представляет совокупность общественных отношений, перенесённых внутрь и ставших функциями личности и формами её структуры. В этом положении К. Маркса — наиболее полное выражение всего того, к чему приводит нас история культурного развития [1: т. 3, с. 146]. Историческое, генетическое обоснование своих основополагающих идей

о культурном развитии человека, о формировании его высших психических функций, об овладении им своим поведением Л.С. Выготский подтверждает глубоким всесторонним анализом социального и психического развития ребёнка.

Конкретизируя общий генетический закон культурного развития, учёный отмечает: «Всякая функция в культурном становлении человека проявляется по сути дважды: сперва в социальном плане, потом в психологическом, сперва между людьми как категория интерпсихическая, затем внутри ребёнка как категория интропсихическая. Это относится одинаково к произвольному вниманию, к логической памяти, к образованию понятий, к развитию воли. То есть за всеми высшими психическими функциями генетически стоят реальные социальные отношения. Поэтому можно обозначить основной результат, к которому приводит история культурного развития ребенка, как социогенез высших форм поведения. В широком смысле все культурное развитие есть продукт социальной жизни и общественной деятельности человека. Знак, как и орудие труда, является по существу общественным органом или социальным средством» [1: т. 3, с. 145].

Вместе с тем культурное развитие ребенка по своему содержанию, полагает Л.С. Выготский, может быть охарактеризовано как развитие личности и мировоззрения ребенка. Личность в данном понимании имеет более узкий смысл, чем в обычном словоупотреблении. «Мы не причисляем сюда всех признаков индивидуальности, отличающих ее от других индивидуальностей, — заявляет он, — мы склонны поставить знак равенства между личностью ребенка и его культурным развитием. Личность в таком случае есть понятие социальное, оно охватывает надприродное, историческое в человеке. Она охватывает единство поведения, которое отличается признаком овладения. В этом смысле коррелятом личности будет отношение натуральных, примитивных и высших психических реакций» [1: т. 3, с. 315].

«Под мировоззрением же, — продолжает Л.С. Выготский, — мы также не склонны понимать какие-либо логически продуманные, оформленные в осознанную систему взгляды на мир и его важнейшие части. Мы склонны употребить это слово тоже в синтетическом смысле, соответствующем личности в плане субъективном. Мировоззрение — это культурное отношение ребенка к внешнему миру. В этом смысле у животного нет мировоззрения и в этом же смысле его нет у ребенка, иногда вплоть до поры полового созревания. Мы вкладываем в термин “мировоззрение” чисто объективное значение того способа отношения к миру, который есть у ребенка» [1: т. 3, с. 315].

При этом, уточняет он, следует учитывать, что личность развивается как целое, всемерно продвигая и поддерживая все стороны психической жизни. Сам характер культурного развития, в отличие от естественного, обуславливает то, что ни память, ни внимание, взятые как таковые и предоставленные самим себе, не могут перейти в процессы общего культурного поведения. «Сущность культурного развития заключается в том, что человек овладевает процессами собственного поведения, но необходимой предпосылкой для овладения является образование личности, и поэтому развитие той или иной

функции всегда происходит от развития личности в целом и обусловлено им» [1: т. 3, с. 316].

Важные мысли высказал Л.С. Выготский относительно взаимосвязи у ребенка мышления и речи. В начале процесса развития ребенка слово (речь) является рефлекторной реакцией и развивается независимо от мышления (и мышление также развивается независимо от речи). Называя отдельные предметы, ребенок расчленяет синкретическую массу впечатлений и тем самым устанавливает между отдельными предметами объективную связь. Речь рождает жест, развивает внимание, способность рисовать, играть и даже писать. В полтора-два года происходит решительный перелом. Речь становится связанной с мыслями, мысль становится речевой. Механическая память становится логической. Ассоциативная связь представлений — осознанным, целенаправленным мышлением, импульсивные, стихийные действия — волевыми [1: т. 3, с. 167, 316].

Л.С. Выготский особо подчеркивает, что при решении проблемы соотношения речи и мышления крайне важно понимание не только одних слов, указывающих на те или иные предметы, но и раскрытие смысла речевого мышления: его мотивацию, аффекты, эмоции, побуждение и потребности. Выготский считает, что прежние теории, пытавшиеся решить проблему соотношения слова и мышления, поляризовались вокруг двух противоположных учений. Один полюс отражает чисто бихевиористское понимание мышления и речи, нашедшее своё выражение в формуле: мысль есть речь минус звук. Другой полюс представляет крайне идеалистическое учение, развитое представителями Вюрцбургской школы и А. Бергсоном о полной независимости мысли от материи, от слова, об искажении, которое вносит слово в мысль. «Мысль изреченная есть ложь» — эти тютчевские слова могут служить формулой, выражающей самую суть этих учений. Все эти учения обнаруживают одну общую точку — глубочайший и принципиальный антиисторизм. Все они колеблются между полюсами чистого натурализма и чистого спиритуализма.

Правильное соотношение слова и мысли заключено, по мнению Выготского, в выводе: «отношение мысли к слову есть живой пример рождения мысли в слове. Слово, лишенное мысли, мертвое слово. Но и мысль, не воплотившаяся в слове, также пуста, абстрактна, бессодержательна». Как говорил Гегель, слово — бытие, оживленное мыслью [1: т. 1, с. 151; т. 2, с. 360].

В конечном счете приобретение речью социальных функций и выход за пределы естественной органологии через употребление орудия — вот два важнейших момента, по мысли Выготского, которые подготавливают в первые поры жизни ребёнка важнейшие изменения, которые становятся затем основой его дальнейшего культурного развития. При этом, отмечает Л.С. Выготский, каждое действие ребёнка в переходный период от натуральной к культурной жизни носит ещё «смешанный животное-человеческий, природно-исторический, примитивно-культурный или органически-личностный характер». Выготский согласен с выдающимся швейцарским учёным Ж. Пиаже, который обозначил эту переходную стадию в развитии ребёнка как стадию магическую. «Личность

и мировоззрение ещё не расчленены, слиты в одном магическом действии» [1: т. 3, с. 320].

Вместе с тем Л.С. Выготский «поправляет» Ж. Пиаже. Если для Ж. Пиаже процесс развития ребёнка — это постепенный процесс социализации, преодоление эгоцентризма, то, по мнению Выготского, ребёнок с самого рождения — существо социальное, а то, что Пиаже считает проявлением эгоцентризма, с точки зрения Выготского, является попыткой ребёнка в духе проб и ошибок освоить социальный мир, в который он включен с самого начала; т. е., по мнению Л.С. Выготского, развитие ребёнка идёт в конечном счёте к превращению социальных отношений в психические функции.

Итак, именно социально-культурное развитие обуславливает и развитие высших психических функций и ребёнка, и, конечно, в целом человека, которые, согласно Л.С. Выготскому, включают: во-первых, овладение дополнительными интеллектуальными инструментами приспособления к внешнему миру (языком, письмом, счётом и т. д.) и, во-вторых, овладение собственным поведением на основе развития мышления, логической памяти и т. д., т. е. становления личности и формирования её мировоззрения.

В этой связи Л.С. Выготский критикует многих психологов старой школы, которые, игнорируя проблему генезиса и суть высших психических функций, обусловленных историческим, культурно-социальным развитием, односторонне разделяли психику на физиологическую, естественнонаучную, объяснительную, или каузальную, и на «понимающую», описательную, или телеологическую, «психологию духа» как основы гуманитарных наук (что и привело в своё время к кризису в психологии [см. 1: т. 3, с. 17]). Выготский считает, что в научной психологии следует учитывать взаимодействие природных и культурных взаимосвязей в развитии психики отдельного человека. Во всяком случае, в онтогенезе обе эти стороны развиваются одновременно и совместно, «образуя сплетение двух различных по существу генетических процессов» [1: т. 3, с. 24].

Тем не менее различать натуральные, естественные, низшие и высшие психические функции в науке необходимо. Натуральные обусловлены главным образом биологическими факторами. Высшие психические функции возникают исторически, в процессе культурного развития. Если природные психические функции выступают как нечто целое, если стимулы и реакции в них органично связаны, то на уровне высших психических функций между стимулом, на который направлено поведение, и реакцией человека «выдвигается вспомогательный промежуточный член — знак (то, что имеет значение) и принимает опосредованный, произвольный сознательный характер. Это означает, что человек овладел и владеет своим собственным поведением» [1: т. 3, с. 115, 116].

Подчёркивая, что важнейшей чертой высших психических функций человека является интеллектуальная активность, Л.С. Выготский противопоставляет её бихевиористской активности, реализующейся по схеме: стимул – реакция. Разъясняя свою позицию, Выготский анализирует ситуацию бурдиданова

осла. Человек эту неопределенную ситуацию разрешает с помощью интеллектуальных усилий, обусловленных использованием дополнительного или вспомогательного стимула — средства или знака. При помощи знака (прежде всего — знака языка) человек создаёт в мозгу новые связи, придаёт им соответствующее значение и волевые аффективно-мотивационные смыслы, которые позволяют ему сделать выбор, т. е. принять осознанные самостоятельные решения.

В ситуации буриданова осла у детей средством принятия решения зачастую служит жребий, дающий им мотив и стимул для действия. Он, ребенок, условливается сам с собой, что если кость выпадает чёрной масти, он предпринимает одни действия, если белой — другие. Определение значений и вскрытие смыслов, мотивов, поступков, по мнению Выготского, чрезвычайно важны именно потому, что они рождают мысль, управляют ее течением и побуждают человека к действиям. В конечном счете только поступок может дать ответ на последнее «почему» в анализе мышления человека (см.: [1: т. 2, с. 357, 359]).

В качестве примера Выготский приводит подлинный смысл последней реплики Чацкого из «Горе от ума» А.С. Грибоедова: «Карету мне, карету!» Она отнюдь не означает, что Чацкий требует карету, чтобы немедленно уехать от Фамусова. Смысл её в том, что он порывает с лицемерным, ханжеским, тупым обществом.

Ученый делает вывод, что апелляция к знаку, к определяемым им значению и смыслу есть общий закон психического развития человека с самого его рождения. Посредством знака ребёнок усваивает социальные формы общения и включает их в систему внутреннего личного поведения. Словесное мышление, размышление — это перенесение речи внутрь, это разговор с самим собой.

В конечном счёте все высшие психические функции есть интериоризованные отношения социального порядка, настойчиво подчёркивает учёный. Поэтому, обращаясь к индивидуальному развитию ребёнка, нужно выяснить не то, как он ведёт себя в коллективе, а как коллектив создаёт у того или иного ребёнка высшие психические функции, утверждает Л.С. Выготский (см.: [1: т. 3, с. 146]). Именно поэтому главной чертой онтогенеза психики является интериоризация ребёнком структуры его внешней, социально-символической (т. е. совместно со взрослыми и опосредованной знаками) деятельности. В результате «натуральные» психические функции становятся «культурными», осознанными и произвольными. Тем самым интериоризация в конечном счёте выступает как социализация. В ходе интериоризации структура внешней деятельности трансформируется и «сворачивается» и затем «разворачивается» в процессе экстериоризации, когда на основе высших психических функций строится «внешняя» социальная деятельность.

На основе этих выводов учёный создал новое направление в детской психологии, главным тезисом которого является положение о «зоне ближайшего развития». «Зона ближайшего развития» — период времени, в котором происходит переструктуризация психических функций и поведения ребёнка под воздействием интериоризации, «взращивание» в его сознании структуры совместной со взрослыми знаково-опосредованной деятельности.

В этой связи Выготский выдвинул положение о том, что обучение ребёнка должно опережать развитие. В этом случае обучение вызывает к жизни целый ряд функций, находящихся в стадии созревания, то есть выявляет потенциальные способности ребёнка, лежащие в зоне его ближайшего развития. При этом, уточняет он, обучение ни в коем случае не должно подавлять естественные влечения ребёнка; его главная цель — помочь ребёнку самостоятельно овладеть своим поведением.

* * *

В 2016 году исполняется 120 лет со дня рождения Льва Семёновича Выготского. Он прожил мало — всего 38 лет, но сколько высказал и обосновал глубоких творческих идей! Идей, которые актуальны и сегодня, которые рождают новые мысли, новый поиск ответов на вопрос «почему» в анализе высших психических функций человека, его сознания и мышления. И его поведения. Ведь для Л.С. Выготского предметная деятельность человека — это главное. Деятельность детерминирует сознание. Мысль и дело, дело и мысль — вот принцип жизни по Л.С. Выготскому.

Литература

1. *Выготский Л.С.* Собрание сочинений: в 6 т. М.: Педагогика, 1982.
2. К. Маркс и Ф. Энгельс. Т. 24. М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. 654 с.

Literatura

1. *Vygotskij L.S.* Sbranie sochinenij: v 6 t. M.: Pedagogika, 1982.
2. K. Marks i F. E'ngel's. T. 24. M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury', 1960. 654 s.

B.N. Bessonov

Formation of the Higher Mental Functions of the Person in the Context of Marxist Methodology

On the 120th Anniversary of L.S. Vygotsky' Birth

The article analyzes L.S. Vygotsky' views, who is an outstanding Russian psychologist — on the development of human higher mental functions, which, according to his ideas, were completely unexplored field of psychology.

Keywords: Marxist methodology; higher mental functions; child; speech; outlook.

И.А. Бирич

Культурно-историческая концепция Л.С. Выготского в свете психологии развития личности: антропологические горизонты

Л.С. Выготский работает над культурно-историческим направлением в психологии параллельно с поиском точки взаимодействия последней с педагогикой. Необходимо было найти то место в психике ребенка, которое поддается воздействию и развитию, т. е. найти механизм онтогенеза. Таким комплексным образованием, или «зерном личности», Выготский назвал «переживание». Переживание как результат освоения алгоритма культуры.

Ключевые слова: онтогенез; культурогенез; генетический принцип; установка; «зерно личности».

Имена известных психологов Павла Петровича Блонского (1884–1940), Льва Семеновича Выготского (1896–1934) связаны с историей советской психологической науки. Однако становление их оригинальных взглядов происходило в первой трети XX века в лоне традиционных для России гуманитарных исследований человека и прежде всего философии, культуры, педагогики. Вот почему их открытия в психологии, и в педагогической в частности, носят комплексный характер, углубляют наши представления о человеке, законах его развития.

Если западная школа психологии сформировалась из потребностей медицины, то русская — из потребностей философской и педагогической антропологии. Хорошо изучив западное направление, наши психологи отказались от его излишней физиологичности, рефлексорного взгляда на психику человека, постаравшись сохранить целостный — природный и духовный — подход к ее изучению. Конечно, духовность они уже понимали не в религиозном смысле, а в русле научного подхода, но тем не менее честно признавали тесную взаимообусловленность мышления и поведения человека, избежав таким образом ограниченность марксистской теории отражения («бытие определяет сознание»), господствовавшее тогда в советской философии. (Думается, именно эта позиция ученых объясняет драматичную судьбу и их самих, и их идей в советское время). Сегодня мы способны заново переосмыслить их открытия в психологии во многом благодаря тому, что отказались от узкопрагматического взгляда на природу человека как социального животного.

П.П. Блонский — учитель Л.С. Выготского, когда тот учился в Московском народном университете А.Л. Шанявского на историко-философском факультете, где давали также и психологическое образование. Оба ученых разрабатывали «генетический принцип» в педагогической психологии, согласно которому ребенок в своем развитии (онтогенезе) повторяет все этапы, пройденные человечеством по пути развития своего мышления (филогенезе), — от образного до научного.

П.П. Блонский возродил антропологическую традицию в педагогике, заложенную еще К.Д. Ушинским, которая изначально вбирала в себя философское понимание сущности человека, но усилил ее психологическими и психофизиологическими исследованиями возрастных особенностей ребенка, включая в нее и данные педиатрии. Так родилась **педология** — **наука о ребенке** (или педагогическая антропология). Блонский не устал повторять, что подход к ребенку должен быть целостным, и сам учил использовать для этого достижения всех смежных наук, изучающих человека [4].

В начале 20-х гг. П.П. Блонский возглавил Московский институт экспериментальной психологии, куда он приглашает на работу из провинции Л.С. Выготского, который к тому времени уже был известен своими глубокими статьями по проблеме сознания. Он имеет два высших образования: юридическое и историко-философско-психологическое, работает в Гомеле учителем русского языка и литературы, преподает в Гомельской консерватории эстетику и теорию искусств, в педагогическом техникуме и на различных курсах подготовки и переподготовки преподавателей — логику и психологию (общую, детскую, педагогическую, экспериментальную), заведует художественным отделом губполитпросвета, издательским отделом Гомпечати, работает в издательствах и сам издает литературную газету «Вереск», выступает с лекциями и докладами на литературные темы. Одновременно он организует психологический кабинет, выступает с лекциями по психологии. А в короткие часы досуга пишет сразу две книги: «Психологию искусства» и «Педагогическую психологию», что знаменательно. Уже к 1924 году сформировался его взгляд на развитие психологии, который он не случайно назвал **культурно-историческим**.

Л.С. Выготский работает над культурно-историческим направлением в психологии параллельно с поиском точки взаимодействия последней с педагогикой. Необходимо было найти то место в психике ребенка, которое поддается воздействию и развитию. Главная идея данного направления заключалась в следующем: чтобы понять внутренние психические процессы, надо выйти за пределы организма и искать объяснение в общественных отношениях этого организма со средой. Л.С. Выготский любил повторять: «Те, кто надеется найти источник высших психических процессов внутри индивидуума, впадает в ту же ошибку, что и обезьяна, пытающаяся обнаружить свое отражение в зеркале позади стекла. Не внутри мозга или духа, но в знаках, языке, орудиях, социальных отношениях таится разгадка тайн, интригующих психологов» [5: с. 34]. Это было понимание знака (слово) или орудия (действие) как средств воздействия на человека для того, чтобы тот стал действовать иначе.

Но в 1928 году Л.С. Выготский уточнил свою концепцию и пришел к выводу, что для того, чтобы человек стал действовать иначе, он должен **измениться сам**: «Раз человек мыслит, спросим: какой человек? При одних и тех же законах мышления... процесс будет разным, смотря по тому, в каком человеке он происходит» [5: с. 101]. Основная мысль Л.С. Выготского осталась той же, но она «повернулась» к целостной личности человека, к его сознанию как единому целому, как системному образованию. Появилось и еще одно основополагающее понятие — «деятельность». Ему посвящена книга «Орудие и знак в развитии ребенка», написанная в 1930 году.

Л.С. Выготский видел прогресс психического развития ребенка двойственным. С одной стороны, медленно накапливаются микроскопические изменения в личности и вообще в психике ребенка, с другой стороны — в его развитии вдруг происходят скачок, взрыв, переход в иное качество, резкое изменение взаимоотношений ребенка и его социального окружения. Л.С. Выготский выделяет пять таких скачков: кризис новорожденного, кризисы 1 года, 3 лет, 7 лет и 13 лет.

Поведение есть взаимодействие ребенка со средой. Среда, бессознательно или сознательно воспитывая, дает направление процессам развития ребенка. В характере школьника в результате развития впервые выступает черта, которую мы называем «воля». Под «волей» понимается овладение собой, господство над собственными реакциями, подчинение их своей власти. Ребенок школьного возраста — «герой» или стремится стать таковым. Это повышенное чувство силы, эта воля к героическому возникают на основе избыточной энергии ребенка в окружающей среде и приводят к общему возвышению личности ребенка. Но ребенок, как правило, хочет больше, чем он может.

К концу своих исследований Л.С. Выготский сам удивлен полученными выводами: какой крутой подъем проделывает ребенок в своем развитии за каких-нибудь 4–5 лет; какую огромную работу проделывает детское развитие, подымаясь от игры ребенка до порога зрелости, ограничивающих с обеих сторон школьный возраст. Он вспоминает слова Шопенгауэра: «Каждое дитя до известной степени гений, и каждый гений до некоторой степени дитя».

Идея, что ребенок при своем становлении (онтогенезе) повторяет не только эволюционное развитие материи (в утробе матери), но и в процессе возрастных изменений своей психики — этапы развития человеческой культуры, принадлежит именно Л.С. Выготскому. Однако мало кто знает, что одновременно с ним, но совершенно самостоятельно к этой же концепции пришел и другой наш выдающийся деятель культуры — С.М. Эйзенштейн, который был не только гениальным режиссером и художником, но и блистательным исследователем психологии творческого процесса, чьи архивы в свое время нам пришлось изучать. В центре внимания Эйзенштейна была загадка становления творческой личности, в структуре которой много сходного с детским восприятием мира.

В 1933 г. С.М. Эйзенштейн и Л.С. Выготский встретились в Москве и решили объединить свои усилия в исследовании данной проблемы [2]. К этой работе должны были присоединиться и такие известные ученые, как языковед

М. Марр и нейрофизиолог А. Лурия. Однако этим планам не суждено было осуществиться. В 1934 г. ушли из жизни Л. Выготский и М. Марр. Культурно-историческая концепция развития личности осталась незавершенной.

Л.С. Выготский оставил после себя и мощное научное направление (тексты), и научную школу (учеников и учеников учеников, ставших известными учеными, работающими в области педагогической психологии: среди них А.Н. и А.А. Леонтьевы, П.И. и В.П. Зинченко, Б.Д. и Д.Б. Эльконины, А.Р. Лурия, А.В. Запорожец, Л.И. Божович, П.Я. Гальперин, В.В. Давыдов и др.). И тем не менее мы до сих пор ощущаем, что наши психология, педагогика и философская антропология никак не могут реализовать творческий потенциал его культурно-исторической концепции.

Нам кажется, это происходит потому, что современной наукой были взяты на вооружение только те идеи Выготского, что исследовали развитие мышления. Выготского же, как и Блонского, интересовала целостная личность ребенка, осваивающая культурные образцы поведения (традиции) и одновременно самостоятельно вырабатывающая творческие формы деятельности. Они искали системное, но не дробящееся на отдельные психические функции ядро личности, которое и поддается развитию, и стоит на страже индивидуальности. (К слову сказать, ядро это ведь до сих пор не найдено психологами!). Собственно говоря, Выготский подтвердил предположение философа русского зарубежья, богослова и детского психолога В.В. Зеньковского о наличии такого «метафизического» ядра личности [7], но в отличие от последнего верил в то, что в дальнейшем наука найдет его признаки и критерии.

К сожалению, последователи Блонского и Выготского не воспользовались их гипотезой о том, что высшие психические новообразования человека надо изучать не функционально, а структурно, системно, что необходимо выделить неразложимую, целостную «единицу», то есть ядро психического развития, с помощью которой и измерять происходящие изменения и накопления в психике человека в процессе его взаимодействия с факторами культуры, которую большинство современных их учеников понимают исключительно как знаковую и орудийную, а вовсе не ценностную сферу [13].

В конце XX в. вышла фундаментальная монография американского психолога М. Коула, развивающего идеи Л. Выготского и А. Лурия, «Культурно-историческая психология: наука будущего» [10]. В ней проделан интересный анализ взаимодействия филогенеза и истории культуры человечества, значение и учитывание которых в процессе онтогенеза объявляются существенно необходимыми: «В процессе онтогенеза происходят фундаментальные структурные изменения, заключающиеся в том, что для существа, живущего в культурной среде, опосредование действий культурой становится второй природой» [10: с. 207].

Однако культура при этом рассматривается как приспособительный механизм адаптации человеческого сообщества к изменяющимся условиям проживания, *отражающийся* (ключевое слово!) прежде всего в развитии

интеллектуальных способностей человека, то есть в его когнитивной и деятельностной сферах самореализации.

Вот данные Коулом составляющие характеристики культуры, важные для определения особенностей онтогенеза.

1. Повседневные культурно-организованные виды деятельности в качестве ближайшей среды развития.

2. Артефакты как средства опосредования человеческого опыта, действующие и как орудия, и как ограничения человеческих действий. Способы присвоения ребенком культурных средств (артефактов) являются центральными в его онтогенезе.

3. Гетерохронность онтогенеза (филогенез проходит медленнее, чем культуригенез, который, в свою очередь, проходит медленнее, чем онтогенез). Этот процесс мало осознаваем личностью, но существен для его развития. Это то, что наш отечественный методолог А.И. Субетто обозначил как взаимодействие системы (развитие человеческого общества) с надсистемой (развитие планеты) и подсистемой (развитие человека). В принципе эту цепочку можно продолжить и развернуть в любую сторону [12]).

4. Факт переплетения, совмещения естественной и культурной линий развития в онтогенезе, когда, по Л. Выготскому, возникают качественно новые характеристики организма. Коул признается, что именно эта сторона онтогенеза до сих пор остается «белым пятном» как в психологии развития, так и в педагогике [10].

Пока в работах психологов данной школы характер этого взаимодействия не раскрыт. Непонятен все-таки источник развития личности, если он ищется в прошлом, а не в будущем, и непонятны цели ее развития, кем определяются его количественные и качественные характеристики и на каких основаниях?

Психологами не была подхвачена идея Выготского об особых системных комплексах того высшего психического синтеза, который с полным основанием должен быть назван «личностью ребенка». Выготский недвусмысленно писал, что «переживание и есть такая простейшая единица, относительно которой нельзя сказать, что она собой представляет — средовое влияние на ребенка или особенность самого ребенка; переживание и есть единица личности и среды, как оно представлено в развитии... Переживание надо понимать как внутреннее отношение ребенка как человека (в его родовом сознании! — *И. Б.*) к тому или иному моменту действительности. Всякое переживание есть переживание чего-нибудь. Нет переживания, которое не было бы переживанием чего-нибудь, как нет акта сознания, который не был бы актом сознания чего-нибудь...». И, значит, «...действительной динамической единицей сознания, то есть полной, из которой складывается сознание, будет переживание» [6: с. 382–383]. Мышление, на что психолог обращал внимание, является только, хоть и важным, но элементом сознания, они не синонимы.

Так что же развивается в ребенке — мышление или сознание? А может быть, переживание?

Становление человека как духовного субъекта истории и культуры пока никак не ухватывается в психологии. Ее философская и культурологическая индифферентность все еще продиктована господствующим в ее методологии неопозитивизмом западного или «своего» — социологизированного — толка. В результате психология («наука о душе») на фоне сегодняшних социальных потрясений все чаще превращается в психотерапию.

Итак, предложенные в культурно-исторической концепции описания культуры вполне укладываются в ее когнитивные и деятельностные определения («горизонтальные», в нашей терминологии), которые распространяются и на описание онтогенеза. Но онтогенетический круг биосоциализации (рождение, взросление, старение и т. д.) должен быть разомкнут и должен вернуться к модели эволюционной спирали, которая подразумевает в культуре наличие как центробежных сил развития (ее «горизонтальная» или «цивилизационная» составляющая), так и центростремительных сил («вертикальная», смысловая, то есть духовная составляющая культуры).

Такую попытку сделал современный последователь Л.С. Выготского, инициатор создания в Московском психолого-педагогическом институте кафедры культурно-исторической психологии академик РАН В.П. Зинченко (к сожалению, недавно ушедший от нас). Рассуждая о языке как об орудии культуры, для определения образно-концептуальной модели мира он использовал понятие **семиосферы** [8]. В ней по-разному взаимодействуют 12 языков описания реальности, и потому процесс познания предстает в его книге «Живое знание» наполненным динамикой реальных переживаний, проходящих в метафизическом пространстве значений слов. «Семиосфера», по Зинченко, «пульсирует, сжимается и расширяется, в ней есть свои постоянные и блуждающие звезды, гиганты, карлики, скопления, галактики, туманности, пустоты, черные дыры, самопроявляющиеся вспышки (озарения) новых и сверхновых знаний, долго идущий (или медленно доходящий) свет старых. Есть свои молекулы, атомы, свои «элементарные» частицы, пронизывающие семиосферу со скоростью мысли, способные трансформироваться в любые другие частицы. Есть ассоциативные поля с сильными, слабыми и сверхслабыми взаимодействиями, есть свои фазовые переходы...» [8: с. 128]. Чем не космос, пронизанный мыслью?!

Инварианты культурогенеза и онтогенеза («норма») принадлежат вертикали, изменчивость — горизонтали. Только в этом контексте «гетерохронность» (М. Коул) онтогенеза, данная в переживаниях ребенка, наполняется содержательным смыслом. В противном случае становление ребенка низводится до процессов его социализации, даже если при этом сильно развиваются его интеллект и познавательные потребности.

В контексте нашего исследования интересно было познакомиться с точкой зрения на возможное дальнейшее развитие культурно-исторической психологии, высказанной доктором психологии В. Розиным: «Культурологические исследования подводят нас к мысли, что психика человека не просто развивалась, а претерпевала кардинальные метаморфозы. Несколько заостряя

полемику, можно утверждать, что архаический, античный, средневековый человек — это не один тип человека, а ряд психологически разных существ. И, следовательно, должен быть построен соответствующий ряд психологий. В этом плане стоит задача создания «культурологической психологии» [11: с. 27]. Факт обращенности психологии к другим основаниям филогенеза не может не радовать.

Имея дело с детской личностью — формирующимся явлением, где все внутренние процессы очень подвижны, мы, безусловно, придерживаемся эволюционного взгляда на ее развитие. Мы утверждаем, что в онтогенезе человека не только отражается процесс филогенеза человечества как коллективного субъекта культуры, но и продолжается эволюционный процесс антропогенеза. Не учитывать этого при исследовании психологии развития сегодня уже никак нельзя. В этом смысле и психолог, и философ, и культуролог должны стать единомышленниками, а не соперниками, абсолютизирующими каждый свою методологию исследований феномена человека.

Объединить нас может общая потребность раскрыть закономерности онтогенеза человека как существа творческого, понять, почему в этом процессе мы терпим большие потери на пути его формирования, хотя способность к творчеству заложена в человеке изначально. Нам представляется это крайне важным, особенно сегодня, и потому мы предлагаем для обсуждения свой ответ на поставленные вопросы. Еще раз хотим подчеркнуть, что он лежит в русле не психологической, а философской методологии. В ее контексте понятие «личность» есть индивидуальное преломление феномена человека как родового существа, во-первых, и как творческого, культурного, во-вторых [1].

Чтобы наполнить этапы онтогенеза конкретным содержанием, мы должны вернуться к вопросу о «ядре» личности, так как понятно, что именно оно и прорастает в ней, заставляя ее видоизменяться с изменением возраста.

Какое же значение мы будем вкладывать в это понятие? Как в эволюции мира мы выделяем три универсалии — Целостность, Резонирование, Формообразование, как в культурогенезе мы выделяем три составляющих — уровень сознания, ценностные ориентации и формы их реализации в деятельности, так и в «ядре», «зерне» личности в свернутом виде, то есть потенциально, присутствуют эти же составляющие ее развития. Их тоже три: сознание (принцип целостности), «духовные инстинкты» (по выражению И. Ильина), то есть идеальные цели и образы (принцип резонирования) и универсальные способности (принцип формообразования). Такое понимание «ядра» личности отличается от его понимания в психологии «бессознательного» тем, что в нем подчеркивается не динамическая сторона (что понятно по определению: зерно — это будущий колос), а содержательная, качественная [3].

Уточним еще раз составляющие «ядра» личности.

1. *Эволюционные силы*, формирующие рост личности, — идеальные цели и образы, которые человек при взрослении «узнает в лицо» и наполняет ими свои волевые структуры.

2. **Феномен сознания.** Это умение человека наделять смыслом свою деятельность путем синтеза различного рода информации, поступающей к нему из внешнего и внутреннего мира, и переживать, отождествляя свое «Я» (феномен души) с этим смыслом. Поэтому мы можем говорить об онтогенезе человека с точки зрения становления, развития и расширения его сознания, и уже в этом определении заложен критерий оценки данного процесса как *качественного* процесса, с одной стороны, и как *нормального* процесса — с другой.

3. **Комплекс универсальных способностей.** Это, во-первых, *способность к образному мышлению*, то есть к целостному видению мира. Оно отличается от фрагментарного тем, что всегда многомерно, метафорично и объемно.

Вторая способность — это *способность жить в коллективе* (большом или малом), способность к сопереживанию каждому и одновременно умение чувствовать общий ритм проживания как общее благо. Асоциальность как качество характера не заложена в человеке по определению — это продукт негативных условий развития.

И третья способность человека — это *способность воплощать свое целостное представление о мире и об общем благе в осмысленной творческой деятельности*.

Очень интересно проследить по этим критериям феномен параллелизма процессов культурогенеза и онтогенеза, но это уже другая тема исследования. Сегодня психологи, например, делают обратный ход: от переживаний взрослого к открытию в себе ребенка [9].

Литература

1. *Арсеньев А.С.* Философские основания понимания личности. М.: Академия, 2001. 592 с.
2. *Бирич И.А.* Л.С. Выготский и С.М. Эйзенштейн о психологии искусства. М.: ИНИОН, 1981. 30 с.
3. *Бирич И.А.* Философская антропология и образование (на путях к новому педагогическому сознанию). М.: Жизнь и мысль, 2003. 272 с.
4. *Блонский П.П.* М.: Изд. Дом Шалвы Амонашвили, 2000. 222 с. (Антология гуманной педагогики).
5. *Выготский Л.С.* М.: Изд. Дом Шалвы Амонашвили, 1996. 222 с. (Антология гуманной педагогики).
6. *Выготский Л.С.* Собр. соч.: в 6 т. Т. 4: Детская психология. М.: Педагогика, 1984. 433 с.
7. *Зеньковский В.В.* Психология детства. Сер. «Философско-психологическая библиотека». М.: Academia, 1996. 266 с.
8. *Зинченко В.П.* Психологическая педагогика. Ч. 1: Живое знание. Самара: СГПУ, 1998. 260 с.
9. *Инина Н.В.* Испытание детством: как понять и принять своего внутреннего ребенка. Сер. «Становление личности». М.: Никея, 2015. 176 с.
10. *Коул М.* Культурно-историческая психология: наука будущего. М.: Когито-Центр. Изд. Института психологии РАН, 1997. 432 с.

11. Розин В., Розин М. О психологии и не только о ней // Знание — сила. 1993. № 4. С. 10–26.
12. Субетто А.И. Творчество, жизнь, здоровье и гармония: Этюды креативной онтологии. Новосибирск: СО РАН, 1992. 62 с.
13. Эльконин Б.Д. Введение в психологию развития (В традиции культурно-исторической теории Л.С. Выготского). М.: Тривола, 1994. 168 с.

Literatura

1. *Arsen'ev A.S.* Filosofskie osnovaniya ponimaniya lichnosti. М.: Akademiya, 2001. 592 s.
2. *Birich I.A.* L.S. Vy'gotskij i S.M. E'jzenshtejn o psixologii iskusstva. М.: INION, 1981. 30 s.
3. *Birich I.A.* Filosofskaya antropologiya i obrazovanie (na putyax k novomu pedagogicheskomu soznaniyu). М.: Zhizn' i my'sl', 2003. 272 s.
4. *Blonskij P.P.* М.: Izd. Dom Shalvy' Amonashvili, 2000. 222 s. (Antologiya gumannoj pedagogiki).
5. *Vy'gotskij L.S.* М.: Izd. Dom Shalvy' Amonashvili, 1996. 222 s. (Antologiya gumannoj pedagogiki).
6. *Vy'gotskij L.S.* Sobr. soch. v 6 t. T. 4: Detskaya psixologiya. М.: Pedagogika, 1984. 433 s.
7. *Zen'kovskij V.V.* Psixologiya detstva. Ser. «Filosofsko-psixologicheskaya biblioteka». М.: Academia, 1996. 266 с.
8. *Zinchenko V.P.* Psixologicheskaya pedagogika. Ch. 1: Zhivoe znanie. Samara: SGPU, 1998. 260 s.
9. *Inina N.V.* Ispy'tanie detstvom: kak ponyat' i prinyat' svoego vnutrennego rebenka. Ser. «Stanovlenie lichnosti». М.: Nikeya, 2015. 176 s.
10. *Koul M.* Kul'turno-istoricheskaya psixologiya: nauka budushhego. М.: Kogito-Centr. Izd. Instituta psixologii RAN, 1997. 432 s.
11. *Rozin V., Rozin M.* О психологии и не то'ко о ней // Знание — сила. 1993. № 4. С. 10–26.
12. *Subetto A.I.* Tvorchestvo, zhizn', zdorov'e i garmoniya: E'tyudy' kreativnoj ontologii. Novosibirsk: SO RAN, 1992. 62 s.
13. *E'l'konin B.D.* Vvedenie v psixologiyu razvitiya (V tradicii kul'turno-istoricheskoy teorii L.S. Vy'gotskogo). М.: Trivola, 1994. 168 s.

I.A. Birich

L.S. Vygotsky's Cultural-Historical Concept in the Light of Psychology of the Development of Personality: Anthropological Horizons

L.S. Vygotsky works on cultural and historical trend in psychology in parallel with the search for the point of interaction of the latter with the pedagogy. It was necessary to find a place in the psyche of the child, which is amenable to influence and development, i. e., find a mechanism of ontogenesis. Such complex unit, or “grain of personality”, Vygotsky called the “experience”. The experience as a result of the development of the algorithm of culture.

Keywords: ontogenesis; cultural genesis; genetic principle; setting; “grain of personality”.

С.В. Чеботарева

Гражданские компетенции педагога

Развитие гражданского общества в России требует от системы образования подготовки не только специалистов в своей области, но и высококультурных, социально адаптированных граждан своей страны.

Ключевые слова: гражданское общество; компетентностный подход в образовании; общекультурные компетенции; личностные компетенции педагога; гражданские компетенции.

В становлении гражданского общества велика роль образования. По сути, существует прямая связь между образованием и демократией. Образование — это не только приобретение знаний и не просто приспособление и адаптация человека к жизни в обществе, хотя это тоже важно. Это формирование самого человека. Образование предполагает наполнение жизни смыслом, оно должно воспитывать в человеке чувство ответственности, желание участвовать в общественной жизни. Именно воспитание гражданской ответственности и означает демократию. Образование должно помочь подготовиться человеку к осуществлению своих прав и выполнению своих обязанностей, развить способность к критическому мышлению, к самостоятельному принятию решений, к самоопределению, к формированию собственного мнения. Иными словами, образование должно способствовать становлению гражданина.

Проблемы и задачи гражданского образования находятся в центре внимания современного общества. Гражданское образование — это не отдельная дисциплина, а «целостная система, охватывающая все сферы деятельности учебного заведения, как учебные, так и внеучебные, и предполагающая использование, в первую очередь, практико-ориентированных и интерактивных методов обучения», подчеркнуто в Итоговом документе Всероссийской научно-практической конференции «Актуальные задачи гражданского образования России» [7].

Задача педагога — обеспечить приобщение учащихся к ценностям как мировой, так и отечественной культуры, сформировать у них навыки эффективного социального взаимодействия, личностного развития и самосовершенствования.

Учитель, и шире — педагог, — творец будущего, и обществу пора ответить на вопрос: «Каким мы хотим видеть наше будущее?». В профессии педагога накоплен тысячелетний опыт поколений. Выступая связующим звеном, педагог передает этот социальный опыт молодому поколению, формируя его мировоззрение, отношение к стране, в которой оно живет, отношение к обществу, к себе самому и своей роли в этом обществе.

Целью образования выступает личность, которая обладает не только знаниями, профессиональными навыками и умениями, но также и нравственными качествами, необходимыми человеку в обществе. В государственных образовательных стандартах сформулирован минимальный перечень таких требований к выпускнику образовательного учреждения. Кроме того, подразумевается, что образованный человек способен не только к эффективной социализации в обществе, но и выступает как полноценный носитель культурных ценностей, присущих данному обществу. В этой связи личность педагога в современном обществе играет важную роль с точки зрения воспитания будущего поколения. Поэтому на передний план выходят гражданские компетенции самого педагога. Ведь образование является одним из важнейших факторов не только социальной стабильности и экономического роста, но и развития институтов гражданского общества [1].

Концепция педагогического образования в России находится в стадии становления, когда традиционная авторитарная система до конца не разрушена, а новая еще не сформировалась. В итоге многие преподаватели в своей педагогической практике руководствуются неким симбиозом идей классического образования советской школы и гуманной педагогики.

Возможно, ни одна гуманитарная наука так тесно не связана с ее философским осмыслением, как педагогика. Задача преемственности молодым поколением опыта поколения старшего лежит в основе функционирования общества. Именно поэтому интерес к образованию и воспитанию изначально входил в число основных интересов общества на разных этапах его развития. Ни один из крупных философов не оставил эту тему без внимания, ни один великий педагог не обошелся без философского осмысления своей практики.

Современное образование в XXI веке характеризуется такой отличительной особенностью, как ориентация на «свободное развитие личности». В ноябре 1991 г. Генеральная конференция ЮНЕСКО инициировала создание международной комиссии по вопросам образования в XXI веке. В материалах ЮНЕСКО были представлены компетенции, которые уже должны рассматриваться всеми как обязательный результат системы образования. В докладе международной комиссии по образованию для XXI века «Образование: сокрытое сокровище» были определены основные принципы, на которых основывается образование: научиться познавать, научиться делать, научиться жить вместе и научиться жить [4]. Позже, в 1996 году, в рамках программы Совета Европы была сформулирована проблема, решением которой стало определение «key competencies» (ключевых компетенций), необходимых для реформы системы образования.

Вышеуказанные идеи стали активно проникать в образовательную среду в России, что способствовало появлению соответствующих изменений в Федеральном законе «Об образовании». Анализ научной литературы показывает, что понятия «компетенции» и «компетентность» становятся ключевыми понятиями компетентностного подхода к содержанию современного образования, а сам подход в образовании в XXI веке становится доминирующим.

«Компетенция — это определенное качество восприятия человеком действительности, которое подсказывает наиболее эффективный способ решения жизненных ситуаций. Особенностью компетенции является способность личности использовать полученные знания, умения, создавать новые смыслы, информацию, объекты действительности в процессе непрерывного личностного самосовершенствования» [6: с. 57].

Однако, рассматривая современные представления о сущности и значении понятий «компетенция» и «компетентность» в педагогике, можно прийти к выводу об их недостаточной разработанности, что порождает множество трактовок. Анализ научной литературы также показал, что на сегодняшний момент единого подхода к классификации компетенций не сформировалось. Так, В.И. Байденко из широкого спектра компетенций выделяет профессиональные и базовые (ключевые или универсальные), а Ю. Колер, в свою очередь, акцентирует внимание на академических компетенциях. Выделяют также и другие виды компетенций [3]. В связи с неоднозначностью подходов к группировке компетенций и их классификации возникает необходимость в конкретизации набора компетенций, с одной стороны, и обосновании критериев их отбора, с другой стороны.

Подробно вопрос о ключевых компетенциях рассматривает А.В. Хуторской, который приводит достаточно серьезный перечень компетенций, группируя их в шесть категорий [3]. И.А. Зимняя выделяет 10 ключевых компетенций, разделяя их на три категории [5]. Такой подход к группировке компетенций не является единственным, но в то же время демонстрирует значение «непрофессиональных» личностных компетенций, которые часто называют также «общекультурными» или «социокультурными» компетенциями (рис. 1).



Рис. 1. Подходы к группировке компетенций

Наибольший практический интерес представляет деление компетенций на личностные и профессиональные (рис. 2).



Рис. 2. Классификация компетенций

На современном этапе необходимо особое внимание уделить формированию личностных компетенций молодого педагога. Следует особо отметить, что личностные компетенции в федеральных государственных образовательных стандартах (ФГОС) третьего поколения отражены в такой категории, как общекультурные компетенции, когда их формированию способствуют соответствующая образовательная среда и определенные педагогические условия. В ФГОС отмечается, что «вуз обязан формировать социокультурную среду, создавать условия, необходимые для всестороннего развития личности» [8]. Компетентностный подход в образовании на современном этапе подразумевает, что личностные компетенции педагогов должны быть заявлены как основополагающие с точки зрения воспитания молодого поколения, будущих граждан своей страны.

Представляется интересным рассмотреть общекультурные компетенции, закрепленные в образовательных стандартах по разным направлениям подготовки педагогов, с позиции гражданского образования. Это необходимо для определения путей и методов педагогического воздействия, направленных на их достижение. Кроме того, это позволит обосновать статус и сферу ответственности субъектов такого воздействия. В качестве примера можно рассмотреть стандарты по направлениям подготовки педагогов. Это позволит сделать выводы для выявления общих черт и специфики работы по формированию гражданских компетенций педагога.

Проанализируем личностные, или общекультурные, компетенции педагога через призму социального, культурологического и антропологического

подходов к оценке его деятельности в образовательном пространстве, как они представлены И.А. Бирич [2], так как в каждом из этих подходов ключевыми, на наш взгляд, окажутся разные компетенции (см. табл. 1).

- **Социальный подход:** помощь в овладении социально значимым опытом взаимодействия друг с другом; взаимопомощь; формирование моральных ценностей и общественных норм; участие в гражданском и трудовом воспитании.
- **Культурологический подход:** нравственное развитие человека, включающее освоение родной и мировой культуры; сохранение материальной и духовной культуры как условий воспитывающей среды; направленность тяги учащихся к самообразованию.
- **Антропологический подход:** сохранение целостной природы учащегося — современного мышления, эмоционально-ценностного отношения к действительности и ответственного поведения; развитие индивидуальных творческих способностей, интересов учащихся, потребности в самосовершенствовании; «воспитание к свободе» и забота о здоровье учеников.

Таблица 1

**Общекультурные (личностные) компетенции педагога
при комплексном подходе к образованию**

Социальный подход	Культурологический подход	Антропологический подход
1. Способен использовать в профессиональной деятельности основные законы развития современной социальной среды	1. Способен использовать в профессиональной деятельности основные законы развития современной культурной среды	1. Способен понять принципы организации научного исследования, способы достижения и построения концептуального мышления
2. Готов использовать основные положения и методы социальных, гуманитарных и экономических наук при решении социальных и профессиональных задач	2. Владеет историческим методом и умеет его применять к оценке социокультурных явлений	2. Умеет поддерживать позитивное эмоционально-ценностное отношение к миру и к себе, стремление к самосовершенствованию
3. Владеет основными методами, способами и средствами получения, хранения, переработки информации; имеет навыки работы с компьютером как средством управления информацией; осознаёт сущность и значение информации в развитии современного общества, способен работать с информацией в глобальных компьютерных сетях	3. Владеет моральными нормами и основами нравственного поведения	3. Развивает творческие способности учеников и ответственность за свободу выбора личностной позиции

Социальный подход	Культурологический подход	Антропологический подход
	4. Готов использовать знания иностранного языка для общения и понимания культурных текстов	4. Владеет средствами самостоятельного использования методов физического воспитания и укрепления здоровья, готов к достижению должного уровня физической подготовленности для обеспечения полноценной социальной и профессиональной деятельности
	5. Способен учитывать этнокультурные и конфессиональные различия участников образовательного процесса при построении социальных взаимодействий	5. Выполняет требования гигиены, охраны труда; способен формировать навыки здорового образа жизни и безопасной образовательной среды с учетом требования гигиены и охраны труда

Рассмотрев общекультурные (личностные) компетенции педагога через призму социального, культурологического и антропологического подходов и сопоставив их с целями и задачами каждого из них, мы видим некоторое несоответствие, которое проявляется в слишком «узкой» трактовке компетенций. Мы видим, что комплексный подход к исследованию проблем образования помогает определить широкое проблемное поле всего образовательного процесса, на котором пересекаются минимум три его измерения. Поверхностное, «косметическое» решение этих проблем невозможно. Пока модернизация образования касается только первого — социального — понимания его, многие задачи, стоящие перед образованием, выхваченные стихийно из других его измерений, не могут быть выполнены в социальном поле. На наш взгляд, подход к определению компетенций должен быть комплексным, в соответствии с целями и задачами каждого подхода.

На современном этапе необходимо особое внимание уделить формированию гражданских компетенций молодого педагога.

Гражданская компетенция как результат гражданского образования включает, на наш взгляд, несколько основных компонентов:

1. Исследовательский компонент. Предполагает способность критически мыслить, анализировать и интерпретировать сложную социальную ситуацию.

2. Социальный компонент. Включает социальный выбор, связанный с принятием решения в конкретной ситуации, и социальное действие, которое направлено на реализацию социального выбора. Сюда относим свободу выбора и способность принимать решение.

3. Коммуникативный компонент. Охватывает сферу взаимодействия между людьми в процессе решения социальных проблем. Предполагает способность жить в поликультурном мире, толерантность.

4. Культурно-нравственный (личностный) компонент. Охватывает сферу ценностных ориентаций, отношение человека к миру, знание своей культуры и истории, способность передать это отношение и знание подрастающему поколению.

5. Познавательный компонент. Включает стремление к саморазвитию и самосовершенствованию, способность «учиться всю жизнь».

Таким образом, гражданская компетенция — это явление мировоззренческое, включает в себя как знания, ценности, так и мотивационно-волевой (деятельностный) аспект (см. табл. 2). Ее формирование невозможно через отдельные учебные дисциплины. Данная компетентность является синтезирующей и междисциплинарной «величиной».

Таблица 2

Гражданские компетенции педагога

Ценностный аспект	Когнитивный аспект	Деятельностный аспект
<ul style="list-style-type: none"> – свобода – патриотизм – ответственность – уважение – справедливость – толерантность – общественное благо 	<ul style="list-style-type: none"> – знание культурных и исторических достижений народов России и мировых цивилизаций – механизмов защиты прав человека на всех уровнях – основ социального проектирования – знание гуманитарных наук 	<ul style="list-style-type: none"> – общественная активность (в общественных организациях, органах самоуправления и т. д.) – участие в общественной жизни – участие в социальных проектах

Реализация гражданского образования и формирование гражданских компетенций педагога должно пронизывать все пространство образовательного процесса, что невозможно осуществить в рамках существующих образовательных стандартов. Именно к таким выводам мы пришли, проанализировав общекультурные компетенции через призму социального, культурологического и антропологического подходов в контексте гражданского образования.

Существенный вклад в разработку проблем образования вносит философия, изучающая образование как процесс и как социальный институт. Главное достоинство философии образования в ее междисциплинарном подходе и способности осуществлять интегративную функцию. В соответствии с основными направлениями современной философии образования в ней сформулированы задачи по разработке новой образовательной парадигмы. Показано, что она должна исходить из широкого использования закономерностей и принципов синергетики. Действительно, и образование, и сам ученик или студент являются сложными открытыми системами, находящимися под воздействием множества разнообразных факторов. Поэтому им присущи свойства самоорганизации и саморазвития.

Сложно воспитать гражданина в условиях, когда образовательное учреждение не воспитывает и учит, а «оказывает образовательные услуги», педагог или учитель — это «поставщик услуг», «продавец знаний», а школьник или студент — их потребитель. При этом цель такого учреждения — конкурентоспособные выпускники, интегрированные в рыночные отношения. В условиях такой тотальной конкуренции, по сути, «войны всех против всех», формируется потребительское отношение к миру, стране, к окружающим людям, морально-нравственные отношения уступают место исключительно товарно-денежным.

В условиях массовой школы формируется массовое сознание общества — это понятно. Но если в обществе существуют двойные или даже тройные стандарты поведения, то тогда гражданственность — это прежде всего свобода выбора из данных стандартов: не быть ведомым, не идти на поводу навязываемых обществом стереотипов поведения, а выбрать свою нравственную позицию. И только Педагог (именно с большой буквы) способен приобщить подрастающее поколение к культурным ценностям, сформировать нравственное «ядро» нашего общества.

Кроме того, важно понимать, что образовательное учреждение не единственный институт общества, который призван заниматься гражданским образованием, это один из элементов в данной системе. Вопросом чрезвычайной важности здесь является согласованность действий всех институтов общества.

Литература

1. Бессонов Б.Н., Бирич И.А. Образование и гуманизация общества: монография. М.: МГПУ, 2013. 196 с.
2. Бирич И.А. Синергетические задачи образования // Философские науки. Спецвыпуск. 2010. № 1. С. 39–53.
3. Бундин М.В., Кирюшина Н.Ю. Формирование общекультурных компетенций у студентов вузов: учеб. пособие. Н. Новгород: Издательство НГУ, 2012. 57 с.
4. Делор Ж. Основные положения доклада Международной комиссии по образованию для XXI века [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ifap.ru/library/book201.pdf>
5. Зимняя И.А. Ключевые компетенции — новая парадигма результата современного образования // Интернет-журнал «Эйдос». 2006. 5 мая. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.eidos.ru/journal/2006/0505.htm>.
6. Исаева Т.Е. Классификация профессионально-личностных компетенций вузовского преподавателя // Педагогика. 2006. № 9. С. 5–60.
7. Меморандум «Актуальные задачи гражданского образования России»: Итоговый документ Всероссийской научно-практической конференции «Актуальные задачи гражданского образования России» (г. Санкт-Петербург, 25–28 сентября 2002 г.) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.un-museum.ru/news/Memo1.htm>
8. Федеральный государственный образовательный стандарт (ФГОС-03) по направлению подготовки 050400 — «Психолого-педагогическое образование» высшего профессионального образования (ВПО) (бакалавриат) // Федеральный портал «Российское образование» [Электронный ресурс]. URL: http://www.edu.ru/db/mo/Data/d_10/prm200-1.pdf

Literatura

1. *Bessonov B.N., Birich I.A.* Obrazovanie i gumanizaciya obshhestva: monografiya. M.: MGPU, 2013. 196 s.
2. *Birich I.A.* Sinergeticheskie zadachi obrazovaniya // *Filosofskie nauki. Speczvy'pusk.* 2010. № 1. S. 39–53.
3. *Bundin M.V., Kiryushina N.Yu.* Formirovanie obshhekul'turny'x kompetencij u studentov vuzov: ucheb. posobie. N. Novgorod: Izdatel'stvo NGU, 2012. 57 s.
4. *Delor Zh.* Osnovny'e polozheniya doklada Mezhdunarodnoj komissii po obrazovaniju dlya XXI veka [E'lektronny'j resurs]. URL: <http://www.ifap.ru/library/book201.pdf>
5. *Zimnyaya I.A.* Klyuchevy'e kompetencii — novaya paradigma rezul'tata sovremennogo obrazovaniya // *Internet-zhurnal «E'idos».* 2006. 5 maya. [E'lektronny'j resurs]. URL: <http://www.eidos.ru/journal/2006/0505.htm>.
6. *Isaeva T.E.* Klassifikaciya professional'no-lichnostny'x kompetencij vuzovskogo prepodavatelya // *Pedagogika.* 2006. № 9. S. 5–60.
7. Memorandum «Aktual'ny'e zadachi grazhdanskogo obrazovaniya Rossii»: Ito-govy'j dokument Vserossijskoj nauchno-prakticheskoy konferencii «Aktual'ny'e zadachi grazhdanskogo obrazovaniya Rossii» (g. Sankt-Peterburg, 25–28 sentyabrya 2002 g.) [E'lektronny'j resurs]. URL: <http://www.un-museum.ru/news/Memo1.htm>
8. Federal'ny'j gosudarstvenny'j obrazovatel'ny'j standart (FGOS-03) po napravleniyu podgotovki 050400 — «Psixologo-pedagogicheskoe obrazovanie» vy'sshego professional'nogo obrazovaniya (VPO) (bakalavriat) // Federal'ny'j portal «Rossijskoe obrazovanie» [E'lektronny'j resurs]. URL: http://www.edu.ru/db/mo/Data/d_10/prm200-1.pdf

S.V. Chebotareva

Civic Competences of a Teacher

Development of civil society in Russia requires from education system the training not only experts in their field, but also highly cultured, socially adapted citizens of their country.

Keywords: civil society; competence approach in education; general cultural competences; personal competences of the teacher; civic competences.



ОБЩЕСТВО: ЦЕННОСТИ И СМЫСЛЫ

Э.В. Баркова

Экофилософия как всеобщая форма культуры XXI века

В статье обоснована востребованность экофилософии как обновленной формы освоения мира, ориентированной на сохранение и развитие природы и высокой культуры человека и человечества.

Ключевые слова: экофилософия; будущее; человек, антропный принцип; природа; культура.

Преодоление современным человечеством системно-цивилизационного кризиса еще возможно, но времени на него, как показывают научные исследования, все меньше. Этим обусловлена потребность в актуализации поиска фундаментальных оснований, принципов, моделей приемлемого будущего и точек роста, позволяющих со всей определенностью и достаточно быстро восстанавливать целостное природно-культурно-человеческое бытие на планете, не ограничиваясь изучением причин, симптомов этого кризиса и его проявлений в экономике, политике, образовании, ресурсной базе, социальной и культурной сферах. Центральным «порталом» для входа в пространство возрождения норм жизни, как мне представляется, является экологическое мироотношение в целом и экофилософия как всеобщая форма культуры XXI века.

Бесспорно, что сегодня, как справедливо замечает И.К. Лисеев, «экологические знания не только объясняют неизвестные стороны действительности, но и призваны выполнять предписывающие функции по отношению к человеческой деятельности, формировать экологическую культуру. В свете экологической проблематики новый смысл и значение приобретает проблема гуманизма. Ныне вместо антропо- и социоцентристских ценностей нарождается новая система ценностей, учитывающая неразрывную связь человека с природой» [11: с. 250].

Однако таких экологических научно-специализированных знаний, фрагментарно развиваемых вне философского мировоззрения, адекватного культуре нашего времени, для ответа на гуманитарные вызовы уже недостаточно.

Поэтому экофилософия как феномен современной культуры востребована для исследования и формирования новой картины мира, в которой человекосохраняющий смысл противопоставляется всем тем направлениям современной философии, в которых снята самоценность человека и целостность его бытия. Ясно, что прежде всего речь идет о неклассических философских направлениях — от ранних форм позитивизма до современных моделей эпистемологии, постмодернизма, прагматизма, концептуальные основания которых не учитывают принцип объективности рассмотрения, а цель философии видится не в том, чтобы выявлять объективные тенденции и размышлять или говорить о мире, а, скорее, в том, как показывает, например, А. Данто, чтобы анализировать логику, познавательные структуры и методологию анализа языка и исторического мышления, в которых открывается сам мир и сама история; философия, таким образом, оказывается способом высказываний и размышлений о мире [7].

Завершением этой получившей распространение в пространстве современной философии логики, по-видимому, можно считать содержание НБИКС (нано-био-информационно-когнитивно-социокультурной)-революции, окончательно утвердившей доминирующий статус мира искусственного над миром естественным, технологий в нас и нашей жизни только в технологиях.

«Долгое время, развивая науки и технологии, человечество копировало живые системы, их принципы, механизмы в виде простых модельных систем. На определенном этапе мы научились создавать органические материалы, не существующие в природе, но с близкими ей свойствами. Сегодня развитие науки достигло такого уровня, когда путем конвергенции наук и технологий стало возможным не просто моделировать, а конструировать, создавать природоподобные системы» [10: с. 7]. В таком типе философии оказывается необходимым учитывать и использовать исключительно закономерности трансформации сознания, психики человека. И потому закономерным является вывод о необходимости пересмотра понятия «человек»: «Человек — это всего лишь удобный термин, который мы придумали для отображения привычного для нас мира» [1: с. 31].

Отказ или недооценка философского осмысления содержательности связей современного человека с бытием, миром природы стали, вероятно, одной из причин быстрого снижения социального статуса философии и гуманитарного познания в общественном сознании. Думаю, поэтому стало возможным не только заметное падение общего уровня культуры, но и *все больший отрыв концептуального аппарата самой философии от масштаба вставших перед человечеством задач*, связанных с самосознанием эпохи и Культуры XXI века как основанием совершенствования природы Человека и сохранения Природы. Философия — уже как социальный институт современной России — сегодня нередко не открывает и не утверждает адекватное современности мировоззрение, в силу чего, во-первых, по-прежнему утрачивается бытиеутверждающее начало и целостность-всеобщность представленной в философии картины мира, что, как видим, компенсируется сегодня формами мифотворчества, а во-вторых, философия оказывается представленной все большим числом направлений,

исследующих современную реальность фрагментарно, с позиций, нередко заданных априорными предпосылками или информационно-игровыми моделями. А потому, как мне представляется, в последние годы все в большей степени происходит размывание границ между истиной и ложью, профессиональной философией и дилетантским философствованием: последнее все чаще выступает в роли собственно теоретической философии, которая растворяется в бесконечном мелькании фрагментарных образов и информации мира-мозаики.

Ответ Культуры на такие гуманитарно-философские вызовы невозможен вне ее самоопределения на основе *экофилософской картины мира*, логика которой связана с движением философской мысли от приоритетов инноваций в сфере технологий к приоритетам преобразования Человека и Культуры. В универсальной экофилософии ставятся поэтому задачи, во-первых, преодоления фрагментарности ее внутреннего пространства-времени и отрыва концептуального аппарата от уровня развития науки в ее высших достижениях и, во-вторых, задачи ориентации мысли на поиск таких идеалов и целеполагающих стратегий, которые в перспективе позволят на основе бытиеутверждающих принципов решить проблему человека в органической связи с миром на основе категорий истины, целостности, гармонии, сознания и материи, добра и красоты, на новом уровне возвращающих нас к высоким традициям философской, научной и художественной классики [5].

Такие изменения мировидения и методологии — условие разрешения кризиса и в самой философии и восстановления способности самостоятельного аргументированного мышления, ибо А. Швейцер прав: современный человек постоянно испытывает влияние сил, стремящихся отнять у него веру в самостоятельность своей мысли. «Сковывающая человека духовная несамостоятельность царит во всем, что он слышит и читает, она — в людях, которые его окружают, она — в партиях и союзах, к которым он принадлежит. Она — в тех отношениях, в рамках которых протекает его жизнь. Со всех сторон и разнообразнейшими способами его побуждают брать истины и убеждения, необходимые для жизни, у организаций, которые предъявляют на него права» [14: с. 7, 8].

Экофилософия поэтому — такой тип мировоззрения и культуры, который открывает возможности оздоровления человека и всего многообразия его связей — культурных, социальных, связей с природой, со своей собственной душой, а значит, возрождает его связи с объективной реальностью и формами ее проявления. Как направление философского знания, она открывает мир бытия в контексте жизнеутверждения и определения оптимальных условий жизни человека, гармонизируя в нем, в формах его мышления и деятельности космо-нообио- и культуросферы. Экофилософия направлена на выявление философского потенциала форм и направлений человеческой деятельности, необходимых для оздоровления и развития личности и поиск эколого-ориентированных форм мироотношения, в которых конкретизируется содержание ее категорий [4].

Уже эти общие контуры — свидетельство неразрывной связи экофилософии в ее смысложизненном, гуманистическом и критическом назначении

с начинающими активное становление и развитие экоэтикой, экоэстетикой и эколингвистикой.

Экологическая этика, по определению В.И. Фалько и Т.Ю. Кирилиной, является нормативной философской дисциплиной, предметом которой является основание должного в нравственном отношении к природе [13].

Тогда как «понятие экологической эстетики, — считает Е.В. Баркова, — включает в себя особый взгляд на эстетические аспекты окружающей среды. В нем содержится и поиск ответа на вопрос о смысле человеческого существования, целесообразности творческой деятельности, поиск рациональных оснований гармоничного соизмерения возможностей современного человека с его потребностями и мера ответственности перед будущими поколениями за результаты своей творческой активности. В понятие экологической эстетики также включается ответственность по отношению к самой культуре» [2: с. 51].

А опыт применения экологических критериев к языку породил область лингвистики, исследующей взаимодействия между языком и его окружением. В отличие от экоэтики и экоэстетики, имеющих тенденцию стать частями, разделами экофилософии, эколингвистика развивается на пересечении философского, социального и психологического подходов в языкознании, объединяя лингвистику не только экологией, но и с антропологией и социологией. Истоки эколингвистики ее исследователи связывают со сделанным еще 1970 году докладом Айнара Хаугена «Экология языка», в котором впервые было введено в научный оборот понятие экологии языка и этот — эколого-лингвистический — аспект исследования применен к социолингвистике и психолингвистике [16]. Эколингвистика, по определению Е.В. Ивановой, — это «наука о способах взаимодействия между языками, человеком как языковой личностью и его окружающей средой... Она призывает людей к разумному поведению в общественной и природной сферах, вносит вклад в разработку принципов взаимоотношений человека с живой и неживой природой» [9].

Однако наряду с анализом структурных компонентов экофилософии и ее связей с экологией как наукой и эколого-ориентированными гуманитарными и социальными исследованиями, сегодня важнее подчеркнуть ее статус как *всеобщей формы культуры*, вне которой в принципе не может быть сформировано ее самосознание.

Сегодня очевидно, что культура как вырастающий на основе природы способ сверхприродного социального и духовно-культурного бытия, как форма сохранения человека и пространство его творческого саморазвития, выражает родовую сущность человека в такой же степени, как мышление, речь, трудовая деятельность, как мораль и искусство. Поэтому глубинно-сущностные основы культуры любого народа идентичны, несмотря на их самобытность и различия в языках, традициях, обычаях. Культура в этом отношении — предельно концентрированно-целостное проявление тех свойств и отношений, которые обеспечивают уникальность человека как человека, его космо-био-социально-духовную природу.

Философское осмысление этого важнейшего сегодня момента значительно отстает от потребности в освоении ее как сложноорганизованной целостности. Доминирующий сегодня плюрализм — основа малосвязанных между собой концепций культуры, раскрывающих ее отдельные стороны — ценностные, информационно-коммуникативные, деятельностные, структурно-программирующие, регулятивные и другие аспекты, не позволяет видеть ее целостность, вследствие чего предлагаемые философские модели культуры оказываются односторонними, а сама культура замкнута на мир смыслов и жестко отделена от природы.

Исключением в таком фрагментированном философском пространстве является ее космопланетное видение, не ограниченное локальным опытом того или иного субъекта культуры, а направленное на выявление предельно глубоких, всеобщих оснований и форм проявления человеческого начала в мире и роли культуры в выражении этого начала, т. е. обосновывающих *бытие культуры как целостности мира планетарного субъекта*. Философия всеединства В.С. Соловьева, идея общего дела Н.Ф. Федорова, неразрывность космических, природно-земных и духовно-культурных процессов в учениях Н.К. и Е.И. Рерих, А.Л. Чижевского, смысл идеи ноосферы как разумной оболочки Земли в наследии В.И. Вернадского и П.Т. де Шардена — философских идей, образов и исследовательских программ показали, что *человек как Человек сохраняется лишь в форме культуры*, адекватной его природе, его родовой сущности. Искусственная замена целостности ее отдельными функциями, какими бы информационно насыщенными и «раскрученными» они не были, ведет к искажению и деградации человека.

Однако культура, если она «погружена» сама в себя, не может защитить себя от деструкций и разрушения без *саморефлексии на уровне всеобщего*. Жизненно необходимым условием ее бытия на уровне целостности является ее существенная связь с философией.

Основной предмет философии — всегда отношение «человек – мир», в котором она выделяет категории и исследует всеобщие условия, которые и разделяют, и связывают человека с миром. В этом отношении культура также оказывается важным компонентом этого соотношения: ведь человек соединен с миром, встроен в него только через формы культуры. Следовательно, культура в философии — не автономная, изолированная «подсистема» или внешняя среда, но пространство ближайшего к человеку и соразмерного с ним уровня бытия, через ракурс и условия которого человек воспринимает себя и внешний мир. Культура — это основная форма единства природного и сверхприродного бытия человека — их соотношения, в котором проявляется конструктивно-созидательная, творческая деятельность человека и человечества. В этом смысле экофилософия, ее пространство становится расширенной до всеобщности *формой самой культуры*, так как «достраивает» культуру до уровня ее самосознания, выявляя ее цели и смысл. Экофилософия как всеобщая форма культуры позволяет сохранить пространство целостности

природы-культуры человека, переводя его в концептуально-логическое пространство *предмета исследования*, которое открывается анализирующему ее субъекту.

Научные открытия последних десятилетий, процессы глобализации, революция в средствах коммуникации — все это расширило образ мира, в котором изменились и свойства бытия культуры. В ней все больше проявляются формы не только земного — природно-культурного, но и космического развития, представленные в процессах космизации человеческой деятельности. Поэтому ключевой задачей экофилософии становится освоение этого образа целостности современного мира. Вне такой работы культура, даже обнаруживая свою внутреннюю связь с космопланетарными процессами, констатируя и их в отдельных процессах регулирования эколого-климатических и всех глобальных процессов, в развитии общечеловеческих прав и норм общения, основ нравственности, сегодня «не помещается» в те мировоззренческие системы, которые уже созданы прежней философией — их границы оказываются не вполне адекватными для нее.

Поэтому одной из основных проблем становится *экофилософское переосмысление принципа целостности*: его планетарные границы уже не соответствуют масштабам космизации бытия и деятельности, уровню современной науки и практики. Таким образом, в экофилософской логике космопланетарной целостности *культура начинает раскрывать свою высшую миссию и цели*: быть средством и сферой космопланетарной миссии человека, раскрывать его место и роль в развитии духовной эволюции мироздания и его антропного принципа. Напомним, что современное космопланетарное мировидение устанавливает, что фундаментальная связь человека и мира определяется развертыванием антропного принципа: человек соразмерен космосу не только в его познании, в опыте освоения бесконечности в единстве с конечным, но и *в своем существовании* как вселенское, культурное, общественное, духовно-нравственное существо. Раскрывая эти аспекты, экофилософия обосновывает глубокую укорененность человека в космосе-природе-культуре как той органической целостности, которая оказывается важнейшим условием его бытия в мире [3].

Культура при таком подходе оказывается не уникально-человеческим свойством и способом существования, хотя все это в ней, бесспорно, есть и проявляется как ее личностный и общественный смысл, как цель развития человека и общества, и потому свертывание человеческого начала в культуре, ее «расчеловечивание», технизация оказываются опасными для нее. В экофилософии она еще и проводник сложно, гармонически выстроенных космических и микрокосмических процессов в их единстве, которые именно в формах культуры и ее природы оказываются соразмерными человеку, открывая новые горизонты и смыслы его бытия и развития.

Поскольку экофилософия есть самосознание современной культуры и способна осмыслить связь человека с миром на основе масштаба ее целостности, она может и должна стать формой отражения и упорядочивания и системы категорий — тех мировоззренческих координат, в которых ее предмет может быть

определен, исследован и освоен. Вообще такая задача ставится и решается философией всегда, когда наступает пора «смены вех» — эпох в культуре. Эта означает восстановление соответствия между исторически изменившейся для человека реальностью и формой ее философского определения.

Эти категории-координаты выступают как наиболее общая форма концептуального структурирования реальности, поскольку они образуют особую мировоззренчески целостную картину, или модель мира, в которой концентрированно представлено содержание эпохи. Вспомним: определяя особенности картины мира, А.Я. Гуревич рассуждал о том, что «категории, образующие мировоззренческую «модель мира», формируются неосознанно и как бы предшествуют идеям, мировоззрению... членов данного общества и его групп, а потому, сколь бы различными не были идеология и убеждения этих индивидов и групп, в основе их можно найти универсальные, обязательные для всего общества представления и понятия, без которых невозможно построение никаких теорий, идей, философских, политических, религиозных концепций или систем» [6: с. 16]. Обязательность этих категорий, по его мысли, «нужно понимать не в том смысле, что общество сознательно навязывает их людям, предписывая им воспринимать мир и мыслить именно таким образом: речь идет о неосознанном их восприятии, «впитывании» этих категорий языком, а также в других знаковых системах (в языках искусства, науки, религии), и мыслить о мире, не пользуясь этими категориями, столь же невозможно, как нельзя мыслить вне категорий языка» [2: с. 16].

Задача экофилософии вследствие этого заключается не в конструировании инновационных понятий, а отборе и выделении именно тех категорий, в совокупности которых открывается *образ будущего*, позволяющий осознать и особенно *настоящего* — те его аспекты, стороны, которые — прежде всего в контексте понимания культуры и человека — оказываются *наиболее перспективными*.

Как представляется, к таким категориям экофилософии можно отнести те общие формы, которые раскрывают единство и взаимосвязь таких проекций связей человека и мира, как целостность, истина, человек, бытие, космос, гармония, совершенство, природа, культура, общество, будущее, добро, красота, счастье, надежда, мечта и другие. Исключительно важно только подчеркнуть потребность в применении *экологического подхода к освоению и интерпретации самих экофилософских категорий*. Действительно, в последнее время все чаще происходят подмены — и это относится как к отечественной, так и зарубежной философии, получившей развитие в связи с осмыслением пространственно-временного континуума современности, — при которых содержание классических философских категорий как всеобщих форм бытия и философских определений человека все чаще ограничивается лишь инновационными конструктами, подменяющими богатство смысла, сложившегося на протяжении всей истории философской мысли.

Примером такой подмены может служить содержание творчества — одного из универсальных проявлений истинного бытия. Творчество — формирование

новых форм деятельности, в которых открывается бесконечное богатство и красота природы, мира космоса, природы Земли, человека, культуры, общества. Но в контексте как отечественной, так и зарубежной философии, получившей развитие в последние годы, творчество как измерение бытия и философское определение человека все чаще ограничивается лишь значением инновационности. Формы моделирования практики, отражающие безотносительно к содержанию исключительно количественно-технологические аспекты деятельности, посредством которых создаются многообразные программы, представляют при этом мир, увиденный глазами современного *homo informaticus* — человека информационного.

Одним из направлений развития представлений о творчестве, необоснованно обедняющим и упрощающим природу человека и мира, стала претендующая на роль новой онтологии меметика, восходящая к известной книге Ричарда Докинза «Эгоистичный ген» (1976 г.) [8]. Эволюция, по логике многочисленных сегодня последователей миметики, происходит на основе природного и культурного наследия, передающегося посредством генов и мемов. Мемы-копиры — наименьшие единицы информации, закладывающие программы социальных изменений в человеке, по Р. Докинзу, «распространяются из склада мемов одного человека к другому путем, который мы можем мудро определить как подражание. Подражание является одной из особенностей человеческого вида в отличие от животных. Человек обучается ходить, говорить и работать и действует, когда видит, как надо это делать» (цит по: [12: с. 258]). Именно мемы выступают, по логике этого подхода, основаниями творчества.

Так, по мысли Д.С. Деннета, «мем не только копирует, подобный гену, человеческое сознание является продуктом мемов. Новые мемы возникают как результат соединения и переработки старых высказываний, анекдотов, историй, а также легенд, мифов, теорий и идей. Этот процесс может быть назван творчеством, определяемый в меметике как процесс одновременного воздействия, переработки и воссоединения» [15]. Работникам искусства, имиджмейкерам и производителям рекламы, считает В. Рябухина, легко понять это. Цель работы этих людей — породить новые мемы различных типов, воздействующие на разные уровни человеческого разума [12: с. 262]. Творчество в меметике, таким образом, сводится только к конструированию, это не более чем программирующая сознание комбинаторика, а не самоценный культурный процесс, в котором связываются объективное и субъективное, человек и мир. Понятое в меметике как биокомбинаторный процесс, творчество осуществляется не человеком как субъектом деятельности, а копирами-мемами, столь же эгоистичными и спонтанными, как и гены. Такая философия, уравнивающая творческий процесс с любыми формами конструирования и «продавливания» проектов, а мемы-копиры отождествляющая с подражанием-мимесисом, отражает деструктивный процесс, недопустимо упрощающий осмысление феномена творчества, и крайне опасную тенденцию снятия границ между творчеством и его имитацией.

Восхождение экофилософии от меметики к мемесису как подражанию истине и благу, и шире — к высокому уровню античной философско-эстетической

мысли с ее рефлексией творчества и человека как зеркала, отражающего гармонию связи микрокосма и большого мира природы, космоса — путь к восстановлению классически философского мышления, содержательности творчества как философской категории и истинного бытия. Вот почему универсалия «творчество» востребована сегодня не просто для развития «инновационности вообще», а для сохранения мира человека с его атрибутами — Истиной, Добром и Красотой.

Экофилософское мироотношение соотносит культуру, понятую в единстве с жизнью природы Земли и космосом, с долгосрочными целями и стратегиями бытия человека. И потому в нем органически проявляется ответственность за духовно-культурное и физическое здоровье человека и человечества, за оздоровление природы и культуры, за сохранение и развитие целостности и гармонии в процессах взаимодействия человека и мира.

Литература

1. *Баксанский О.В., Кучер Е.Н.* Моя картина мира. Как человек создает повседневную реальность. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2014. 576 с.
2. *Баркова Э.В.* Экологическая эстетика и флористический дизайн: от экологии пространства к экологии души // *Studiaculturae*. Вып. 15. Научный альманах. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2013. С. 51–57.
3. *Баркова Э.В.* Гуманитарный смысл антропного принципа // Человек в современных научных и философских концепциях мироздания: сборник научных трудов по материалам I Международной научно-практической конференции. НОО «Профессиональная наука». Н. Новгород, 2016. С. 30–38.
4. *Баркова Э.В.* Эколого-информационная модель мира в навигации современной философии // Наука и практика: сборник статей Международной научной конференции. М., 2016. С. 71–79.
5. *Баркова Э.В.* Экофилософия как ответ на гуманитарные вызовы эпохи: к вопросу о предпосылках становления «зеленой» культуры России и мира // Материалы ежегодных Моисеевских чтений. М.: изд-во МНЭПУ, 2014. Т. 3. С. 109–116.
6. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М: Искусство, 1972. 312 с.
7. *Данто А.* Аналитическая философия истории. М.: Идея-Пресс, 2002. 292 с.
8. *Докинз Р.* Эгоистичный ген. М.: Мир, 1993. 318 с.
9. *Иванова Е.В.* Эколингвистика и роль метафоры в описании экологических проблем // Вестник Челябинского ун-та. Серия «Филология. Искусствоведение». 2007. № 13 (91). С. 32–37.
10. *Ковальчук М.В., Нарайкин О.С., Яцишина Е.Б.* Конвергенция наук и технологий: новый этап научно-технического развития // Вопросы философии. 2013. № 3. С. 3–12.
11. *Лисеев Н.К.* Философия. Биология. Культура М (работы разных лет) / РАН, Ин-т философии. М.: ИФРАН, 2011. 315 с.
12. *Рябухина В.В.* Технология воздействия на поведение и сознание. Мемы, этика, мораль // Коммуникативные стратегии информационного общества. СПб., 2012. С. 257–265.
13. *Фалько В.И., Кирилина Т.Ю.* Экологическая культура и нравственные ценности студенческой молодежи (опыт социологического анализа). URL <http://yandex.ru/clck/jsredir>
14. *Швейцер А.* Я родился в период духовного упадка человечества // Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса». М.: Алгоритм, 2009.
15. *Dennett D.* Darwins Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life. N.Y. 1995.

16. *Haugen E.* The Ecology of language / Essays by Einar Haugen. – Standford: Standford University Press, 1972. P. 325.

Literatura

1. *Baksanskij O.V., Kucher E.N.* Moya kartina mira. Kak chelovek sozdaet povsednevnyu real'nost'. M.: Kanon+ ROOI «Reabilitaciya», 2014. 576 s.

2. *Barkova E'.V.* E'kologicheskaya e'stetiika i floristicheskij dizajn: ot e'kologii prostanstva k e'kologii dushi // Studiaculturae. Vy'p. 15. Nauchny'j al'manax. SPb.: Izd-vo SPbGU, 2013. S. 51–57.

3. *Barkova E'.V.* Gumanitarny'j smysl antropnogo principa // Chelovek v sovremennyx nauchny'x i filosofskix koncepciyax mirozdaniya: sbornik nauchny'x trudov po materialam I Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii. NOO «Professional'naya nauka». N. Novgorod, 2016. S. 30–38.

4. *Barkova E'.V.* E'kologo-informacionnaya model' mira v navigacii sovremennoj filosofii // Nauka i praktika: sbornik statej Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii. M., 2016. S. 71–79.

5. *Barkova E'.V.* E'kofilosofiya kak otvet na gumanitarny'e vy'zovy' e'poxi: k voprosu o predposylkax stanovleniya «zelenoj» kul'tury' Rossii i mira // Materialy' ezhegodny'x Moiseevskix chtenij. M.: Izd-vo MNE'PU, 2014. T. 3. S. 109–116.

6. *Gurevich A.Ya.* Kategorii srednevekovoj kul'tury'. M.: Iskusstvo, 1972. 312 s.

7. *Danto A.* Analiticheskaya filosofiya istorii. M.: Ideya-Press, 2002. 292 s.

8. *Dokinz R.* E'goistichny'j gen. M.: Mir, 1993. 318 s.

9. *Ivanova E.V.* E'kologingvistika i rol' metafory' v opisanii e'kologicheskix problem // Vestnik Chelyabinskogo un-ta. Seriya «Filologiya. Iskusstvovedenie». 2007. № 13 (91). S. 32–37.

10. *Koval'chuk M.V., Narajkin O.S., Yacishina E.B.* Konvergenciya nauk i texnologij novy'j e'tap nauchno-texnicheskogo razvitiya // Voprosy' filosofii. 2013. № 3. S. 3–12.

11. *Liseev N.K.* Filosofiya. Biologiya. Kul'tura M (raboty' razny'x let) / RAN, In-t filosofii. M.: IFRAN, 2011. 315 s.

12. *Ryabuxina V.V.* Texnologiya vozdejstviya na povedenie i soznanie. Memy', e'tika, moral' // Kommunikativny'e strategii informacionnogo obshhestva. SPb., 2012. S. 257–265.

13. *Fal'ko V.I., Kirilina T.Yu.* E'kologicheskaya kul'tura i нравstvenny'e cennosti studentcheskoj molodyozhi (opy't sociologicheskogo analiza). URL <http://yandex.ru/clck/jsredir>

14. *Shvejcer A.* Ya rodilsya v period duxovnogo upadka chelovechestva // Krizis soznaniya: sbornik rabot po «filosofii krizisa». M.: Algoritm, 2009.

15. *Dennett D.* Darwins Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life. N.Y. 1995.

16. *Haugen E.* The Ecology of language / Essays by Einar Haugen. – Standford: Standford University Press, 1972. P. 325.

E.V. Barkova

Ecophilosophy as a Universal Form of Culture of the XXI Century

The author substantiates the relevance of ecophilosophy as a renewed form of the development of the world, focused on the preservation and development of nature and high culture of a human being and humanity.

Keywords: ecophilosophy; future; human being, anthropic principle; nature; culture.

А.Б. Жбанков

Негативизм и нигилизм как угроза национальной безопасности

В статье на основе методологии философии экзистенциализма раскрываются причины и условия распространения негативизма и нигилизма в современном обществе, взаимосвязь указанных настроений граждан с проявлениями экстремистского и террористического характера, формирующими угрозу национальной безопасности.

Ключевые слова: негативизм; нигилизм; экстремизм; национальная безопасность.

Всестороннего научного анализа заслуживают предпосылки формирования антигосударственных идей и установок среди части граждан, прежде всего молодежи, деструктивная деятельность которых может причинить ущерб национальной безопасности нашей страны. Важно раскрыть взаимосвязь негативизма и нигилизма с проявлениями экстремистского и террористического характера, определить степень влияния отрицательного отношения граждан Российской Федерации к конституционному строю, нормам и традициям российского общества на совершение ими действий в ущерб государственной и общественной безопасности.

В самом общем виде под негативизмом принято понимать отрицательное отношение к действительности, возникающее вследствие эгоизма субъекта, его отчуждения в межличностном общении и активного стремления реализовать личные интересы в ущерб интересам окружающих. Крайней формой негативизма является радикальное отрицание всего сущего, или нигилизм. В широком смысле нигилизм означает отрицание общепринятых ценностей, идеалов, моральных норм, традиций, культурного наследия и т. д. В этой связи можно утверждать, что негативизм является предпосылкой нигилизма, первым шагом к тотальному отрицанию.

На взаимосвязь негативизма с крайними антиобщественными формами социального поведения одним из первых обратил внимание Ф.М. Достоевский, отмечавший, что характерной чертой русского человека является стремление «хватить через край» и «потребность отрицания в человеке иногда самом неотрицающем и благоговеющем...». Не удивительно, что следствием внутренней готовности решительно «отречься от всего, от семьи, обычая, Бога», дойдя до «самоотрицания и саморазрушения», является превращение добрейшего человека в омерзительного безобразника и преступника [2: с. 34]. Как представляется, такое поведение связано с неудовлетворительными результатами поиска смысла жизни, что приводит к потере человеком веры в себя

и разочарованию в других людях, существование которых также предстает бессмысленным. Человек «без твердого представления себе, для чего ему жить... не согласится жить и скорей истребит себя, чем останется на земле...» [1: с. 289].

Поскольку возможности современного человека для самоистребления существенно возросли, он, как отмечал А. Камю, угрожает и сам находится под угрозой, будучи «во власти охваченной лихорадочным нигилизмом эпохи и тем не менее в одиночестве; с оружием в руках и со сдавленным горлом» [3: с. 124].

Провозвестник наступления такой эпохи Ф. Ницше называл нигилизмом «*то, что высшие ценности теряют свою ценность*» (здесь и далее курсив — Ф. Н.) [6: с. 30]. Следствием этого является не только потеря человеком веры в себя, но и крайне негативное отношение к тому, что объектом для подражания выступает заурядный представитель массового общества, который не в силах дать ответ на вечные вопросы о смысле человеческой жизни. Бессмысленное и бесцельное существование превращает человека в ничто, поскольку лишает его бытия, понимаемого как ценность. Ведь мир кажется обесцененным именно потому, считал Ницше, что «категории “цели”, “единства”, “бытия”, посредством которых мы сообщили миру ценность, снова *изъемятся* нами» [6: с. 36]. Нигилизм получает широкое распространение в период духовного кризиса и упадка европейской культуры, признаком которого является потеря достоинства человека в его собственных глазах, что ввергает личность в отчаяние и приводит к росту негативных настроений в обществе.

Согласно Ницше, одним из результатов развития негативистских настроений «после того, как всякое существование потеряло свой “смысл”, следует считать появление в социально-политической обстановке тенденции, когда оторвавшиеся от морали неудачники “уничтожают, чтобы быть уничтоженными” и одновременно с этим “*хотят власти, принуждая*” властвующих быть их палачами» [6: с. 70]. В указанных обстоятельствах политики прибегают к использованию крайних форм политической борьбы для достижения своих целей. Лица, активно стремящиеся уничтожить своих политических оппонентов, из субъектов политического насилия в течение короткого периода времени превращаются в объект ответного насилия.

Последнее обстоятельство приобретает особую опасность в условиях потери моральных оснований деятельности человека. Не случайно Ницше отмечал, что мораль не только «предохраняла от отчаяния и прыжка в “ничто” жизнь людей и сословий, притесняемых и угнетаемых именно *людьми*», бессилие перед которыми «вызывает наиболее отчаянное озлобление к жизни», но и «ограждала неудачников, обездоленных от нигилизма, приписывая каждому бесконечную ценность...» [6: с. 68–69]. По его убеждению, «*воля к разрушению*» является следствием «инстинкта саморазрушения, *устремления в “ничто”*». Вера в Бога, мораль и смирение «служили средствами исцеления в самые страшные и бедственные времена: активный нигилизм выступает при сравнительно более благоприятно сложившихся условиях. Уже самое преодоление морали предполагает довольно высокий уровень духовной культуры,

а она в свою очередь предполагает относительное благополучие» [6: с. 70]. С распространением в обществе активного социального нигилизма (как правило, сначала этического, а затем и политического), связан рост популярности идеологии насилия, широко и произвольно применяемого в отношении политических противников, а также представителей различных социальных групп населения.

Негативистские и нигилистические настроения граждан провоцируют: унификация массового производства, когда незаменимых работников нет; усредненный подход к оценке профессиональных достижений; отчуждение в межличностном общении. В силу отсутствия глубоких знаний национальной культуры и закономерностей развития современного мира молодые люди нередко склоняются к использованию радикальных способов решения сложных политических и социально-экономических проблем.

По наблюдению К. Ясперса, в условиях массового общества, когда люди «уже не отваживаются быть самими собою», поскольку «прежде всего хотят благополучия, комфорта, удовлетворения» [13: с. 371], характерным явлением становится потеря веры в особое призвание и высокую миссию человека на земле. Он констатирует, что «утративший безопасность человек сообщает облик эпохе, будь то в протесте своенравия, в отчаянии нигилизма, в беспомощности многих...». Потеряв высшие ценности, «человек теряет свою ценность, людей уничтожают в любом количестве, поскольку человек — ничто» [12: с. 377]. Как свидетельствует горький опыт истории XX века, массовые убийства могут осуществляться целенаправленно и с использованием новейших достижений науки и техники, когда на уничтожение обрекают миллионы людей.

Человек, вставший на путь тотального отрицания и потерявший веру в высшие идеалы, острее других переживает кризис, поскольку его духовная жизнь терпит ущерб, масштабы которого негативизм лишь увеличивает. В результате он теряет надежду, безразлично относится ко всему происходящему или же, не в силах перенести безнадежность своего существования, впадает в отчаяние. При этом крайне важно, как отмечал С. Кьеркегор, чтобы человек «не ошибся во взгляде на жизнь... предположив, что несчастье... не в нем самом, а в совокупности внешних условий: подобного рода отчаяние ведет к жизнененависти, между тем как истинное отчаяние, помогая человеку познать себя самого, напротив, заставляет его проникнуться любовью к человечеству и к жизни» [4: с. 260]. Совершение этой роковой ошибки характерно в первую очередь для молодежи. Вместо того чтобы посвятить себя созиданию и творчеству, что в итоге могло бы способствовать совершенствованию существующего государственного порядка и повышению общего уровня культуры граждан, молодой человек нередко все свои силы направляет на разрушение, уничтожая плоды духовных усилий других людей.

Негативизм и неверие тесно взаимосвязаны между собой и представляют опасность для общества и государства. Так, по наблюдению К. Ясперса, «там, где вера уже не является основой жизненных устремлений, остается лишь

пустота отрицания. Там, где возникает недовольство собой, виновным должен быть кто-то другой». Поэтому все несчастья возлагаются на «капитализм, либерализм, марксизм, христианство...», либо на представителей отдельных социальных групп: «во всем виноваты евреи, немцы и т. д.» [12: с. 148–149]. Как следствие, в обществе формируется идеологическая основа для экстремистских проявлений на почве радикального национализма, религиозной ненависти и т. д.

Аксиологический подход Ницше к исследованию проблемы нигилизма был интерпретирован М. Хайдеггером с позиций собственной онтологии. В частности, он утверждал, что «нигилизм — это событие или учение, в котором речь идет о nihil, о ничто», которое есть «отрицание нечего, причем всякого нечего». Но, поскольку «все нечего составляет сущее в целом», то понимаемый таким образом «нигилизм явно или скрыто говорит: сущее в целом есть ничто» [10: с. 376].

Анализируя притчу о нигилизме в книге Ницше «Так говорил Заратустра», Хайдеггер отмечает, что нигилизм представляет собой мрачно однообразное, бесцельное и бессмысленное существование человека. Сила черной змеи нигилизма, которая заползла в глотку спавшего на земле молодого пастуха «проявилась только в том, что она... пробралась в него, потому что он не бодрствовал». Все попытки Заратустры выдернуть змею из горла пастуха оказались тщетными, так как «нигилизм невозможно преодолеть извне», поставив «на место христианского Бога какой-то иной идеал — разум, прогресс, общественно-экономический «социализм», одну только демократию. При таком стремлении устранить его черная змея впивается еще сильнее». Смысл описанного в притче заключается в том, что «черная змея нигилизма грозит целиком заползти в человека, и тот, кого это постигло, кому это угрожает, должен сам расправиться с ней». При этом все старания преодолеть нигилизм обречены, «если сам человек не вгрызается в нависшую над ним опасность». Нигилизм преодолевается основательно, «когда его хватают за голову, когда идеалы, которые он утверждает и из которых вырастает, подвергают “критике”, то есть ограничению и преодолению» [10: с. 381–382].

Философию, которая утверждает, что «человек наличествует в ничто... не имеет ничего и потому сам — ничто», Хайдеггер называет чистым нигилизмом и врагом всякой культуры, поскольку «ничто — это не ничтожная пустота, которая ничему не дает наличествовать, а непрестанно отталкивающая сила, которая одна только и вталкивает в бытие и дает нам возможность владеть вот-бытием» [10: с. 450]. Безусловно, негативно настроенный индивид отказывает другим в праве на существование, представляя тем самым угрозу для общества и государства. Особую опасность приобретает ситуация, когда часть граждан, пытаясь найти смысл жизни, приходит к выводу, что «искомый смысл мог бы заключаться», как отмечал Ницше, и в устремлении «к состоянию всеобщего “ничто”», поскольку пусть даже такая «цель сама по себе есть уже некоторый смысл» [6: с. 34].

Действительно, в ряде случаев насильственное разрушение сложившегося социального порядка становится основным содержанием и смыслом жизни немногочисленных, но чрезвычайно активных социальных групп молодежи, «этих

пороховых бочек» (Ницше), способных взорвать любое общество и государство. В свою очередь, К. Ясперс обратил внимание на другую сторону данной проблемы, отмечая, что потерявшие цель жизни «люди смело отказываются от всякого смысла и объявляют смыслом намеренную бессмыслицу. От них требуют «бесполезной службы» в качестве дела — поведения, жертвующего всем, но жертвующего ради ничто, — требуют восторженного утверждения чего-то, фанатической решимости ради ничто» [12: с. 499].

Как представляется, радикальное отрицание становится возможным лишь в случае отказа от со-бытия, понимаемого как совместное существование людей в качестве равноправных субъектов на основе приверженности общим ценностям, нормам, традициям. Отказ от совместного существования с со-гражданами является необходимой основой для поиска негативно настроенным индивидом своих единомышленников. Их объединение в группу происходит на почве совместной ненависти по отношению к представителям власти, а также обществу и государству, историческим достижениям, укладу жизни, традициям, нормами поведения и т. д.

Согласно Ж.-П. Сартру, «тот, кто ненавидит, проектирует не быть больше объектом; и ненависть представляется как абсолютная позиция свободы для-себя перед другим». При этом «ненависть знает лишь другого-объекта», который «она хочет разрушить» [9: с. 623]. Иначе говоря, оппонент из субъекта превращается в объект, по отношению к которому могут быть применены любые средства борьбы.

Причем подлинное существование приверженцев активного социального нигилизма невозможно в рамках отрицаемого ими социума в течение длительного периода времени. Избравшие путь саморазрушения и самоотрицания теряют веру в себя и в высокую миссию человека, подвергаясь экзистенциальной опасности. Остро осознавая свое бессилие и беспомощность перед людьми, нигилист, вместо существования на основе со-бытия с другими, постепенно удаляется от сограждан. В этом случае можно утверждать, что отрицательно настроенный индивид переживает состояние от-бытия, в ходе которого он убывает (уменьшается вдали), продолжая, однако, влачить ущербное и потому неподлинное существование вне общества, тем самым все больше впадая в ничто. С позиции бывшего совместного бытия и принятой в обществе системы координат социальная роль таких от-бывающих (удаляющихся) и, одновременно, нехотя отбывающих срок своего существования в отвергаемых ими реалиях жизни общества и государства, теряет значение для них самих и для окружающих.

В результате утраты духовных оснований жизни человек в собственных глазах и в глазах других людей воспринимается как жалкое ничтожество, так как его духовная жизнь терпит ущерб, личные качества нивелированы, а духовного богатства критически мало для полноценного существования, что вызывает сожаление и сочувствие со стороны здоровых сил общества. Примечательно, что слово «ничтожный» определено в словаре русского языка, во-первых, как «очень малый, незначительный по количеству», а, во-вторых,

как «совершенно незначительный по роли, внутреннему содержанию и т. п.; не внушающий к себе уважения, мелкий. Ничтожная личность. Как человек он совершенно ничтожен» [8: с. 357].

Это позволяет говорить о духовном измельчании людей, на что одним из первых обратил внимание Ницше, отмечавший, что люди «мельчают все больше», поскольку больше всего «хотят они комфорта». И «даже те, кто повелевает, поддельваются под добродетели повинующихся». Это происходит потому, что люди «хотят ничтожно мало, а больше всего одного — чтобы никто не обижал их» [7: с. 148, 149]. Ведь обиженный человек чувствует себя уязвленным, оказавшимся в опасности, поскольку ему может быть причинен вред, нанесен урон. Он острее других нуждается в защите, избавлении от грозящих ему опасностей, т. е. в безопасности, обеспечение которой является основной задачей государства.

Однако беззаботное и безопасное существование, почти напрочь лишенное обязанностей, практически не оставляет современному человеку шансов ощутить саму сущность жизни, которая без метафизических оснований становится бесцельной и бессмысленной, а сам он превращается в ничтожество.

Таким образом, утрата смысложизненных ценностей предстает в качестве основной проблемы, непосредственно связанной с распространением теоретического, этического и политического нигилизма. Последняя форма нигилизма не только подрывает социальный порядок и общественную безопасность, но и формирует угрозы конституционному строю Российской Федерации. В современном обществе распространение нигилистических настроений среди населения происходит в режиме реального времени и не всегда протекает в явно выраженной форме. Сравнительно небольшая часть граждан, будучи одурманенной нигилистической гордыней, начинает активно действовать в ущерб своим экономическим и социальным интересам, не обращая внимания на ухудшающиеся условия жизни и снижение уровня материального благосостояния, а также в ущерб интересам широких слоев населения, общества и государства в целом. Как следствие, политические и социально-экономические достижения предшествующего периода в течение короткого периода времени становятся потерянными.

Литература

1. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы: Роман в 4 ч. с эпилогом. Ч. I. М.: Современник, 1981. 368 с.
2. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: в 18 т. Т. 11: «Дневник писателя» (1873, 1876). М.: Воскресенье, 2004. 800 с.
3. *Камю А.* Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. 415 с.
4. *Кьеркегор С.* Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал // Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Ростов н/Д.: Феникс, 1998. С. 201–378.
5. *Марков Б.В.* Хайдеггер и Ницше. URL: <http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/markov1/> (дата обращения: 21.05.2015).
6. *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. СПб.: Издательская группа «Лениздат», «Команда А», 2014. 480 с.

7. Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Философская поэма. Алма-Ата: Жазушы; Интербук, 1991. 304 с.
8. Ожегов С.И. Словарь русского языка: Ок. 57 000 слов. Екатеринбург: «Урал – Советы» («Весть»), 1994. 800 с.
9. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии: [пер. с фр.]. М.: АСТ: Астрель, 2012. 925 с.
10. Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2006. 603 с.
11. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир-конечность-одиночество. СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2013. 592 с.
12. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. 527 с.
13. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2003. 632 с.

Literatura

1. Dostoevskij F.M. Brat'ya Karamazovy': Roman v 4 ch. s e'pilogom. Ch. I. M.: Sovremennik, 1981. 368 s.
2. Dostoevskij F.M. Polnoe sobranie sochinenij: v 18 t. T. 11: «Dnevnik pisatelya» (1873, 1876). M.: Voskresen'e, 2004. 800 s.
3. Kamyu A. Buntuyushhij chelovek. Filosofiya. Politika. Iskusstvo. M.: Politizdat, 1990. 415 s.
4. K'erkegor S. Garmonicheskoe razvitie v chelovecheskoj lichnosti e'stetcheskix i e'ticheskix nachal // K'erkegor S. Naslazhdenie i dolg. Rostov n/D.: Feniks, 1998. S. 201–378.
5. Markov B.V. Xajdegger i Nicshe. URL: <http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/markov1/> (data obrashheniya: 21.05.2015).
6. Nicshe F. Volya k vlasti. Opy't pereocenki vsex cennostej. SPb.: Izdatel'skaya gruppa «Lenizdat», «Komanda A», 2014. 480 s.
7. Nicshe F. Tak govoril Zaratustra: Filozofskaya poe'ma. Alma-Ata: Zhazushy'; Interbuk, 1991. 304 s.
8. Ozhegov S.I. Slovar' russkogo yazy'ka: Ok. 57 000 slov. Ekaterinburg: «Ural – Sovety» («Vest'»), 1994. 800 s.
9. Sartr Zh.-P. By'tie i nichto. Opy't fenomenologicheskoy ontologii: [per. s fr.]. M.: AST: Astrel', 2012. 925 s.
10. Xajdegger M. Nicshe. T. 1. SPb.: Izd-vo «Vladimir Dal'», 2006. 603 s.
11. Xajdegger M. Osnovny'e ponyatiya metafiziki. Mir-konechnost'-odinochestvo. SPb.: Izd-vo «Vladimir Dal'», 2013. 592 s.
12. Yaspers K. Smy'sl i naznachenie istorii. M.: Respublika, 1994. 527 s.
13. Yaspers K. Nicshe. Vvedenie v ponimanie ego filosofstvovaniya. SPb.: Izd-vo «Vladimir Dal'», 2003. 632 s.

A.B. Zhbakov

The Negativism and Nihilism as a Threat to National Security

In the article on the basis of methodology of philosophy of existentialism the author reveals reasons and conditions of disseminating of nihilism and negativism in modern society, and also interrelation of these sentiments of citizens with manifestations of extremist and terrorist nature, forming a threat to national security.

Keywords: negativism; nihilism; extremism; national security.

А.В. Волобуев

Суфийское обновление ислама

Статья посвящена краткому обзору влияния суфийской традиции на процесс обновления и модернизации ислама в колониальную и постколониальную эпоху.

Ключевые слова: ислам; суфизм; религиоведение; востоковедение; модернизация.

В отличие от западных мистических учений, исламский мистицизм с самого своего начала не противопоставлял себя традиционному вероучению, а встраивался в молодой ислам, хотя процесс этот был сложным и неоднозначным и сопровождался острыми конфликтами (например, казнь Халладжа; отношения Ибн Араби с суннитским богословием также были острыми, один из его эпитетов — *махид-дин*, т. е. отклоняющийся от религии). Традиционалисты объявляли кафирами тех суфиев, которые, преследуя цель приблизиться к абсолютной истине (хакика), не считали необходимыми нормы шариата или даже прямо демонстрировали вызывающее пренебрежение к ним, вплоть до распространения культа спиртных напитков как одного из способов постижения хакика: «Мне открывает тайну опьянение, закрытую для трезвого ума», «Мне сказали, что пьют только грешники. Нет! Грешник тот, кто не пьет этот льющий свет» [3: с. 57]. Вообще, тема изображения гносеологического акта в виде опьянения была весьма подробно разработана суфийскими поэтами. Причем в поэзии это принимало иногда открыто антиисламскую форму: «Друг, пойдем в кабачок — кровь к ланитам прильет, а в мечеть не ходи — там уют палачей» [4]. Естественно, подобные учения вызывали яростную реакцию исламских традиционалистов, развернувших яростную полемику против суфизма, и нередко стремясь искоренить его из мусульманского общества.

Место для мистицизма в исламе определил Абу Хамид аль-Газали. В своем трактате «Воскрешение наук о вере» он считает «окончательным выводом, не подлежащим сомнению... является то, что... знание делится на Науку поведения и Науку откровения» [1]. Что касается метафизических проблем, то они неподвластны разуму. Скажем, человек «не обязан открыть... для себя

с помощью рассмотрения, изучения и приведения доказательств смысл основного коранического речения: «Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммед — его Пророк»». По мнению аль-Газали, «достаточно, чтобы он (человек) поверил в него, убедился в нем решительно, без колебаний, сомнений и душевного волнения, что может произойти лишь с помощью подражания и слушания, без изучения и приведения доказательств» [1]. Аль-Газали поддерживает суфиев в их критике «рационалистов» (в первую очередь мутазилитов) и возводит суфизм в ранг «божественной науки». Мусульманская теология настаивает на трансцендентности Бога и тем самым исключает возможность постижения Абсолюта. Разъединенность Бога и человека не оставляет для последнего иного выхода, кроме принятия на веру коранического «знания». Хотя не все суфии полагают, что Истина-Бог до конца непостижима, но допускают, однако, вероятность максимального «приближения» к ней посредством более высокого и достоверного источника знания — мистической интуиции (заук — букв. «вкус», «вкушение»). Таким образом, аль-Газали рассматривал суфизм как естественное и необходимое эзотерическое дополнение к богословию, заполняющее нишу внеразумного, мистического понимания истины и коранической мудрости.

На основе этого тезиса, суфизм начинал постепенно встраиваться в ислам, в том числе и в жизнь мусульманского общества; происходил процесс институализации суфизма. Так, рибаты — мусульманские монастыри-крепости, связанные с исполнением джихада и контролем над торговыми путями, — к эпохе Крестовых походов превращаются в суфийские обители наподобие монастырей; появляются суфийские «общежития» (ханака) со своим, пусть на раннем этапе и минимальным, сводом правил, регламентирующих жизнь в коллективе. А к XV веку, в эпоху расцвета империи Османов и Сасанидского ренессанса организуются и суфийские ордена (таифа). Эти центры выполняли религиозные и социальные функции, удовлетворяя потребность верующих в «личной» религии и освобождая от жестких норм таклида и государственной системы, в то же время являясь весьма развитой системой хозяйства. В таифа верующие под руководством шейхов обучались особому пути постижения истины «тарика» (путь) — практическому методу, который направляет ищущего на пути размышлений, чувств и действий, проводя его последовательно через «стадии» (макамат), в едином сочетании с психологическим опытом, называемым «состоянием» (ахвал), чтобы он ощутил божественную Истину (хакика), а также различные медитативные техники, куда входили дыхательные приемы, визуализация и размещение определенных песен и слогов в частях тела, соотносенных с тонкими субстанциями, психофизиологические учения о которых были подробно разработаны суфиями в «духовных стоянках». Обычные наставления для такого рода медитации показаны на примере следующего трехчастного упражнения из руководства XIV века братства Кубрави — оно предназначено для изгнания нежелательных навязчивых мыслей.

Первоначально тарика означала именно подобное постепенное овладение приемами созерцательного, высвобождающего душу мистицизма. Адепты

группировались вокруг признанного наставника «пути», с тем чтобы получить знания в процессе общения с ним, не будучи связанным с ним обрядом посвящения или обетом верности. Однако довольно быстро эти центры превратились в хозяйственные и региональные центры политической власти в феодальном обществе: так, известно, что англичане успешно устанавливали контроль над многими отдаленными территориями восточных колоний с развитыми суфийскими традициями через шейхов суфийских орденов.

Суфизм также заполнял нишу «народной» религии, распространяя чуждый суннитскому исламу концепт святости (валайа). «Требования», «предъявляемые» к святым, не многим отличались от христианских: действенность их молитвы, обладание дарами благодати (карамат), способность творить чудеса (муджизат) (обычно это были: чудесное вызывание пищи и воды, преодоление пространства за неправдоподобно короткое время, избавление от врага, способность слышать чужие голоса, чудесные явления при смерти святого). В конечном счете могилы святых становились местом широкого паломничества, несмотря на сопротивление традиционного ислама, представлявшего все это мерзким идолопоклонничеством. Организуются *завийа* — комплексы построек, центр которых — гробница суфия (кубба), главное место поклонения, куда совершают паломничество (зийарат), поступают подарки натурой и деньгами в связи с необходимостью заступничества святого перед Богом, или как благодарность за благодеяние. В него также входили учебный центр, где преподавались нормы суфийской науки, науки о хадисах. Причем во многих районах даже установилась традиция, согласно которой посещение могилы святого освобождало мусульманина от обязанности совершать дорогостоящее паломничество (хадж) в Мекку.

Важно отметить, что суфизм одинаково развивался как на суннитской, так и на шиитской почве, часто используя в своих учениях элементы обоих течений (как, например, Ибн Араби), что также способствовало формированию единого исламского культурно-религиозного пространства.

Суфизм очень быстро стал неотъемлемой частью ислама; там, куда не могла проникнуть сухая теософия таклида, обосновывался суфизм, предлагая «внутриисламскую» альтернативу исламу, разрешение неразрешимых философских и теологических вопросов, возможность удовлетворить потребность в «личном» мистицизме, или давая «народную» религию. Суфизм объективно способствовал распространению ислама на ранней стадии развития последнего, придавая исламу культурную гибкость, способность трансформироваться в соответствии с местными традициями и духовной культурой.

К началу европейского Нового времени, с последующим приходом на Восток европейских колонизаторов и индустриального общества, суфизм переживает явный упадок: философия перестает активно развиваться, а таифы превращаются скорее в хозяйственные образования, чем в культурно-философские центры.

Проблема необходимости модернизации ислама и суфизма в наиболее острой форме была поставлена индийским поэтом и философом Мохаммедом Икбалом. Икбал, получив прекрасное образование в Англии, стал первым

мусульманином — доктором наук (защитив в Германии диссертацию «Развитие метафизики в Персии»). Главную свою задачу он видел в «пробуждении» мусульманской общины Индии к активной деятельности, чтобы противостоять «бездуховной» западной культуре, и с этой точки зрения резко критикует суфизм как течение, противостоящее этому «бодрствованию» в поэме «Таинства личности». «Мир — это не только то, что можно ощутить и познать, но и то, что можно сотворить и переделать» — вот один из основных девизов Икбала. Он отверг то, что считал отрицательными проявлениями суфизма, которые охарактеризовал как фатализм, пассивность и неверное представление о растворении человека в единении его с Богом. Особо яростной критике Икбал подверг персидского поэта Хафиза:

Сторонись пьяницы Хафиза,
Его чаша полна яда смерти.
Нет ничего на его ярмарке, помимо вина —
За два глотка он расстался с тюрбаном.
Он мусульманин, но его вера облачена в одежды неверного.
Он дает слабости имя крепости [1].

Икбал со своей социальной ориентированностью решительно отвергает овечью покорность; эти нападки отражают стандартное европейское недовольство модернистов мистицизмом и квиетизмом. Раннюю поэзию Икбала пронизывает тема творчества, вызова силам мироздания, возникшая, вероятно, не без влияния популярных в те годы идей Ницше. Основная тема его философии — «Я», его природа, свойства, отношения с окружающим миром. Прежде всего, естественно, это человеческое Я; об этом говорится и в его ранних стихах, и в диссертации «Развитие метафизики в Персии». Человек для Икбала — творец. Его сущность — деятельность. Его природа — творчество. В конечном итоге он подобен Богу именно по этой причине. Беда современного ислама, по мнению Икбала, состоит в том, что в нем интерпретировали мир как не заслуживающий никаких усилий и никакого интереса и отвращавшего человека от всякой созидательной активности.

Суфизм в интерпретации Икбала понимает Высшую Реальность как Волю, а Вселенную — как ограниченную деятельность этой воли; следствием такого понимания является стремление познать Высшую Реальность именно волевыми средствами — не философствуя, а осуществляя на практике особый идеал жизни. Второй аспект учения суфиев, по мнению Икбала, заключался в том, что они, подобно Авиценне, рассматривали Высшую Реальность как Вечную Красоту, природа которой состоит в том, чтобы созерцать отражение собственного «лица» в зеркале Вселенной. Вселенная поэтому была для них отраженным обликом Вечной Красоты. Под «мыслью» имеется в виду божественная мысль, которую ограниченный человеческий ум не в состоянии постичь как что-то целостное, ибо она лежит за пределами всяких отношений, а человеческое знание — это именно отношение. В соответствии со своим «вестернизированным» взглядом (что, впрочем, отнюдь не означает «прозападной» позиции Икбала, —

в рассуждениях о Востоке и «бездуховном» Западе приоритет отдается первому; имеется в виду влияние европейского образования и менталитета на Икбала), суфийскую «манифестацию божественных определенностей» он отождествляет с неоплатонической эманацией, а вахдат ал-вуджуд, веданту и европейский пантеизм считает одной концепцией.

Его идеи были неоднозначно восприняты в исламском мире — и это мягко сказано. Публикация статьи «Таинства личности и суфизм» вызвала взрыв негодования, особенно нападки Икбала на Хафиза, чья поэзия очень уважаема в Персии и Индии, но сама полемика вокруг проблемы осовременивания ислама и места в нем суфизма заняла важное место в исламской философии, внося в нее живую струю модернизации.

Но, в противоположность социальным, проникнутым освободительным пафосом воззрениям Икбала, в «сонном» исламском мире индустриальной эпохи развивались и течения противоположной окраски. Ярчайшим следом суфизма в мировой литературе стало творчество Джебрана Халила Джебрана, поэта и лирика, основателя и лидера сиро-американской школы, писавшего как на арабском, так и на английском. В своих произведениях Джебран, взяв за основу суфийские концепции (в том числе концепцию всеединства бытия и концепт Совершенного человека) развивал квиетические мотивы, характеризующиеся как трагический гуманизм. «Кто-то из вас может сказать: «Радость больше, чем печаль», а другие скажут: «Нет, горе больше». Но я скажу вам: они неразлучны. Вместе пришли они, и когда одна из них сидит с тобой за столом — помни, другая спит на твоей кровати», «жизнь и смерть — одно целое, так же как одним целым являются река и море» [2]. Его фаталистические мотивы, призывавшие, в духе аскетов-суфиев, отвлечься от погони за мирскими благами: «так стремление к роскоши убивает пыл души, а потом идет, улыбаясь, на похороны... Ведь как ни красив и богат ваш дом, он не сохранит вашей тайны и не спрячет вашей тоски» [2], нашли широкий отклик на Западе.

Впрочем, далеко не все проявления суфизма были столь мирными. С историей покорения Кавказа Россией связано одно из явлений, выросших на суфийской почве, — мюридизм. Мюрид — это послушник, ученик, приверженец определенного шейха-муршида (*араб.* — ведущий руководитель) — духовного наставника, под руководством которого он должен пройти долгий курс аскетической и созерцательной жизни для достижения «совершенства на пути тариката». Мюрид, отрекаясь от своей воли, целиком отдавал себя во власть шейха-муршида, видя в нем по отношению к себе как бы заместителя самого Аллаха. В Чечне и Ингушетии мюридизм, использующий обрядовый ритуал суфизма — *зикр* (помянутие), получил название «зикризм». Мюридизм, суфийская риторика которого приспособлялась под идеологическую базу для достижения политических целей, тесно связывают с историей Кавказской войны, и поэтому его нередко пытаются использовать различные экстремистские силы.

Мюридизм делится на тарикатскую и наибскую ветви. Тарикатские мюриды не участвовали в борьбе горцев, а посвящали себя мистико-аскетическим

занятиям по образцу традиционных таифа. Под наибским мюридизмом понимается воинствующая идеология горцев, вышедшая из аскетического тарикатского суфизма, но в отличие от него ставящая на первое место не религиозные, а политические цели.

В настоящее время отдельные лидеры Чечни пытаются вновь возродить воинствующий наибский мюридизм, — философии здесь немного, но, как уже упоминалось в данной работе, суфийские таифы и подобные им организации ко времени европейской колонизации превратились в немаловажные региональные политические центры, которые различные политические силы активно использовали для достижения своих целей.

Следует также отметить появление в настоящее время значительного количества суфийских интернет-центров, где публикуются в том числе суфийские философские тексты и научные работы по суфийской философии.

Литература

1. *Аль-Газали Абу Хамид*. Воскрешение наук о вере. М.: Наука, 1980. Цит. по: *Степанянц М.Т.* Философские аспекты суфизма. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. 192 с.
2. *Джебран Дж. Х.* Пророк. М.: Радуга, 1989. 136 с.
3. *Ибн аль-Фарид*. Арабская поэзия средних веков. М.: Художественная литература, 1975. 768 с.
4. *Хафиз*. Лирика. М.: Художественная литература, 1956. 136 с.

Literatura

1. *Al'-Gazali Abu Xamid*. Voskreshenie nauk o vere. M.: Nauka, 1980. Cit. po: *Stepanyancz M.T.* Filosofskie aspekty' sufizma. M.: Glavnaya redakciya vostochnoj literatury' izdatel'stva «Nauka», 1987. 192 s.
2. *Dzhebran Dzh. X.* Prorok. M.: Raduga, 1989. 136 s.
3. *Ibn al'-Farid*. Arabskaya poe'ziya srednix vekov. M.: Xudozhestvennaya literatura, 1975. 768 s.
4. *Xafiz*. Lirika. M.: Xudozhestvennaya literatura, 1956. 136 s.

A.V. Volobuev

Sufi Updating of Islam

The article is devoted to brief summary of impact of sufi tradition on the process of modernization and renovation of Islam during colonial and post-colonial epoch.

Keywords: Islam; Sufism; religious studies; oriental studies; modernization.

Д.А. Кораблин

Методологические основы философии буддизма А.М. Пятигорского

Предметом рассмотрения настоящей статьи является мышление и сознание как сущностные категории буддийской философии, ставшие основным предметом изысканий в трудах философа и востоковеда А.М. Пятигорского. Интерпретация методологии изучения философии буддизма проводится с привлечением к рассмотрению как основных трактатов и статей, так и ранних работ философа, а также используются ранее не опубликованные источники.

Ключевые слова: деантропологизация; мышление; сознание; феноменология; обсервационная философия.

В ряде лекций по буддийской философии А.М. Пятигорским (1929–2009) неоднократно упоминалось, что Будда Шакьямуни и его ученики были первыми мыслителями, отрицавшими антропологию в качестве особого предмета для понимания, изучения человека и описания бытия. Однако, термин «антропология», будучи выработанным на заре философствования в Древней Греции, так или иначе был предметом всякого философского учения, в которых ставился вопрос о человеке, происхождении его мышления и структуре сознания. В дальнейшем в XX в. модель проекта построения философской антропологии, будучи мультидисциплинарной, используя и истолковывая данные различных научных направлений, основывалась на мировоззренческо-методологической базе философии и сводилась к вопросам о том, что есть человек, как он себя понимает, как он себя осознает, что есть сознание.

При этом говорить о том, что на сегодняшний день собран целостный образ мировоззренческого основания антропологической парадигмы не приходится. Скорее наоборот, несмотря на все философское наследие, антропологическая картина мира является возможно не историей обретения человеком самого себя, а историей, в которой человек все больше и больше себя утрачивает. М. Фуко в работе «Слова и вещи» указывал, что «человек — это изобретение, и археология нашего мышления легко доказывает его недавнее происхождение. Как, быть может, и близкий конец» [14]. Подобная позиция стала предметом обсуждения с момента формирования антропологического дискурса и нашла свое отражение во многих работах по гуманистической философии.

И это лишь подчеркивает факт того, что изменения человеческого сознания, которые происходили и, особенно самосознания, далеко не всегда и тем более непостоянно оказывались предметом научного исследования

на протяжении изучения человеком самого себя. В качестве основного положения европейской философии постулировалось тождество себя с самим собой, тождества, в котором человек фокусировал свое *Я* в своем сознании и утверждал их имманентное единство. Но каким образом ставился в европейской философии, или философской антропологии вопрос мышления человека? Обратимся к тому, что предшествовало формированию философской антропологии в ее современном прочтении и понимании. Скорее европейская философия оперировала понятиями, идеями или концепциями, поскольку это был либо анализ понятийных категорий, либо априорных идей как центральная категория философии Запада в проблеме подхода к вопросу о человеке.

В свою очередь, Р. Декарт (А.М. Пятигорский охарактеризовал Декарта как первого и единственного философа мышления) формулирует подход, в котором мышление рассматривается как атрибут сознания, причем здесь, и в дальнейшем в настоящей статье, это согласовывается с пониманием картезианской философии самим А.М. Пятигорским, который, говоря о собственном понимании Декарта, обозначил, что мышление есть особое (или даже отдельное от других) состояние сознания [11: с. 40], не давая узкого и операционального определения специфики и функций сознания и мышления и не проводя их структурного анализа. При этом происходит легитимация понятия сознания исходя из презумпции достоверности, то есть такого элемента, который является необходимым для того, чтобы можно было вообще что-либо понимать или воспринимать объективно. По всей видимости Декарт поставил вопрос о мышлении в методологической плоскости, т. е. как и каким образом? Причем мышление воспринималось именно как имманентная данность. Картезианский подход к мышлению выразился как к тому, что человеком обретенно, им же и постулируется, в качестве наличного знания в его абсолютности.

Мышление и сознание, соотношения сознания и бытия, став принципиальными вопросами философии в целом, в том числе и антропологии, на разрешение которых были направлены усилия ряда философов в попытке снятия настоящей оппозиции, обозначены как у основоположника феноменологии Э. Гуссерля, так и у ряда философов экзистенциального толка М. Хайдеггера и Ж. Сартра, на творчество которых Э. Гуссерль оказал существенное влияние. У М. Хайдеггера интенция сознания человека направлена на становление бытия, это и есть квинтэссенция антропологической стратегии, где сущность человека раскрывается через обретение подлинного себя. В дальнейшем Ж.-П. Сартр развил эту мысль в оппозициях эссенции и экзистенции, вторая из которых предшествует первой именно по своему онтологическому статусу.

Трактат «Бытие и время» М. Хайдеггера активно изучался Ж.-П. Сартром, который в работе «Трансцендентность эго. набросок феноменологического описания» предложил следующую трактовку: «*Я* было бы не только излишним, бесполезным, но и даже вредным. Если бы оно существовало, то оно отнимало бы сознание у него самого, оно раскалывало бы его, оно вонзалось бы в каждое сознание непроницаемым для взора лезвием. Трансцендентальное *Я* — это смерть

сознания. В самом деле, существование сознания есть нечто абсолютное именно потому, что сознание есть сознание самого себя. Иначе говоря: способ существования сознания — это быть сознанием самого себя, т. е. самосознанием» [13].

Человек обретает свою сущность в своем развитии, поэтому вопрос об изначальном определении человека не может быть поставлен, а по словам Ж. Деррида, «главным понятием, предельной темой — горизонтом и началом — является то, что называется «человеческая реальность» [1: с. 143]. Так или иначе, рост интереса к эволюции сознания, к проблематике сознания стал особо значимым, в особенности соприкоснувшись с иррациональными аспектами проявления и деятельности сознания, находясь в постоянном поиске для объяснения наблюдаемых явлений. Изменения в мышлении о самости были столь существенны, что становится трудным предположить, будто они коснулись только того, как человек концептуализирует самого себя. Вполне допустимо, что происходили и сопутствующие изменения опыта самопознания, то есть, что имели место исторические изменения в человеческом сознании, что, например, нашло свое отражение в феноменологическом направлении изучения истории М. Блока. Однако сегодня не существует общепринятого и логически последовательного объяснения развития опыта самопознания в его динамике, и одной из сложнейших тем по-прежнему является формирование метода исследования сознания и мышления, а тем более сопоставления сознания в антропологии, феноменологии и буддизме.

Столь беглый и далеко не полный экскурс был введен для того, чтобы, во-первых, актуализировать смысловой горизонт понятия антропологии, которое является различным, порой противоречивым, а во-вторых, подчеркнуть, что сфера философствования А.М. Пятигорского основывается на философской феноменологии и семиотическом подходе (это можно проследить по ряду его работ, которые относятся к публикациям в «Трудах по знаковым системам», тем самым очертив горизонт интересов философа 1960–1970 гг.). Возвращаясь к вопросу о «снятии» антропологии в буддизме, мы лишь подчеркнем, что такой в известной степени философией мышления как особого методологического подхода, по мнению Пятигорского, была именно буддийская философия, по крайней мере, в той степени, в которой она выражает тот общий теоретический базис, существующий у большинства буддийских школ. Безусловно, что А.М. Пятигорский был, по его словам, «не наследник, последователь или продолжатель» [11: с. 69] буддизма как философии мышления, но в строгом смысле рассматривал буддийскую философию вне исторического контекста, а скорее как особый случай философствования о мышлении.

Почему это важно? В истории изучения буддийской философии так и не выработано сколько-нибудь определенного подхода, и среди исследователей не выработано соответствующей структуры и понятийного аппарата в том, что же именно изучается, когда говорится о буддизме. То есть рассматривается ли буддизм как философская система, рассматривается ли буддизм как религия или религиозная традиция или же как культ или йога. Термин

«буддийская философия» означает совокупность философских взглядов и воззрений, развиваемых в буддизме и понимается скорее как особый метод или даже теоретический подход, сложившийся в канве учения Будды и его последователей. Такой подход, в первую очередь, заключался в том, что его «...полнота методологического подхода требует, чтобы в то же самое время ты отрефлектировал и свое собственное мышление, свою, так сказать, интеллектуальную апперцепцию текстов изучаемой философии. Начать такое отрефлектирование приходится с тщательного учета и анализа твоего же понятийного языка, которому предстоит стать языком описания изучаемой тобой философии» [12: с. 9].

А.М. Пятигорский призывает нас сформировать собственный язык в систему, структуру, с помощью которой «сначала отрефлектировать свою философскую позицию в терминах буддийской философии, а затем описать последнюю как частный случай некоторой общей вневременной и пространственно неопределенной философии...» [12: с. 10]. В этом случае можно подчеркнуть, что «чуждость» буддийской философии, что тоже приписывалось ей А.М. Пятигорским как особое ее свойство, заключалась как и в специфическом истолковании терминов и понятий в сравнении с ведийской традицией, так и в том, что она была непонятной ее современникам. Помимо этого подхода А.М. Пятигорский не ограничивается лишь понятийным закреплением буддийских терминов, а дополняет, что «в буддизме философия существовала как особая, в высшей степени специализированная, дисциплина. Дисциплина, овладение которой предполагало высокую ступень йогического тренинга адепта» [11: с. 19].

Говоря о йоге, если мы обратимся к религиозным текстам дхармического толка, то сможем отметить, что в той же «Бхагават-гите» йога рассматривается как осознание высшей природы души (атмана) и трансцендентности верховного божества. Различные медитативные практики, и в первую очередь это касается именно йоги, которые были разработаны в рамках подобных религиозно-философских систем, выполняют в качестве одной из своих основных функций достижение того типа внимательности, который необходим для эстетического, личного и религиозного познания. И — действительно, в буддийской философии мы видим отход от понятия *атман* — душа, определяемая как то, чему невозможно приписать ни существования, ни несуществования, ситуационному сплетению различных дхарм (наиболее верным в данном случае, следует понимать дхарму как элементарное психическое состояние, которые, подобно калейдоскопу, образуют некоторое эмпирическое Я, «пудгала» (пер. с *санскр.* — личность). В буддизме это номинальное обозначение, модель описания совокупности психических и физических характеристик, не имеющих самостоятельного бытия. Буддийская философия рассматривает личность как феномен, состоящий из пяти скандх (*санскр.*): физическое тело или форма, чувства, восприятие, бессознательные впечатления, получаемые от первых трех скандх, и собственно сознание. В этом сплетении понятия

«человек», «Я», «ум», «мышление» и «сознание» стали главным предметом всего буддийского философствования.

А.М. Пятигорский, говоря об индийских мыслителях VI–IV вв. (т. е. время, соответствующее историческим датировкам рождения Будды Шакьямуни, и здесь подчеркивается не столько исторический контекст, сколько та особая интеллектуальная среда, в которой смогла сформироваться теория, в которой мог сложиться именно такой способ философствования), совершенно справедливо отмечает, что «ими была проделана очень серьезная работа по отделению в объекте рассмотрения “Я” психики человека от сущего (sat)...» [11: с. 27]. Так психика рассматривалась и анализировалась в отдельности, то есть от некоего неделимого исходного, эссенции человека, тем самым объектом рассмотрения было Я, которое, несмотря на различные свои трактовки в этой самой психике, конституируется. Вообще, буддийская психология, а скорее, психологический подход к прочтению ряда буддийских текстов и интерпретации, были предложены еще Ф.И. Щербатским, где он, описывая содержание теории «дхарм», сознательно разводит вопрос психологии и гносеологии по разные стороны. Он приходит к следующему утверждению: «исходя из употреблений слова “психика” в различных древнеиндийских текстах, можно утверждать, что в них всех “Я” всегда психично» [15: с. 28]. В таком случае преодоление психологизма вынуждает нас принимать формально-онтологические допущения, т. е. онтологизировать само сознание, выводя его в отдельную категорию. Отрицание же собственно самой онтологии происходит в буддизме потому, что феномен «бытия», «сущность», «есть» верифицируются самим мышлением, т. е. могут быть мыслимы или не мыслимы (это является некоей методологической установкой или даже проблемой буддийской философии, допускающей, что природа вещей и явлений никоим образом не определима и зависит лишь от способа ее рассмотрения). Поэтому А.М. Пятигорский указывает, «что центральной проблемой буддизма является проблема состояния, а не проблема бытия. Буддизм — это прежде всего психология, а не онтология» [6: с. 197]. И далее: «...единственное, что в той или иной степени может быть онтологизировано в буддизме так это текст» [9: с. 8].

Попробуем предположить, что онтологизация текста происходит именно потому, что его содержание задает единую позицию, в которой объект мышления, или, точнее, то, что мыслился в качестве объекта, становится самим мышлением и происходит апперцепция текстовой реальности. Сама же текстовая форма представляет из себя само содержание мысли. В данном случае, как и в философии Э. Гуссерля, сознание остается и объективируется в тексте в качестве некоего условия бытия этого текста. И хотя это не является предметом рассмотрения настоящей статьи, заметим, что текст воспринимается преимущественно как поле деятельности (в плане его герменевтических и репрезентативных форм) для особых состояний сознания (повторение мантр, использование особых специализированных текстов в буддизме). В подтверждение этому может быть сказанное Л. Мьяллем, писавшем о свойствах текста

в буддизме, предполагающих совершение изменений в сознании: «Наивысшее состояние бытия (личности) — это прежде всего психологическое явление, наивысшее состояние сознания» [5: с. 23]. В то же время оно имеет онтологический аспект, т. е. существует вне сознания конкретного индивида. Но если принять тот факт, что отказ от «онтологизации» действительности является вехой развития новоевропейского мышления, то, как заметили буддологи Т. Ермакова, Е. Островская, В. Рудой, «в философских системах буддизма идея онтологизации божественного начала отсутствует на всем протяжении их истории. Здесь онтологизируется не сверхъестественное как таковое, а собственно психика, что приводит на более поздних ступенях к появлению идеи сознания-сокровищницы (алая-виджняна) — совокупности психических кодов. Философская трактовка субъекта как такового не могла осуществляться иначе, как только в контексте психотехнической практики, имевшей своей целью нейтрализацию индивидуальной субъективности» [2].

Итак, рассмотрим, каким образом отход от психологизма как особого подхода, который был сформулирован А.М. Пятигорским в работе «О психологическом содержании учения раннего буддизма» разрешается в «обсервационной философии», которую можно рассмотреть как один из случаев самобытного рассмотрения буддийской философии. Обсервационная философия предполагает необходимость описания и использования терминов буддизма в мышлении философа с целью дальнейшего построения одного из случаев философского мышления, поскольку так или иначе она не в состоянии оперировать трансцендентальным йогическим уровнем мышления, но, с другой стороны, она имеет схожую с феноменологией и йогическими техниками позицию внешнего наблюдателя или даже с принципом присутствия в присутствии. Йогическое мышление — уже не антропологично и не относится ни к «Я», ни к «человеку».

Мы предполагаем, что преодоление психологизма, где объект рассматривается как психическое различие в субъектно-объектном подходе может быть только в отношении мысли, которая является в свою очередь состоянием сознания. В этом анализе А.М. Пятигорский стремился, вслед за Э. Гуссерлем, нащупать к проблеме феноменологический подход, или, по словам Ж. Дерриды, критика антропологизма Э. Гуссерля являлась ведущим мотивом трансцендентальной феноменологии, при которой можно вообразить сознание без души, так и представить сознание без человека, поскольку законам сознания подчиняется не человек (его менталитет), но само сознание [1: с. 150], тем самым избавившись от антропологических элементов. Феноменология в таком случае, уже не будучи собственно наукой о человеке, становится методологией, с помощью которой А.М. Пятигорский не пошел вслед за Г.П. Щедровицким.

Исключение сознания и мышления из привычной субъектно-объектной оппозиции имело место, когда сознание не может быть предметом непосредственного знания о нем. То есть оно не может быть объектом вообще, ни феноменологически, ни эмпирически, если мы не рассматриваем его в качестве некой психической деятельности. Но, не являясь объектом, оно и не может быть

теоретически интерпретировано, поскольку не может быть теорией вообще. Принципиальным же моментом интерпретации буддийской философии мысли и «обсервационной философии», на наш взгляд, является то, что «в буддийской теории сознания понятие “мысль” является почти синонимом понятия “сознание”, ибо более чем в одном Абхидхармическом тексте они либо используются взаимозаменяемо, либо объясняются одно другим» [8: с. 7]. Сознание есть мышление о мышлении об (определенном) объекте [10: с. 207], тогда как мышление является структурой или содержанием сознания.

Как уже упоминалось, в буддийской философии понятие «Я», «человек» либо является номинальным, либо описательным — «нама/рупа» (*санскр.*), поэтому в буддийском прочтении: человек — это один из типов сознания, и среди известных такому индивиду (т. е. эмпирически проверяемых в порядке самосознания) состояний сознания не находится реального или подлинного «Я». Действительно, в философии буддизма, как ее понимает А.М. Пятигорский, сознание и мышление, с одной стороны, всегда представляют из себя психологические структуры, но если в отношении мышления мы можем обращаться к психологическим факторам, влияющим непосредственно на мышление, то для сознания его психологическая содержательность будет лишь косвенным фактором, детерминирующим его содержание, отсюда «Я» как особая психическая реальность, имеющая какие-то психические свойства, не существует, а есть «Я» как операция сознания, осуществляемая в некотором «утопосе», т. е. «не существующем месте» [4: с. 106]. Профессор В.А. Конев, анализируя трактат А.М. Пятигорского и М.К. Махарашвили «Символ и сознание», указывает, что авторы этот тезис понимают не как отказ от необходимости мыслить (и принимать) тождественность «Я», а как отказ от признания существования «Я» как особой субстанции, как самотождественной единицы сознательной жизни, как чего-то строящегося вокруг какого-то сознательного центра» [3: с. 79], что вполне согласуется с буддистским представлением.

Литература

1. Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М.: Академический проект, 2012. 376 с.
2. Ермакова Т., Островская Е., Рудой В. Классическая буддийская философия. URL: <http://sylib.org.ua/books/erosrud/+&cd=1&hl=ru&ct=clnk&gl=r>
3. Конев В.А. Критика опыта сознания: Самарские семинары по трактату М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского «Символ и сознание»: монография. Самара: Издательство Самарского университета, 2008. 156 с.
4. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. 320 с.
5. Мяль Л. Дхарма — текст и текстопорождающий механизм // Труды по знаковым системам. XXI. Символ в системе культуры. Вып. 754. Тарту: Издательство Тартуского университета, 1987. 553 с.
6. Пятигорский А.М. О психологическом содержании учения раннего буддизма // Ученые записки Тартуского государственного университета «Труды по востоковедению I». Вып. 201. Тарту, 1968. С. 170–211.

7. *Пятигорский А.М.* Методологическое предисловие: маленький разговор о чужести в связи с изучением буддийской философии. Личное собрание Л. Пятигорской. Рукопись. 8 с.
8. *Пятигорский А.М.* Буддийская философия мысли. Очерки интерпретации. Личное собрание Л. Пятигорской. Рукопись. 252 с.
9. *Пятигорский А.М.* Несколько слов об изучении религии. Личное собрание Л. Пятигорской. Рукопись. 9 с.
10. *Пятигорский А.М.* Избранные труды. М.: Школа «Языки русской литературы», 1996. 590 с.
11. *Пятигорский А.М.* Мышление и наблюдение: четыре лекции по обсервационной философии. СПб.: Азбука, Азбука-аттикус, 2016. 192 с.
12. *Пятигорский А.М.* Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). М.: Новое литературное обозрение, 2007. 288 с.
13. *Сартр Ж.-П.* Трансцендентность эго. набросок феноменологического описания. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/sartr02/txt00.htm>
14. *Фуко М.* Слова и вещи. URL: <http://lib.ru/CULTURE/FUKO/weshi.txt>
15. *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М.: Наука. 1988. 420 с.

Literatura

1. *Derrida Zh.* Polya filosofii / per. s fr. D.Yu. Kralachkina. М.: Akademicheskij proekt, 2012. 376 s.
2. *Ermakova T., Ostrovskaya E., Rudoj V.* Klassicheskaya buddijskaya filosofiya. URL: <http://psylib.org.ua/books/erosrud/+&cd=1&hl=ru&ct=clnk&gl=r>
3. *Konev V.A.* Kritika opy'ta soznaniya: Samarskie seminary' po traktatu M.K. Mamar-dashvili i A.M. Pyatigorskogo «Simvol i soznanie»: monografiya. Samara: Izdatel'stvo Samarskogo universiteta», 2008. 156 s.
4. *Mamardashvili M.K., Pyatigorskij A.M.* Simvol i soznanie. SPb.: Azbuka, Azbuka-Attikus, 2011. 320 s.
5. *Myall' L.* Dxarma — tekst i tekstoporozhayushhij mexanizm // Trudy' po znakovy'm sistemam. XXI, Simvol v sisteme kul'tury'. Vy'p. 754. Tartu: Izdatel'stvo Tartusskogo universiteta, 1987. 553 s.
6. *Pyatigorskij A.M.* O psixologicheskom sodержanii ucheniya rannego buddizma // Ucheny'e zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta «Trudy' po vostokovedeniyu I». Vy'p. 201. Tartu, 1968. S. 170–211.
7. *Pyatigorskij A.M.* Metodologicheskoe predislovie: malen'kij razgovor o chuzhesti v svyazi s izucheniem buddijskoj filosofii. Lichnoe sobranie L. Pyatigorskoj. Rukopis'. 8 s.
8. *Pyatigorskij A.M.* Buddijskaya filosofiya my'sli. Ocherki interpretacii. Lichnoe sobranie L. Pyatigorskoj. Rukopis'. 252 s.
9. *Pyatigorskij A.M.* Neskol'ko slov ob izuchenii religii. Lichnoe sobranie L. Pyatigorskoj. Rukopis'. 9 s.
10. *Pyatigorskij A.M.* Izbranny'e trudy'. М.: Shkola «Yazy'ki russkoj literatury'», 1996. 590 s.
11. *Pyatigorskij A.M.* My'shlenie i nablyudenie: chety're lekcii po observacionnoj filosofii. SPb.: Azbuka, Azbuka-attikus, 2016. 192 s.
12. *Pyatigorskij A.M.* Vvedenie v izuchenie buddijskoj filosofii (devyatnadczat' seminarov). М.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2007. 288 s.

13. *Sartr Zh.-P.* Transcendentnost' e'go. Nabrosok fenomenologicheskogo opisaniya. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/sartr02/txt00.htm>
14. *Fuko M.* Slova i veshhi. URL: <http://lib.ru/CULTURE/FUKO/weshi.txt>
15. *Shherbatskoj F.I.* Izbranny'e trudy' po buddizmu. M.: Nauka. 1988. 420 s.

D.A. Korablin

Methodological Basis of A.M. Pyatigorsky's Philosophy of Buddhism

The subject of consideration of this article is to thinking and consciousness as the essential categories of Buddhist philosophy, which became the main subject of research in the writings of the philosopher and orientalist A.M. Pyatigorsky. Interpretation of the methodology of studying Buddhist philosophy is carried out involving consideration of key treatises and articles, and also the early works of the philosopher, as well as the author uses previously unpublished sources.

Keywords: deantropologization; thinking; consciousness; phenomenology; observational philosophy.

А.В. Кучеренко

TRANS в границах кантовского учения о свободе воли

В статье осуществляется попытка осмысления отдельных положений этики Канта с использованием законов формальной логики и диалектики. В центре внимания находится вопрос о соотношении содержания практического разума и морального закона, а свобода воли рассматривается с позиции значений трансцендентального и трансцендентного. Затрагивается проблема совершенства метода при определении содержания частной общезначимой нормы.

Ключевые слова: свобода воли; моральный закон; практический разум; архитекtonика; трансцендентальное.

Решение вопроса И. Кантом о соотношении свободы воли и разума сводится к ограничению разумом свободы воли, основанной на «себялюбивых» (эгоистических, эгоцентричных) склонностях.

Данный вопрос может быть рассмотрен через соотношение категорий *единичного*, *общего* и *всеобщего*. *Единичное* предполагает использование двойных стандартов в поведении при поиске односторонней выгоды. *Общее* ограничено взаимными обязательствами, куда можно отнести «золотое правило нравственности», определяемое Кантом как «тривиальное» [2: с. 171]. Тривиальность предполагает крайнюю степень упрощения. Дело в том, что в указанном правиле содержится некоторая неопределенность и двусмысленность, поскольку здесь способна присутствовать корпоративная этика в замкнутом сообществе, это этика «честного вора» в сообществе воров и этика всех локальных сообществ, где «ворон ворону глаз не выклюет». В данном случае *общее* не свободно от применения принципа двойных стандартов по отношению к другому сообществу (народу, нации, этнической группе, религиозной конфессии и т. д.).

В *единичном* и *общем* присутствует внутреннее противоречие, поскольку они не вписываются в общечеловеческую мораль, достижение которой требует разум согласно своему формальному и априорному принципу архитектоники

в масштабе тотальности, где всякое частное значение должно играть подчиненную роль по отношению к абсолютному значению морального поведения, т. е. объединяющему все случаи построения отношений, всегда и при любых обстоятельствах.

Тем самым универсальную нравственность определяет, как оказывается, формальный принцип разума, служа для нее единственным достаточным основанием. Формальная сторона строения разума становится для Канта альфой и омегой не только определения рациональной сущности процесса познания объектов природы, но и содержания нравственности: «если чистый разум сам по себе может быть практическим и действительно таков, как об этом и свидетельствует сознание морального закона, то это всегда один и тот же разум, который, будь то в теоретическом или практическом отношении, судит согласно принципам *a priori*» [1: с. 615] или «мы имеем дело с одним и тем же разумом, который различается только в своем применении» [2: с. 55].

В каких основных формах, согласно представлению Канта, может проявляться свобода воли? По степени приближения к соблюдению общезначимых норм можно выделить всего три значения.

Во-первых, между себялюбивыми склонностями, «когда превыше всего ставится *благоволение* к себе самому, или заинтересованность *самодовольства*» [1: с. 469]. Внутри себялюбивых склонностей находит себе приют множество желаний, сводимых исключительно к удовлетворению личных потребностей вне учета каких-либо моральных ограничений. Соблюдая (или нет) принятые данным сообществом внешние условия приличия, человек продвигается к своей цели, движущим мотивом которой является эгоцентризм. Так дети могут играть на слабостях или разногласиях родителей; так могут конфликтовать родственники при дележе наследства (разрывая родственные связи); супружеская пара способна взаимно игнорировать интересы друг друга, стремясь к доминированию в отношениях с каждой стороны; у карьериста найдется не один десяток запрещенных приемов, используемых им для приближения к начальству и продвижения по служебной лестнице; эгоцентризмом подпитывается, наконец, любое преступление против личности, общества и государства. Кант об этой форме высказывается следующим образом: «...все материальные принципы, которые определяющее основание произвольного выбора полагают в удовольствии или неудовольствии, испытываемых от действительности какого-нибудь предмета, *совершенно однородны в том смысле*, что все они относятся к принципу себялюбия или собственного блаженства» [1: с. 329]. Под «материальными принципами» можно понимать принципы и приемы поведения, определяемые человеком или сплоченным сообществом, осуществляющими задуманное ради личной или коллективной (например, ОПГ) выгоды при полном игнорировании общезначимых норм и интересов общества как целостного организма.

Во-вторых, свобода воли проявляется в ее колебаниях между себялюбивыми склонностями и общезначимыми моральными нормами. Здесь может возникнуть масса вопросов: оказать сопротивление господствующему злу

или смириться с ним, сохранив себя и свои завоеванные привилегии? Жить, постоянно приспосабливаясь к общепринятому мнению, или отстаивать высшие общественные интересы и ценности вплоть до самопожертвования (например, образ жизни гонимых господствующей властью прогрессивных революционеров, философов, поэтов, художников)? Предпочесть непрерывное самолюбование или гнетущую самокритику с муками поздно проснувшейся совести? Совершить жертвенный подвиг ради других или предпочесть позаботиться в критической ситуации прежде всего о самом себе? Борьбаться за справедливость или быть равнодушным к окружающему никак тебя лично не затрагивающему добру и злу? И тому подобное... В кантовском изложении эта форма представлена так: «воля в редоточии своем стоит как бы на распутьи между своим принципом а priori, который формален, и своим мотивом а posteriori, который материален» [2: с. 79–81].

В-третьих, *автономия* воли заключается в ее абсолютной свободе от себялюбивых склонностей при соблюдении общезначимых норм морального закона лишь из уважения к самому моральному закону при исключении какого-либо сопутствующего корыстного мотива, исходящего от себялюбивых склонностей. В данном случае Кант определяет такую свободу воли как моральную свободу. Он отмечает, что «свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, есть одно и то же» [2: с. 223]. Трансцендентность свободы воли заключается в том, что она может быть представлена как в первом, так и во втором, и третьем варианте, проходя сквозь эти формы с выходом за их границы в априорную трансцендентную область. Точнее будет сказать (поменяв местами причинно-следственную зависимость), что наличие свободы воли в качестве трансцендентной субстанции обеспечивает ей возможность присутствия в вышеперечисленных формах. П. Мучник отмечает данную трансцендентальность и трансцендентность свободы: «...несмотря на дуалистическую терминологию Канта, самолюбие — это такое же выражение свободы, как и категорический императив» [3: с. 30].

Моральный закон, содержание которого отражено Кантом в формулировке категорического императива, предполагает соблюдение всего лишь одного принципа: «поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом» [2: с. 143], т. е. норма поведения должна обладать статусом общегодности, во-первых, при любых обстоятельствах и в любое историческое время и, во-вторых, на всех уровнях общения (межличностном, межгрупповом, межгосударственном и международном) при отсутствии каких-либо двойных стандартов. В моральный закон на условиях равноправия входит совокупность моральных законов, качественно отличных друг от друга (например, «не лги», «держи данное тобой слово», «не будь равнодушным к несчастью другого» — это выводы из некоторых приведенных Кантом примеров того, как себя вести, следуя требованию категорического императива), при этом все они подчиняются центральному принципу морального закона — общегодности.

Моральный закон, содержащий лишь принцип нравственного поведения, всего один, но норм поведения, отвечающих его требованию, множество, и каждая из них в рамках своей специфики тоже выступает в качестве морального закона, обладающего собственной индивидуальностью.

Если использовать категориальный аппарат диалектики, то можно указать в связи с этим соотношением на сущность (принцип априорного морального закона) и явление (моральные законы), возможность (как принцип) и действительность (его вхождение в отдельную специфическую норму), единичное (отдельная норма) и всеобщее (надиндивидуальный принцип по отношению к отдельной норме).

Можно соотнести и с законами диалектики. Например, закон единства и борьбы противоположностей предполагает отсутствие противоречия в стремлении к общей цели, и в этом единство части и целого. Что касается парного противопоставления, то нормы можно разделить на рациональные («не лги», поскольку с лжецом никто никогда не будет иметь никаких общих дел) и чувственные («не будь равнодушным к несчастью другого» [1: с. 459], т. е. призыв к состраданию). Здесь же следует учесть, что данный закон уже присутствует и в каждой связке противоположных категорий.

Закон перехода количественных изменений в качественные означает постепенное выявление общезначимых норм как единиц, призванных перейти в новое качество в виде исчерпывающей совокупности норм, составляющих тотальность морального закона, призванного служить устойчивым образцом построения высоконравственных отношений.

Закон отрицания отрицания предполагает бесконечное движение к недостижимому (с точки зрения Канта) совершенству поведения в соответствии с совокупностью норм морального закона (или, в другом случае, постепенный переход от религии культа к моральной религии).

Обобщая вышеизложенное, можно сказать, что моральный закон проявляется в четырех ипостасях: как действительно существующая чистая и пустая априорная форма; как самый общий принцип этой формы (отраженный в категорическом императиве); как отдельная специфическая всеобщая норма, как исчерпывающая совокупность (тотальность) специфических всеобщих моральных норм. Все эти значения входят в объем понятия «моральный закон».

Кант отмечает, что теоретический разум (направленный на познание объектов природы) лишь регулятивен, т. е. приводит в систему наши представления в той мере, в какой природа нам является на текущем уровне ее понимания. Практический же разум (направленный на познание совокупности всеобщих моральных норм) конститутивен, т. е. способен дать достоверную истину с опорой на демонстрацию своей истинности (при сопутствующем использовании системы категорий и способности суждения).

Примером определения кантовского трансцендентализма в области этики с использованием формальной логики может служить суждение В.С. Соловьева, отмечающего такую логическую ошибку как «круг в доказательстве»,

где тезис является основанием вытекающего из него следствия, а следствие, в свою очередь, служит основанием тезиса: «Бог и бессмертная душа выводятся из нравственности, а сама нравственность обусловлена Богом и бессмертной душой» [5: с. 244].

Возникает вопрос о соотношении строения практического разума с моральным законом и того, как в этой связи соблюдаются законы формальной логики. Априорная форма практического разума это не нечто туманное и загадочное, как может показаться на первый взгляд. Если следовать мысли Канта, то строение формы практического разума соответствует строению формы теоретического разума, но не по аналогии, поскольку раздвоение одной и той же формы чистого разума происходит не по ее содержанию, а по направленности на различные объекты познания. Поэтому мы можем говорить о присутствии данной формы в результатах любого процесса познания (независимо от того, касается это объектов природы или морального закона), которые осуществляет разум через априорные формы категорий и априорные формы способности суждения (в двух своих разновидностях — определяющей и рефлектирующей). В процессе деятельности чистого разума категории и способность суждения всегда выступают посредниками между чистым разумом и объектом познания, приводя некие разрозненные значения в систему согласно установлению между ними причинно-следственной зависимости.

Если мы, с одной стороны, указываем на практический разум, а с другой — на априорный моральный закон и его материю (совокупность специфических моральных норм) как на объект познания его разумом (в чем Кант искренне убежден), то невольно создается представление о двух различных субстанциях, каждая из которых живет своей особой жизнью независимо друг от друга. Но не является ли такое представление всего лишь еще одной иллюзией в бесконечном их перечне, созданной с помощью использования нейтральной по отношению к истине и заблуждению формы разума?

В этом случае возникает следующий вопрос: эта взаимная архитектурность (разума и морального закона) случайна или необходима? Архитектурность трансцендентальна, поскольку пронизывает собой и разум, и закон. Если такое совпадение мы объявим случайным (как нечто возникающее на пересечении двух сущностей), то разум и закон будут восприняты нами в пространственной созерцании, т. е. как части вне друг друга. Если же посчитаем совпадение необходимым, то будем вынуждены не только провозгласить между ними в созерцании во времени наличие причинно-следственной зависимости, но и обосновать ее, опираясь на законы формальной логики.

Не вполне корректным представляется отождествлять чистый практический разум и моральный закон, как это делается в данном случае: «Для него (Канта. — А. В.) основной закон чистого практического разума и нравственный закон — это одно и то же» [4: с. 170]. Оттолкнемся от предположения, что пустая форма практического разума первична по отношению к моральному закону. Она пустая и чистая, поскольку не заполнена никаким конкретным

содержанием, а в моральном законе уже присутствует содержание морали, в полной мере соответствующее данной форме. Следовательно, в ранее существующую форму лишь только потом было вложено определенное содержание. Здесь Кант вступает в проблему, способную разорвать в его представлении мораль и религию, но все же придерживается своего морального доказательства бытия Бога с опорой на момент колебания человеческой свободы воли между себялюбивыми склонностями и всеобщими нормами морального закона.

Кант неоднократно подчеркивает, что этика должна подчиняться разуму, поскольку только мысленному, логическому определению всеобщего в этике можно и нужно следовать, абстрагируясь от эмоций (жалости, любви, привязанности и прочее). Кант в этой связи (при указании на причинно-следственную связь между разумом и законом) пишет: «...если бы моральный закон уже прежде не мыслился ясно в нашем разуме, то мы не считали бы себя вправе допустить нечто такое, как свобода...» [1: с. 281].

По современной классификации Кант использует для определения отдельной всеобщей нормы гипотетико-дедуктивный метод теоретического уровня познания, не покидая в определении всеобщего область гипотезы, перемещаемой затем в определение достаточного основания морального поведения. Тем самым право на определение общезначимого Кант находит благодаря формальной стороне логического мышления.

Если взять отдельно универсальную всеобщую норму, то в представлении Канта выход на нее идет через перебор вариантов поведения противоположной по содержанию нормы (следуя доказательству от противного), приводящей в результате к тупиковой ситуации, если этой негативной нормой будут пользоваться либо обоюдно участники общения, либо пострадавшей стороной неизбежно окажется тот, кто ее использует односторонне. Происходит погружение любой используемой в общении нормы в разнообразные ситуации, а они уже проявляют ее положительные или отрицательные значения. В данном случае находит свое применение индуктивный метод, в самой структуре которого уже присутствует идея архитектоники разума. Таким образом, содержание отдельной всеобщей нормы соответствует пустой априорной идее разума точно также, как и сама структура морального закона.

Исходя из вышеизложенного, приходим к выводу, что единственным достаточным основанием для определения высоконравственного поведения является априорная идея архитектоники чистого практического разума. Поскольку Кант как верующий человек был убежден относительно привнесения в нас извне морального закона Богом (то есть отделял разум от морального закона), утверждая лишь о доступности его содержания и объема материи для нашего разума, то вполне симптоматично звучит название его работы, последовавшей после «Критики способности суждения» (1790), — «Религия в пределах только разума» (1793), где Кант провозглашает моральную религию в противовес религии культа. Если здесь отвлечься от религиозного момента, то название

могло бы прозвучать как «Мораль в пределах только разума». Обратим внимание на следующее его высказывание: «Но откуда же у нас понятие о Боге, как о высшем благе? Исключительно из *идеи* нравственного совершенства, которую разум создает а priori и которую он неразрывно связывает с понятием свободной воли» [2: с. 107]. Кант в работе «Религия в пределах только разума» не требует от верующего ничего кроме соблюдения всеобщих моральных норм, отрицая всякое культовое действие как пережиток незрелого религиозного сознания.

Ключевой проблемой осмысления Канта является определение соответствия фрагмента его текущей мысли, заключенной в отдельном положении, сквозной общей идее, с которой эта мысль органично должна быть связана. Таким образом, нарушение *закона тождества* формальной логики в среде кантоведов (где мысль **a** должна быть равна самой себе **a** в процессе всего ее развития) как раз и ведет к увеличивающимся разногласиям, что служит демонстрацией закона непротиворечия (или противоречия, где «**a** не есть, не должно быть **не-а**»), выступая существенным признаком отсутствия истинного понимания Канта. *Закон исключенного третьего* требует определиться с трактовкой подлинного содержания того или иного положения, но для этого необходимо следовать *закону достаточного основания*, определяющего подлинную причину появления кантовского суждения, а это оказывается (исходя из истории становления кантоведения) не так уж и просто. Осложнение использования *закона исключенного третьего* («или **a**, или **не-а**») обусловлено часто выбором не между двумя суждениями, а целым рядом не совпадающих между собой суждений.

Признание невозможности однозначного прочтения Канта (опираясь на наличие исторически накопившейся совокупности кантоведческих разногласий) может служить достаточным основанием для нескольких неутешительных следствий: язык изложения Кантом своих положений слишком тяжел для адекватного их понимания (1); совокупные усилия кантоведов пока еще не доросли до вершин кантовских абстракций, что не дает возможности постичь всю глубину его мысли (2); Кант запутался в собственных рассуждениях (3), — но это менее всего вероятно.

Литература

1. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 4 т. На нем. и рус. яз. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 277–733.
2. Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч.: в 4 т. На нем. и рус. яз. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–275.
3. Мучник П. Моральная непостижимость и самоконституирование у Канта // Кантовский сборник. 2014. Вып. 4 (50). С. 17–38.
4. Слинин Я.А. Этика Иммануила Канта // Перов Ю.В., Сергеев К.А., Слинин Я.А. Очерки истории классического немецкого идеализма. СПб.: Наука, 2000. С. 154–206.
5. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. М., 1990. Электронная библиотека — Институт философии РАН. URL: http://iphras.ru/elib/Soloviev_Opr_dobra.html

Literatura

1. *Kant I.* Kritika praktičeskogo razuma // Kant I. Soch.: v 4 t. Na nem. i rus. yaz. T. III. M.: Moskovskij filosofskij fond, 1997. S. 277–733.
2. *Kant I.* Osnovopolozhenie k metafizike нравов // Kant I. Soch.: v 4 t. Na nem. i rus. yaz. T. III. M.: Moskovskij filosofskij fond, 1997. S. 39–275.
3. *Muchnik P.* Moral'naya nepostizhimost' i samokonstituirovanie u Kanta // Kantovskij sbornik. 2014. Vy'p. 4 (50). S. 17–38.
4. *Slinin Ya.A.* E'tika Immanuila Kanta // Perov Yu.V., Sergeev K.A., Slinin Ya.A. Očerki istorii klassičeskogo nemeckzogo idealizma. SPb.: Nauka, 2000. S. 154–206.
5. *Solov'ev V.S.* Opravdanie dobra // Solov'ev V.S. Soch.: v 2 t. M., 1990. E'lektronnaya biblioteka — Institut filosofii RAN. URL: http://iphras.ru/elib/Soloviev_Opr_dobra.html

A.V. Kucherenko

TRANS within the Framework of Kant's Teaching about the Free Will

In the article the author makes an attempt of comprehension of separate theses of Kant's ethics with the use of laws of formal logic and dialectics. In a spot light there is a question about correlation of content of practical reason and moral law, and the free will is examined from position of values of transcendental and transcendental. The problem of perfection of method in determination of content of private generally significant norm is touched on.

Keywords: free will; moral law; practical reason; architectonics; transcendental.

А.А. Кротов

Экзистенциализм Сартра: история философии сквозь призму классового сознания и психоанализа

В статье анализируется выдвинутая Ж.-П. Сартром трактовка историко-философского процесса, которую отличает наличие нестандартных поворотов, тонкость отдельных наблюдений, категоричность выводов. Несомненно, изменения в культуре и обществе, произошедшие за истекшие с момента ее создания полвека, не позволяют использовать ее сегодня в качестве единственной, ключевой модели. Вместе с тем экзистенциалистская методология содержит немало положительных, сохраняющих актуальность моментов.

Ключевые слова: Ж.-П. Сартр; экзистенциализм; французская философия; философия истории философии.

Экзистенциализм, с точки зрения его приверженцев, преодолевающий односторонность и заблуждения предшествовавшей философской традиции, претендовал на ясное разрешение многих мировоззренческих проблем, ранее казавшихся чрезвычайно запутанными и вызывавшими как сомнительные ответы, так и не менее спорные опровержения. Среди такого рода проблем — вопрос о смысле историко-философского процесса, его реальном содержании. В рамках атеистической ветви экзистенциализма какой-либо целостной истории философии не было предложено, но определенные принципы ее создания были намечены Ж.-П. Сартром в поздний период его философского творчества. Исследователей сартровского наследия в первую очередь привлекала его трактовка человеческого существования, ее различные аспекты и разнообразные культурные влияния. Этические, политические идеи классика экзистенциализма имели как своих непримиримых оппонентов, так и ревностных защитников. На фоне этих дискуссий концептуальные установки, касающиеся понимания сути историко-философского процесса как бы отодвигались на второй план, иной раз воспринимались в качестве своего рода обрывочных, хотя и плодотворных мыслей, не нашедших строгого оформления набросков. Впрочем, с позиции сегодняшнего дня важна не столько структурная реконструкция историко-философского подхода, имплицитно заложенного в мировосприятии атеистического экзистенциализма, сколько ответ на вопрос о степени ее применимости в современных условиях, пригодности и вероятной ценности при решении современных проблем.

В послевоенный период, проводя линию на сближение экзистенциализма с марксизмом, Сартр переосмысливает свое понимание философии в «Проблемах метода» (1957), работе, которая впоследствии неоднократно публиковалась в составе первого тома его «Критики диалектического разума». Отвергая представления о философии как о единой во все времена науке, «однородной среде», в которой прослеживаются возникновение и гибель теорий, он выдвигает интерпретацию, в основе своей заключающей тезис о классовой природе философских учений. Но эта интерпретация отнюдь не сводится к повторению тем, давно принявших аксиоматический характер в марксистской традиции, она отличается наличием нестандартных поворотов, оригинальностью выводов, меткостью отдельных наблюдений. Фактически, конечно, сартровская модель выходит далеко за пределы классического марксизма и в этом смысле не может быть признана его разновидностью. «На наш взгляд, философии как таковой не существует; как бы мы ее ни трактовали, эта тень науки, эта тайная советчица человечества не более чем гипостазированная абстракция. В действительности есть только отдельные философии. Или, вернее, поскольку в одно и то же время живой бывает только одна философия, в определенных обстоятельствах конституируется какая-то одна философия, призванная выразить движения всего общества; и пока она жива, именно она служит культурной средой для людей данной эпохи» [2: с. 3]. Французский мыслитель, следуя установкам марксизма, рассматривает философию как «способ самосознания восходящего класса». Он подчеркивает, что «самосознание это может быть ясным или смутным, косвенным либо прямым: во времена дворянства мантии и торгового капитализма буржуазия правоведов, торговцев и банкиров почерпнула некоторое знание о себе самой в картезианстве; полтора века спустя, на ранней стадии индустриализации, буржуазия фабрикантов, инженеров и ученых смутно прозрела себя в образе всеобщего человека, созданного кантианством» [2: с. 4]. Философия, ставшая символом своего времени, всегда «превосходит» своего создателя, всегда нечто большее по сравнению с его личностью. Вместе с тем великий философ, взятый в его единичности, помогает прояснить смысл целой эпохи.

Но философия имеет и другое измерение, — по Сартру, она выступает «тотализацией» знания. Задача, стоящая перед философом, заключается в приведении к единству всех современных ему познаний. Само собой, решение этой задачи неотделимо от того образа действий, который свойствен восходящему классу. Философ вырабатывает общие схемы, получающие широкое применение в культуре. «Любая философия является практической, даже та, что поначалу кажется сугубо созерцательной. Метод — это социальное и политическое оружие» [2: с. 5]. Практическая направленность философии проявляла себя, к примеру, в разрушительном воздействии, оказанном картезианством на схоластические идеи. Сартр связывает борьбу буржуазии с абсолютной монархией с событиями в области философии, полагая, что отвергнутые ею «устаревшие значения» служили оправданием господствовавшей социальной

системе. В подобной перспективе картезианство помогало разглядеть «абстрактную всеобщность буржуазной собственности» сквозь туман понятий феодальной системы. Революция ликвидирует привилегии, уже отмененные философским разумом. Поэтому Сартр называет философию «орудием разрушения прогнивших обществ».

Значение философии, ее «действенность» французский мыслитель тесно связывал с обстоятельствами ее возникновения, с «породившей» ее практикой. Пока социальная практика сохраняет свои прежние черты, философия остается востребованной, ее влияние невозможно искоренить. Но при этом философия подвержена изменению, она принимает новые формы, проникая в широкие массы, она может утрачивать некоторые черты, свойственные первоначальному ее содержанию. Она становится и «языковой общностью», и «регулятивной идеей», обуславливающими восприятие мира большим числом людей. Философия в этой связи не может быть ограничена узкими рамками вопросов, интересующих лишь небольшую группу, считающую себя интеллектуальной элитой: «концепция, созданная одним человеком или группой людей, становится культурой, а порой и сущностью целого класса» [2: с. 7]. Выступая носителем классового сознания, философия не может претерпевать ежегодные радикальные обновления, «эпохи философского творчества редки». Очевидно, что социальная практика, детерминирующая философское творчество, меняется лишь постепенно. Отсюда — своеобразная систематизация философских учений Нового времени, которую выдвигает Сартр. Он говорит о трех эпохах, или «моментах» философии, ассоциируя их с именами Декарта и Локка, Канта и Гегеля, Маркса. В расширительном ключе он говорит о «трех философиях», определявших в качестве своеобразного теоретического основания содержание различных учений своего времени, служивших фоном «всякой частной мысли». Именно в этом отношении Сартр объявляет философию «горизонтом всякой культуры», отводя ей, таким образом, чрезвычайно важную роль в человеческой истории.

В поздний период своего творчества Сартр считал именно марксизм животельной почвой современной ему культуры. Он писал о том, что «марксизм далеко не исчерпал себя, он еще совсем юн, он едва только вышел из детского возраста, едва начал развиваться. Поэтому он остается философией нашего времени: его невозможно преодолеть, потому что еще не преодолены породившие его обстоятельства» [2: с. 36]. Но развитие любой философии может остановиться, она способна «окаменеть», застыть в неизменных формах. Подобное явление находит двоякое объяснение. Либо философия исчерпала себя, окончательно «мертва», являет собой остатки «обветшалого здания», либо она столкнулась с серьезным кризисом, из которого все еще возможен успешный выход. Философский кризис — следствие социальных противоречий, результат нового положения дел, сложившегося на практике, именно поэтому он не может быть преодолен усилиями нескольких ученых, считающихся знатоками своего предмета, пытающихся спасти систему внесением

в нее искусственных поправок. Такие усилия окажутся тщетными, обернутся своего рода «идеалистической мистификацией», которая не окажет ни малейшего воздействия на реальный ход событий. Выход из кризиса, если его еще не исключают общественные отношения, философии подскажут сами события, человеческая деятельность, подстегивающая философское мышление и позволяющая ему выразиться с наибольшей полнотой.

Автор «Проблем метода» открыто дистанцировался от советского марксизма, констатировал разрыв теории и практики, остановку в его развитии. Он связывал подобное явление с исключительными историческими обстоятельствами, с ошибками, сопряженными с практикой строительства нового строя в условиях «блокады». Сартр говорил о «бюрократическом консерватизме» современного ему марксизма и о свойственной ему «схоластике оправдания». Но подобное положение дел, по Сартру, вовсе не свидетельствует о теоретической несостоятельности марксизма как такового. Догматизм является порождением частных исторических обстоятельств, отказавшись от него, марксизм продолжит свою жизнь. Общий недостаток, выражающий ущербность современных ему интерпретаций, французский философ резюмирует следующим образом: «конкретный марксизм должен изучать реальных людей, а не растворять их в сернокислой ванне» [2: с. 53]. Вместо попыток априорного объяснения исторических объектов характеристиками базиса общества, надлежит предусмотреть анализ проявлений индивидуальности людей, отражение в их поступках и мыслях особенностей той среды, в которой они воспитывались и действовали. Для реализации подобной задачи Сартр предлагает использовать средства психоанализа и социологии. Именно они и выступают теми «вспомогательными дисциплинами», которые призваны помочь марксистам отыскать промежуточные данные, факты, способствующие объемному, полномасштабному описанию и объяснению любого значимого культурного феномена. Упрекая своих оппонентов в том, что они обращают внимание только на взрослых, будто бы люди появляются на свет сразу в зрелом возрасте, Сартр настаивал на необходимости обращения к фактам детского опыта. Именно в детстве, по его мнению, формируются многочисленные установки, даже убеждения, зачастую «во мраке», бессознательно, через искания и метания, которым суждено затем претвориться в поступках взрослого человека.

Экзистенциалистский метод неразрывно связан с пониманием человека как проекта. Речь идет о специфике человеческой деятельности, преобразующей социальную среду. Человек всегда стремится выйти за навязанные пределы, ограничения, он выступает как своего рода движение, направленное на изменение того, «что из него сделали» прежде. Поэтому проект — это и отрицание, преодоление, но и положительное движение к некоторой цели, пока еще не реализованной, не существующей. Экзистенциалистский метод стремится очертить рамки деятельности людей, поэтому в своем исходном пункте он требует наличия обобщенного знания о противоречиях эпохи, о структуре общества. Реализуя себя как проект, человек придает жизнь идеям, с которыми ему

приходится сталкиваться, наполняет их новым смыслом. Нередко идеи получают различное звучание в связи со сменой поколений, между которыми возможен подлинный разрыв. Так или иначе, все уточняющие, «дополнительные», свойственные экзистенциализму в сартровском понимании установки, по мнению французского мыслителя, способны помочь «вернуть марксизму человека».

Философия, с точки зрения Сартра, должна развиваться в рамках обновленного марксизма, и так будет продолжаться до тех пор, пока человечество, благодаря изменениям в социальных отношениях и росту производительных сил, не преодолеет материальной нужды, нехватки жизненных благ. Но вместе с тем он отнюдь не считал марксизм окончательной формой философии, итогом ее развития. Он прогнозировал, что изменение социальной практики сделает неизбежным рождение новой философии, которая придет на смену марксизма. В то же время французский мыслитель настаивал, что конкретные черты этой философии будущего определить заранее не удастся; их нельзя описать, поскольку пока еще отсутствуют те общественные формы, которые придадут им жизненность.

Историками философии неоднократно отмечались своеобразные черты сартровского экзистенциализма «второго этапа» в их соотношении с философией марксизма. Мишель Конта подчеркивал многообразие сартровского творчества, его тесную связь с исторической ситуацией, убеждение одного из лидеров экзистенциализма в примате переживаемого опыта над чистой теорией. «Сартр принимает марксистскую идею, согласно которой люди творят историю на основе предшествующих условий, но он делает акцент на свободном проекте, или практике, исторического деятеля, который лишь частично детерминирован материальными условиями» [3: р. 2307]. Жюльетта Симон, констатируя смещение «интеллектуальных интересов» автора «Бытия и ничто» в сторону марксизма, настаивала на том, что в «Критике диалектического разума» было бы ошибочно видеть разрыв с предшествующим творческим этапом, «намерение скорее в том, чтобы внедрить в марксизм живую силу индивидуальности, и Сартр критикует на всем протяжении произведения механистическую и догматическую диалектику» [5: р. 1373]. Кристиан Декамп обращал внимание на тот факт, что «в *Бытии и ничто* Сартр игнорировал марксизм», хотя его мышление и было, по выражению Симоны де Бовуар, «анти-капиталистическим» и «анти-спиритуалистическим», «однако в *Критике диалектического разума* речь идет о той же самой мысли, которая переосмысливает себя в контакте с историей» [4: р. 232]. Т.А. Кузьмина замечала, что «Сартр высоко оценивал марксизм за его внимание к феномену отчуждения в истории и обществе и заявлял даже о возможности дополнить марксизм экзистенциализмом, однако вскоре понял всю несовместимость этих философий» [1: с. 256]. Фредерик Вормс говорил о расхождении Сартра с теми формами марксизма, с которыми ему довелось сталкиваться, о его стремлении их дополнить, развить: «но с другой стороны, как раз марксизм, который он встречает, имеет своей особенностью не столько материализм... сколько историческую

диалектику, которая склоняется к утверждению объективного детерминизма и исключает в истории момент «субъекта» и человеческой свободы» [6: р. 242]. Приведенные суждения по-своему фиксируют сартровский экзистенциализм в контексте его эпохи, подчеркивая его оригинальность. Весьма влиятельная в середине XX века, эта философия и сегодня привлекает своей ориентированностью на темы свободы, личностной ответственности, исторической неповторимости индивида.

Но насколько пригодна сартровская методология применительно к историко-философскому процессу? Несомненно, она содержит немало положительных моментов, которые сегодня было бы преждевременно списывать со счетов. К их числу можно отнести убеждение в том, что личность философа не может служить исчерпывающим объяснением его учения; что философию следует понимать как «культурную среду эпохи»; что для глубокого осознания истории необходимо исследование мировоззренческих ответов, выдвинутых временем. Плодотворными и заслуживающими внимания остаются установки, связанные с отказом от упрощенного понимания философских систем, объяснения их генезиса общими схемами, абстрактными соображениями. Действительно, пренебрежение конкретным содержанием событий не может выступать сильной стороной историко-философской концепции. Тонкостью, любопытными нюансами отмечены высказывания классика экзистенциализма о духовном разрыве между поколениями, о кризисе философских учений и возможностях выхода из него, о приобретении теорией новых смыслов по мере развития общества, о способах воссоздания неповторимого жизненного пути и черт характера выдающихся личностей.

Вместе с тем вряд ли сегодня оправданно вести речь о создании тщательно выверенной истории философии, выстроенной исключительно по намеченным Сартром принципам. Сами обстоятельства, противоречия эпохи существенно изменились по сравнению с ситуацией полувековой давности. Многие его тезисы, казавшиеся справедливыми его приверженцам, сегодня не кажутся безупречно очевидными. Действительно ли сущностной чертой философии является стремление свести к единству все современные знания, достигнутые обществом? Во многих случаях сегодня философы не ставят подобной цели. Всегда ли систематизация знаний идет по пути, отражающему образ действий конкретного класса? Можем ли мы быть уверены в том, что всегда и везде философия носит практический характер, что теоретические мотивы не могут играть ведущую роль? Действительно ли «правоведы, торговцы и банкиры» XVII века нуждались в том, чтобы обрести самосознание именно в картезианстве? Разве влияние научных открытий менее значимо для развития новых форм философии, чем изменения общественных отношений? Но при отрицательном ответе на приведенный вопрос, очевидно, требуется иная классификация новоевропейских философских систем, другая общая схема. Конечно, крайне важно учитывать биографию автора, рассматривая содержание его произведений, но достаточны ли для этого средства

психоанализа? Весьма вероятно, что приверженность связанным с ним методам способна, напротив, в ряде случаев привести к сужению исследовательского горизонта. Иногда суждения французского мыслителя о знаменитых философах выглядят поспешными, неоправданно уничижительными. Но в любом случае изучение принципов сартровской методологии способно оказать стимулирующее воздействие на современные представления о подлинном содержании историко-философского процесса.

Литература

1. Кузьмина Т.А. Жан-Поль Сартр // Философы двадцатого века. Книга первая. М.: «Искусство XXI век». 2004. С. 246–257.
2. Сартр Ж.-П. Проблемы метода. М.: Прогресс, 1993. 240 с.
3. Contat M. Sartre // Dictionnaire des philosophes. P., PUF. 1984. V. 2. P. 2298–2309.
4. Descamps C. Les existentialismes // Histoire de la philosophie. Sous la dir. de F. Châtelet. T. VIII. P. Hachette. 2000. P. 222–262.
5. Simont J. Sartre // Dictionnaire des philosophes. P., Albin Michel, 2001. P. 1367–1376.
6. Worms F. La philosophie en France au XX siècle. P. Gallimard. 2009. 643 p.

Literatura

1. Kuz'mina T.A. Zhan-Pol' Sartr // Filosofiy' dvadczatogo veka. Kniga pervaya. M.: «Iskusstvo XXI vek». 2004. С. 246–257.
2. Sartr Zh.-P. Problemy' metoda. M.: Progress, 1993. 240 s.
3. Contat M. Sartre // Dictionnaire des philosophes. P., PUF. 1984. V. 2. P. 2298–2309.
4. Descamps C. Les existentialismes // Histoire de la philosophie. Sous la dir. de F. Châtelet. T. VIII. P. Hachette. 2000. P. 222–262.
5. Simont J. Sartre // Dictionnaire des philosophes. P., Albin Michel, 2001. P. 1367–1376.
6. Worms F. La philosophie en France au XX siècle. P. Gallimard. 2009. 643 p.

A.A. Krotov

Sartre's Existentialism: the History of Philosophy Through the Prism of Class Consciousness and Psychoanalysis

In the article the author analyzes J.-P. Sartre's interpretation of the development of the historical and philosophical process. His conception is characterized by unusual turns, subtlety of individual observations, categorical conclusions. Undoubtedly, changes in culture and society, that have happened for half a century since the moment of the creation of his conception, do not allow to use it today as the only key model. At the same time methodology of existentialism includes some positive, actual moments.

Keywords: J.-P. Sartre; existentialism; French philosophy; philosophy of history of philosophy.

М.И. Ивлева

Категория времени в воззрениях представителей русской спиритуалистической философии конца XIX – начала XX века

В статье анализируется понимание представителями русского спиритуализма конца XIX – начала XX в. сущности и природы времени, исходя из принципов целостности и системности: изучаются источники, определившие специфику холистических воззрений философской школы Юрьевского университета.

Ключевые слова: категория времени; спиритуализм; целостность; системность; философская школа Юрьевского университета.

Субъективно-идеалистическая парадигма русской университетской спиритуалистической философии наделяет онтологическим статусом мыслящего субъекта, признавая необходимым условием существования внешнего мира способность этого субъекта воспринимать его в своих ощущениях, а представители солипсизма, крайнего субъективно-идеалистического течения, даже делают вывод о том, что логика гносеологического объяснения субъективно-идеалистической картины мира требует признать факт существования в мире единственного субъекта, в ощущениях и восприятиях которого создается реальность как таковая. Тем самым принцип целостности принимает в спиритуализме особую форму: это единство субъекта и мира как результат субстанциальной деятельности субъекта. Невозможно быть отъединенным от мира, когда его существование зависит от тебя самого, когда мир как таковой является реальностью, проецируемой активными деятельностными субстанциями. В свою очередь, и субстанциальный субъект представляет целостность особого порядка, как единство самосознания («Я»), объединяющего его существование, мышление и творческую деятельность [4: с. 28–29].

Вдохновителем идей русской спиритуалистической философии стал Густав Тейхмюллер (1832–1888) — немецкий философ, приглашенный для преподавания в Юрьевский (ныне Тартуский) университет. Известный авторитетный мыслитель Тейхмюллер явился родоначальником спиритуалистической философской школы, участниками которой стали его коллеги по Юрьевскому университету (Я.Ф. Озе, В.С. Шилкарский) и ученики (Е.А. Бобров). Идеи этой философской школы обусловили формирование философских воззрений А.А. Козлова и Л.М. Лопатина, а также С.А. Аскольдова. Особняком в истории

русского спиритуализма стоит имя П.Е. Астафьева, приват-доцента философии Московского университета. В отличие от других представителей этого направления, испытавших существенное влияние взглядов Тейхмюллера, Астафьев следует идеям Мэн де Бирана, основоположника французского спиритуализма (1766–1824), который выводил понятие субстанции непосредственно из факта существования сознания как волевого начала.

Русский спиритуализм не приемлет крайностей солипсизма, принимая для объяснения существования внешнего мира принцип интерсубъективности, согласно которому мыслящие субстанциальные субъекты, продуцируя свои ощущения вовне, создают тем самым реальность, отличную от совокупности индивидуальных ощущений каждого из этих субъектов и вслед за Дж. Беркли принимает Бога как высшую субстанцию-субъекта, который непрерывно и всеобъемлюще воспринимает мир как целое. Субстанциальный субъект, будучи первичным элементом реальности, есть квинтэссенция бытия как целостной системы, включающей единство бытия реального как совокупности различных деятельностей субъекта, бытия идейного как множества продуцированных субъектом понятий, и «Я», самосознания субъекта. В спиритуалистическом объяснении онтологического статуса субъекта как субстанции немаловажное место принадлежит такой известнейшей категории философии, как категория времени.

Исследования представителей философской школы Юрьевского университета по вопросу о подходах к изучению времени, его природы и характеристик основываются на воззрениях Г. Тейхмюллера. Вслед за И. Кантом Тейхмюллер отвергает принцип объективности времени как системы координат прошлого-настоящего-будущего, в рамках которой независимо от субъекта существуют изменяющиеся объекты материального мира. Принцип первичности субъекта как идеальной субстанции детерминирует понимание Тейхмюллером природы времени: как утверждает мыслитель, время — это производное идейного бытия субъекта.

Согласно воззрениям философа, субстанциальный субъект непосредственно переживает множество деятельностей с самым различным содержанием, но этот процесс является осмысленным благодаря наличию идейного бытия как понятийного мышления — субъект структурирует и классифицирует переживаемые деятельности. При этом он продуцирует идею времени как категории, фиксирующей отношения между различными деятельностями, в том виде, как он сам их воспринимал, иными словами, экстериоризирует порядок собственных ощущений и восприятий: прошлое как ощущение деятельности (либо многих деятельностей), бывшей прежде той деятельности, которую субъект переживает сейчас, в настоящем. Как считает Тейхмюллер, ощущения прошедших и нынешних переживаний отличаются для субъекта по степени интенсивности, соответственно, идея времени «возникает только тогда, когда мы относим оба двойные представления, различные по интенсивности, к «Я», и объявляем их обоих действительными; в самом деле,

так как мы не можем допустить, чтобы оба представления совпали, то мы должны полагать их вне друг друга; но так как они не разделены логическими различиями, то деление касается только самой действительности и, таким образом, мы полагаем ее в известном *порядке*» [7: с. 224].

Идея будущего формируется субъектом более сложным образом: это систематизирование отношений между идеями возможного и действительного.

Таким образом, по мнению Тейхмюллера, на формирование субъектом понятия времени не влияет вопрос о содержании его представлений о том, что представляли собой его различные деятельности. Целостный субстанциальный субъект, благодаря единству своего самосознания, «Я», продуцирует идею времени, как и все другие идеи: «время произошло и образовано по его трем измерениям *только особенным субстанциальным единством нашего “Я”, которое может безвременно соединять и сравнивать акты воспоминания, ощущения и ожидания*» [7: с. 238]. Субъект как субстанциальное бытие безразличен к порядку времени, наоборот, он предполагает этот порядок в качестве понимания собственных ощущений и восприятий в перспективе, как то, что происходило ранее, либо как то, что может произойти, и здесь философия Тейхмюллера коренным образом отличается от воззрений И. Канта, утверждая формирование идеи времени в непосредственной зависимости от индивидуального опыта субъекта.

Как исходный пункт такого мышления в перспективе, устойчивое основание для утверждения индивидуального порядка времени, субъект использует свое ощущение «теперь», собственное самоощущение, в котором воплощено его безвременное субстанциальное существование, и, сравнивая идеальное содержание ощущений, приходит к выводу о том, что понятие времени применимо для структурирования знаний о порядке существования мира в целом. Иными словами, время, согласно Тейхмюллеру, есть не только идея, сформулированная субъектом, но и определенная «сознаваемость» этим субъектом реального порядка мира. Поскольку, кроме нас, существуют другие субстанциальные субъекты, постольку нужно признать множественность перспективных порядков времени: то, что для одного субъекта является настоящим, для другого есть прошедшее.

Ученик Г. Тейхмюллера Е.А. Бобров (1867–1933), развивая воззрения своего учителя на природу времени, уточняет, что самосознание субстанциального субъекта, будучи безвременным, может производить сопоставление содержания различных деятельностей субъекта независимо от того, когда эти деятельности были осуществлены, поэтому принципиальное значение в сохранении этого временного единства самосознания имеет память. Он подчеркивает, что, в то время как субъект как субстанция безвременен, его деятельности по своей природе безвременными не являются, поскольку субъект ощущает свои различные деятельности как сменяющие друг друга, и, следовательно, аналогия самих субстанций с их актами априорно невозможна. Стремясь объяснить системный характер мироздания, Бобров вводит понятие

«координального бытия», постулируя координированность как взаимозависимость субъектов и их духовных деятельностей, и, соответственно, категория времени, при помощи которой субъект структурирует рядоположенность своей деятельности в системе линейных координат от прошлого к будущему, занимает важное место в этом философском объяснении.

А.А. Козлов (1831–1901), как и многие другие русские философы, серьезно изучал философские воззрения И. Канта, и они оказали определенное воздействие на формирование его взглядов. В своей докторской диссертации «Генезис теории пространства и времени Канта» Козлов не только комментирует воззрения и труды авторитетного философа, но и осмысливает их, исходя из принципов спиритуализма.

Так, объясняя, почему субстанциальный субъект является безвременным, Козлов объясняет, что «только при этом условии возможно, чтобы единое “Я” совместило то, что взятое само по себе несовместимо. Только в безвременном субъекте могут получить реальность представления и войти в соотношение нечто не сущее (прошедшее и будущее) с сущим (действительным)» [6: с. 250]. Соглашаясь с Кантом по вопросу о том, что время не является объективно присущим миру материальных вещей, философ не принимает отрицание великим немецким мыслителем того факта, что время является понятием. Это отрицание, по мнению Козлова, явилось следствием того, что Кант считал, что понятия — это результат абстрагирования человеческой мысли от ощущений либо вещей, в то время как понятие времени является результатом абстрагирования мыслительной деятельности субъекта, созидающей временной порядок.

Философ отвергает и кантовское отрицание реального существования времени: мир времени, по мнению Козлова, действительно представляет собой ничто, но лишь вне субъекта, однако время реально как понятие, будучи продуктом мыслительной деятельности субъекта; как и другие понятия, оно представляет собой не объективную, а субъективную реальность.

Субстанциальный субъект с необходимостью структурирует, или, как это определяет А.А. Козлов, координирует свои ощущения, систематизируя таким образом реальность, в которой он живет, и этот создаваемый им порядок координации явлений мира является актом мышления. В то время как сам субъект живет вне времени, он порождает идею особого порядка актов собственного сознания, в зависимости от того, имеет ли он интенсивные наличные акты сознания либо более бледные воспоминания об актах уже совершившихся, либо об ожидаемых актах сознания; и этот порядок субъект облекает в понятия «прежде», «теперь», «после», в которых выражена суть времени.

Субъект мыслит идею времени не только для себя, своего индивидуального самосознания, он объективирует эту идею, а затем, по мнению Козлова, и экстериоризирует ее как астрономическое время, порядок исчисления событий, обладающий независимым от индивидуального субъекта бытием. Тем не менее и астрономическое время является не более чем идеей, продуктом мышления субъекта.

Продолжателем идей А.А. Козлова был его сын Сергей Алексеевич Алексеев (Аскольдов) (1871–1945). В 1914 году он получил степень магистра философии в Московском университете и стал приват-доцентом, а затем и профессором в Петербургском университете (с 1919 года). Развивая спиритуалистическую теорию субстанциального субъекта, Аскольдов уделяет особое внимание самосознанию субъекта, его «Я»; при этом он включает в эту область и внешний опыт субъекта, поскольку, как считает философ, этот опыт непосредственно нами переживается и создается, а вследствие этого самосознание как таковое не разделяется на субъект и объект, оно присутствует в любом акте человеческой деятельности.

Аскольдов не разделяет убеждения своих предшественников в том, что время — это идея, понятие, которое создает субстанциальный субъект, результат функционирования индивидуального самосознания. Согласно его мнению, время — это атрибутивная характеристика самосознания субстанциального субъекта. Философ поясняет свою мысль следующим образом. Суть времени — это изменение, а изменение — это неотъемлемая черта как содержания самосознания, так и существования самосознания в целом в рамках системы «прошлое-настоящее-будущее». Таким образом, согласно Аскольдову, время объективно как «форма бытия самого познающего субъекта» [1: с. 310].

Философ-спиритуалист П.Е. Астафьев (1846–1893) в своих воззрениях исходит из принципа целостности субъекта прежде всего с точки зрения его активного существования как волевого начала. Считая вопрос о природе времени очень важным, он подчеркивает, что воля отличает друг от друга моменты своего существования и своей деятельности как с точки зрения их различающегося между собой содержания, так и потому, что происходят изменения непосредственно в процессе индивидуального осознания субъектом того, что с ним происходит. Следовательно, согласно П. Астафьеву, именно субъект как сознающая себя деятельная воля полагает временной порядок своей деятельностью, порядок, вне которого немислимы ни многообразие событий и процессов, ни их различие между собой; иными словами, время — это результат внутреннего опыта субъекта.

Таким образом, содержание одной из важнейших в системе категорий русской спиритуалистической философии — категории времени — обусловлено субъективно-идеалистической парадигмой. Отказ от признания материи как субстанции, детерминирующий отрицание существования объективного мира материальных вещей, и принятие субстанциальности субъекта в качестве исходного принципа влечет за собой утверждение философами субъективной природы времени как определенного порядка восприятия субъектом собственных ощущений и мыслей. Тем не менее представители спиритуалистического направления не приходят на этом основании к идее индивидуального волюнтаризма в объяснении личностного времени субъекта или к отказу от распространения сферы действительности времени на мир в целом.

Холистический подход русских спиритуалистов обуславливает постулирование ими важного места понятия времени в системе бытия целостного

субъекта, а также в единстве субъекта и мира. Холистический подход к проблеме взаимодействия человека и природы, предложенный в конце XX в., с течением времени преобразовался в более широкий и всеобъемлющий подход, поставивший вопрос о взаимодействии человека и мира в целом, в единстве его биологических, социальных и духовных факторов, названный *экофилософским*. В современной экофилософии осуществляется анализ универсального отношения «человек – мир» на основе эколого-культурного императива, и тем самым экофилософский подход, утверждая важное место человеческого начала в мире, необходимо включает в себя самоопределение и самоидентификацию современного человека.

Экофилософия — философское направление, ориентированное «на восстановление равновесия человеческого бытия, бытия Культуры, ноосферы, включая мышление и мировоззрение, с бытием Природы, Вселенной. Экофилософское мировоззрение направлено на оздоровление и восстановление полноты и гармонии экокультурного бытия человека, углубление его живых связей с богатством содержания природно-культурного наследия» [2: с. 4]. По мнению Э.В. Барковой, давно и серьезно занимающейся проблемами экофилософии, одним из существенных факторов в этом философском направлении является активизация принципа целостности. Таким образом, любое исследование, предпринятое на принципах холизма и системности, включая спиритуалистическую школу Юрьевского университета, с необходимостью выходит на разработку экофилософского подхода.

Литература

1. *Аскольдов С.А.* Мысль и действительность. М.: Путь, 1914. 387 с.
2. *Баркова Э.В.* Экофилософия в поисках оснований теории природно-культурного наследия // Вестник Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова. Вступление. Путь в науку. 2013. № 4 (8). С. 3–8.
3. *Ивлева М.И.* Философская школа Юрьевского университета и ее место в российской философской культуре // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2009. № 4. С. 35–40.
4. *Ивлева М.И.* Концепция онтологического статуса субъекта в университетской философии в России в конце XIX – начале XX в. // Вестник Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова. 2012. № 8. С. 28–35.
5. *Ивлева М.И.* Спиритуалистическая традиция в университетской философии в России в конце XIX – начале XX века. М.: «Когито-центр», 2003. 250 с.
6. *Козлов А.А.* Генезис теории пространства и времени Канта. Киев: Унив. тип. (И.И. Завадского), 1884. 264 с.
7. *Тейхмюллер Г.* Действительный и кажущийся мир. Новое основание метафизики. Казань: Изд-во «Типо-литография Императорского университета» 1913. 389 с.

Literatura

1. *Askol'dov S.A.* My'sl' i dejstvitel'nost'. M.: Put', 1914. 387 s.
2. *Barkova E'.V.* E'kofilosofiya v poiskah osnovanij teorii prirodno-kul'turnogo naslediya // Vestnik Rossijskogo e'konomicheskogo universiteta im. G.V. Plexanova. Vstuplenie. Put' v nauku. 2013. № 4 (8). S. 3–8.

3. *Ivleva M.I.* Filosofskaya shkola Yur'evskogo universiteta i ee mesto v rossijskoj filosofskoj kul'ture // Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv. 2009. № 4. S. 35–40.

4. *Ivleva M.I.* Konceptiya ontologicheskogo statusa sub'ekta v universitetskoj filosofii v Rossii v konce XIX – nachale XX v. // Vestnik Rossijskogo e'konomicheskogo universiteta im. G.V. Plexanova. 2012. № 8. S. 28–35.

5. *Ivleva M.I.* Spiritualisticheskaya tradiciya v universitetskoj filosofii v Rossii v konce XIX – nachale XX veka. M.: «Kogito-centr», 2003. 250 s.

6. *Kozlov A.A.* Genезis teorii prostranstva i vremeni Kanta. Kiev: Univ. tip. (I.I. Zavadskogo), 1884. 264 s.

7. *Tejxmyuller G.* Dejstvitel'ny'j i kazhushhijsya mir. Novoe osnovanie metafiziki. Kazan': Izd-vo «Tipo-litografiya Imperatorskogo universiteta» 1913. 389 s.

M.I. Ivleva

Category of Time in the Views of Some Russian Spiritualist Philosophers of the Late XIX – Early XX Centuries

The article analyzes the understanding of the essence and nature of time in the works of the philosophers of Russian spiritualism in the end of the XIX – beginning of the XX century from the point of view of principles of holism and systematic approach. The author studies the sources, which determined specifics of holistic views of philosophical school of Urjev University.

Keywords: the category of time; spiritualism; holism; systematic approach; philosophical school of Urjev University.



РЕЦЕНЗИИ

А.И. Смирнова

**С. Валюлис. Содружество литературы
и философии (Вильнюс: издательство
Литовского эдукологического
университета, 2016. 256 с.)**

Светлана Валюлис, литовский литературовед и писательница, символически предпослала своей книге эпиграф из Федора Достоевского: «Ты философствуешь как поэт», подчеркнув тем самым специфику предмета осмысления, запечатленного в заглавии труда. А во вступлении обосновала свой выбор: «Литература, являясь словесно-образным искусством, более других его видов соприкасается своей содержательной стороной с философией, прежде всего философскими идеями, так как слово, язык есть действительность мысли. Но нужно отметить и определенный парадокс: художественный образ вернее мысли, хотя он и значительно менее точен» (с. 8). По автору, необходимо различать логическую (философскую) и художественную идеи. «Важно уяснить, *почему* и *как* философская идея присутствует в литературном произведении» (с. 9).

Во вступительной статье определяется специфика каждого из способов познания мира, «пути проникновения и влияния философских идей на литературу» (с. 11) и указываются основные: общий философский «климат», в котором формируется и осуществляется литературное творчество; личные контакты с философами — «знакомство и усвоение писателями идей отдельных философов или школ» (с. 11). С. Валюлис подчеркивает методологически важный момент: вне философских идей, повлиявших на творчество писателей, невозможно понять и оценить его. И в качестве примера называет Ф. Достоевского и Л. Толстого, которые «предложили свои пути человеческого, т. е. нравственно ориентированного мышления» (с. 12).

Ценность рецензируемого труда заключается в том, что в нем выявляются *конкретные аспекты* влияния философских идей на художественное мышление и творчество писателей, на литературный процесс в целом. Исследователь

анализирует *философскую основу* сюжетов и *логику* их движения, *поэтические формы* воплощения философских идей и разные *виды взаимодействия* художественного слова и философских идей. В статьях сборника автор касается идей, представляющих различные философские системы: античную (Платон, Сократ, Эпикур и др.), западную (Р. Декарт, Ж.-Ж. Руссо, Г.В.Ф. Гегель, И. Кант, А. Шопенгауэр, А. Бергсон, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер и др.), восточную (Будда, Конфуций и др.), русскую (П. Юркевич, Н. Страхов, Д. Мережковский, Вл. Соловьев и др.).

В работе привлекает серьезный теоретический уровень осмысления художественных текстов, широкий временной и жанровой охват анализируемого материала: от Н. Гоголя до Л. Улицкой, от эгодокументов до литературных произведений. Структуру книги формирует несколько «сюжетообразующих» сквозных линий: одна связана с нравственно-философскими проблемами русской литературы, другая — с влиянием идей Шопенгауэра на творчество русских писателей-классиков и символистов; третья — с эстетическими воззрениями символистов, включая и Ю. Балтрушайтиса, рецепцией философских идей писателями Серебряного века (статьи о Бунине); четвертая — с восприятием философских концепций современными авторами.

Обратившись к проблеме нравственно-философского смысла заглавия поэмы Н. Гоголя «Мертвые души», исследователь выявил новые семантические пласты в названии поэмы:

– мёртвые души — метафора мифологическая: надежда на переход из «мертвого» в «живое», ибо **мёртвая**, но **душа**, стало быть, может и должна воскреснуть;

– мёртвые души — читатели, равнодушно вззирающие на мир (с. 27).

Философская интерпретация стихотворения Ф. Тютчева «Тени сизые смешались...» позволила проследить, каким образом философские идеи (угасание — «уничтожение» как универсальный закон бытия мироздания; человек перед лицом своей метафизической судьбы), становясь поэтической мыслью, реализуются в структуре и семантике текста, и раскрыть механизм этой трансформации.

Особый интерес вызывает блок статей о влиянии идей А. Шопенгауэра на русскую литературу: «Идеи А. Шопенгауэра как философский контекст творчества русских писателей: А. Фет, И. Тургенев, Л. Толстой, Л. Андреев» и «Идеи А. Шопенгауэра в эстетических исканиях русских символистов». В первой статье исследуется рецепция идей немецкого мыслителя, убедительно прослеживается его влияние на нравственно-философские и эстетические искания русских писателей XIX – начала XX века. В лирике позднего Фета выявляются «концентрированные обобщенные отражения жизни и прямые медитации, родственные по духу и содержанию Шопенгауэру» (с. 37). В творчестве И. Тургенева внимание исследователя концентрируется на осмыслении человеческого бытия в контексте пессимизма Шопенгауэра. Интересно наблюдение С. Валюлис о том, что Тургенев художественно воспроизводит суждения немецкого мыслителя. Так, писателю близки его размышления

о старости и смерти, но больше по теме, а не по содержанию. «Тургенев создаёт отличную от Шопенгауэра онтологию человеческого бытия» (с. 45).

Исследователь убедительно раскрывает особое место в русском шопенгауэрианстве Льва Толстого, прослеживает эволюцию рецепции идей Шопенгауэра и отношения к нему писателя, и приходит к выводу, что философ был «спутником» Толстого до конца его «пути жизни». С. Валюлис последовательно выявляет воздействие философии Шопенгауэра на жизнь и творчество Л. Андреева, которая «усиливала трагическое мироощущение» писателя, однако он «не впадает в отчаянный пессимизм, предпочитает сопротивляться — смеяться, иронизировать...» (с. 62). Рецепция философских идей немецкого мыслителя русскими писателями определяется автором сборника статей как «процесс притяжений и отталкиваний» (с. 63).

В шопенгауэрианский контекст вписывается и творчество русских символистов. В статье «Идеи А. Шопенгауэра в эстетических исканиях русских символистов» прослеживается влияние философа на русскую литературу 60–70-х годов XIX века (первая волна шопенгауэрианства), 1890–1990-х годов (вторая волна). В статье выявляется восприятие философских воззрений немецкого мыслителя русскими символистами, устанавливается его влияние на формирование миропонимания и эстетических концепций символистов. «От отрицания ценностей жизни философом они ищут спасения в искусстве как способе преобразования мира» (с. 145).

Размышления о Толстом-философе продолжаются в статьях «“Исповедь” Л.Н. Толстого и преодоление дисгармонии личностного сознания», «“Анна Каренина” Льва Толстого: начало преодоления шопенгауэрианства в изображении судьбы Анны», «Нравственно-философский аспект смерти в произведениях Л. Толстого (“Три смерти”, “Записки сумасшедшего”, “Смерть Ивана Ильича”))».

Обратившись к творчеству Ф. Достоевского, С. Валюлис исследует философию и психологию преступления в романах «Преступление и наказание», «Братья Карамазовы» и «Идиот». Основанием для подобного ракурса анализа является тот факт, что в фабульно-авантюрную ткань этих романов искусно вплетено автором «аналитическое содержание социологического, психологического и философского характера. Метафизические идеи и проблемы (“проклятые вопросы”) наполняют жизнь героев Достоевского, становятся неотъемлемым элементом сюжетной ткани его произведений (“приключение идеи”), сталкиваются в “полифоническом” (М. Бахтин) диалоге позиций и мировоззрений» (с. 124).

В книге С. Валюлис статьи о русском символизме предстают как самостоятельный научный «сюжет». Из русских символистов автор исследования уделяет особое внимание Федору Сологубу — онтологическому пространству в его лирике и категории красоты в поэтическом мире писателя. По верному наблюдению автора статей, «эстетически осмысливая философскую идею Шопенгауэра о злой Мировой воле, Сологуб первосущностью бытия полагает онтологическое Зло, проникающее даже в душу человека. Путь преодоления муки человеческого существования — избавление от него в Смерти и обретение


истинной свободы, дающей выход в новый онтологический слой, в котором запечатлевается творимое поэтом пространство мечты о благобытии» (с. 154–155). Вывод, к которому приходит исследователь, представляется вполне обоснованным: «Под влиянием идей гностиков и мистического анархизма М. Штирнера в художественном сознании Ф. Сологуба формируется представление о безграничной воле и возможностях творческого Я, которое расширяется от эстетического Я до Я трансцендентного» (с. 155).

Концепция женственности — знаковая и востребованная в эстетике символизма — исследуется на материале трилогии Дмитрия Мережковского «Христос и антихрист». Творчеству классика Серебряного века и рецепции философских идей в его произведениях посвящены две статьи: «И. Бунин “Легкое дыхание”: границы текста и возможности контекста», «Иван Бунин и Анри Бергсон: проблема времени и памяти (“Жизнь Арсеньева”»).

Завершают рецензируемый труд статьи о современных авторах — Сергее Довлатове, Светлане Василенко, Мириам Юзефовской, Людмиле Улицкой.

С. Валюлис от статьи к статье выявляет философский потенциал русского словесного искусства, которое в классических образцах предстает как «классика нравственной философии». Проблемы жизни и смерти, смысла жизни и человеческой экзистенции, волновавшие писателей XIX века, остаются актуальными и сегодня. По словам исследователя, «проблемы экзистенции отдельной личности и весь спектр её отношений с обществом находят в литературе XX и начала XXI века новые формы художественного воплощения...» (с. 12).

Через призму философских идей, повлиявших на художественное мышление писателей ушедшего и настоящего времени, Светлане Валюлис удалось раскрыть онтологический смысл их произведений, выявить их нравственно-философский контекст, дать новые смысловые коннотации знаковых — классических и неклассических — текстов русской литературы.



**АВТОРЫ «ВЕСТНИКА МГПУ»,
СЕРИЯ «ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ»,
2016, № 4 (20)**

Баркова Элеонора Владиленовна — доктор философских наук, профессор кафедры истории и философии РЭУ им. Г.В. Плеханова.

E-mail: barkova3000@yandex.ru

Бессонов Борис Николаевич — доктор философских наук, профессор общеуниверситетской кафедры философии и социальных наук МГПУ.

E-mail: dancheevam@mgpu.ru

Бирич Инна Алексеевна — доктор философских наук, профессор общеуниверситетской кафедры философии и социальных наук МГПУ.

E-mail: dancheevam@mgpu.ru

Волобуев Алексей Викторович — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Финансового университета при Правительстве РФ.

E-mail: dancheevam@mgpu.ru

Жбанков Александр Борисович — кандидат философских наук, проректор по вопросам безопасности Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского.

E-mail: dancheevam@mgpu.ru

Ивлева Марина Ивановна — кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии РЭУ им. Г.В.Плеханова.

E-mail: stm602@yandex.ru

Кораблин Денис Александрович — аспирант ОУ кафедры философии и социальных наук МГПУ.

E-mail: urist1363@mail.ru

Кротов Артем Александрович — доктор философских наук, заведующий кафедрой истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

E-mail: krotov@philos.msu.ru

Кучеренко Александр Владимирович — кандидат философских наук, заведующий кафедрой философии Белгородского государственного университета.
E-mail: dancheevam@mgpu.ru

Смирнова Альфия Исламовна — доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой русской литературы ИГН МГПУ.
E-mail: alfia-smirnova@yandex.ru.

Чеботарева Светлана Владимировна — аспирантка ОУ кафедры философии и социальных наук МГПУ.
E-mail: dancheevam@mgpu.ru

AUTHORS
of «MCU Vestnik». Series «Philosophical Sciences»,
2016, № 4 (20)

Barkova Eleanora Vladilenovna — doctor of Philosophy (Philosophy), professor of department of History and Philosophy of G.V. Plekhanov REU.

E-mail: barkova3000@yandex.ru

Bessonov Boris Nikolaevich — doctor of Philosophy, professor of the university-wide department of Philosophy and Social Sciences, Moscow City University.

E-mail: dancheevam@mgpu.ru

Birich Inna Alekseevna — doctor of Philosophy, professor of a university-wide department of Philosophy and Social Sciences, Moscow City University.

E-mail: dancheevam@mgpu.ru

Volobuev Alexey Viktorovich — Ph.D. (Philosophy), docent of department of Philosophy of the Financial University under the Government of the Russian Federation.

E-mail: dancheevam@mgpu.ru

Zhbankov Alexander Borisovich — Ph.D. (Philosophy), Vice President for Security Problems, F.M. Dostoyevsky Omsk State University

E-mail: dancheevam@mgpu.ru

Ivleva Marina Ivanovna — Ph.D. (Philosophy), docent of department of History and Philosophy of G.V. Plekhanov.

E-mail: stm602@yandex.ru,

Korablin Denis Aleksandrovich — postgraduate student of a university-wide department of Philosophy and Social Sciences, Moscow City University.

E-mail: «urist1363@mail.ru»

Krotov Artem Aleksandrovich — doctor of Philosophy, Head of the Department of History and Theory of World Culture, Philosophy Faculty of M.V. Lomonosov Moscow State University

E-mail: krotov@philos.msu.ru)

Kucherenko Alexander Vladimirovich — Ph.D. (Philosophy), Head of the Department of Philosophy, Belgorod State University.

E-mail: dancheevam@mgpu.ru

Smirnova Alfia Islamovna — doctor of Philology, professor, Head of the department of Russian literature, Moscow City University.

E-mail: alfia-smirnova@yandex.ru.

Chebotareva Svetlana Vladimirovna — postgraduate of all-university department of Philosophy and Social Sciences, Moscow City University.

E-mail: dancheevam@mgpu.ru

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ

Уважаемые авторы!

В нашем журнале публикуются как оригинальные, так и обзорные статьи по философским наукам.

Журнал адресован научно-педагогическим работникам, педагогам высших и средних учебных заведений, учителям школ, аспирантам, соискателям ученой степени и студентам — всем, кто интересуется вопросами философского осмысления истории человечества и цивилизации, современной жизни общества, сущности человека в свете его творческой деятельности, проблемами устойчивого развития мира в эпоху глобализации и экологического кризиса, участия человека в судьбе планеты.

Редакция просит вас при подготовке материалов, предназначенных для публикации в «Вестнике», руководствоваться требованиями Редакционно-издательского совета МГПУ к оформлению научной литературы.

1. Шрифт Times New Roman, 14 кегль, межстрочный интервал 1,5, поля: верхнее, нижнее и левое — по 20 мм, правое — 10 мм. Объем статьи, включая список литературы и постраничные сноски, не должен превышать 18–20 тыс. печатных знаков (0,4–0,5 а. л.). Рисунки должны выполняться в графических редакторах. Графики, схемы, таблицы нельзя сканировать.

2. Инициалы и фамилия автора набираются полужирным шрифтом в начале статьи, слева, заголовок — посередине, полужирным шрифтом.

3. В начале статьи после названия помещаются аннотация на русском языке (не более 500 печатных знаков) и ключевые слова и словосочетания (не более 5), разделяют их точкой с запятой.

4. Статья снабжается затекстовыми ссылками, оформленными в соответствии с требованиями ГОСТ 7.05–2008 «Библиографическая ссылка» на русском и английском языках.

5. Ссылки на издания из пристатейного списка, в том числе на интернет-ресурсы и архивные документы, даются в тексте в квадратных скобках: [3: с. 147], по образцам, приведенным в ГОСТ Р 7.0.5–2008 «Библиографическая ссылка».

6. В конце статьи (после списка литературы) указываются: название статьи, автор, аннотация (Resume), ключевые слова (keywords) на английском языке.

7. Рукопись сдается в редакцию журнала в установленные сроки на электронном и бумажном носителях.

8. К рукописи прилагаются сведения об авторе (ФИО, ученая степень, звание, должность, место работы, электронный или почтовый адрес для контактов) на русском и английском языках.

9. В случае несоблюдения какого-либо из перечисленных требований автор обязан внести необходимые изменения в рукопись в пределах срока, установленного для ее доработки.

Более подробно о требованиях к оформлению рукописи можно узнать на сайте www.mgpi.ru в разделе «Документы» издательского отдела Научно-информационного издательского центра МГПУ.

Плата с аспирантов за публикацию не взимается.

По вопросам публикации статей в журнале «Вестник МГПУ» серии «Философские науки» предлагаем обращаться к составителю — заместителю главного редактора *Бирич Инне Алексеевне*.

Телефон редакции (499) 181-66-29.

E-mail: philos-mgpi@mail.ru.

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Вестник МГПУ
Журнал Московского городского педагогического университета
Серия «Философские науки»
2016, № 4 (20)

Зарегистрирован в Федеральной службе по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций
(Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации средства массовой информации:
ПИ № ФС77-62498 от 27 июля 2015 г.

Главный редактор:
доктор философских наук, профессор *Б.Н. Бессонов*

Главный редактор выпуска:
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник *Т.П. Веденеева*

Редактор:

В.П. Бармин

Корректор:

К.М. Музамилова

Перевод на английский язык:

А.С. Джанумов

Техническое редактирование и верстка:

А.В. Бармин, О.Г. Арефьева

Научно-информационный издательский центр ГАОУ ВО МГПУ
129226, Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, д. 4.
Телефон: 8-499-181-50-36. E-mail: Vestnik@mgpu.ru

Подписано в печать: 01.12.2016 г. Формат 70 × 108 1/16.

Бумага офсетная.

Объем 6,5 усл. печ. л. Тираж 1000 экз.