

МИНИСТЕРСТВО СЕЛЬСКОГО ХОЗЯЙСТВА РФ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ОРЛОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АГРАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Философия модерна И философия постмодерна

Орел 2014

УДК 1
ББК 87
Ф 56

Ответственный редактор и составитель – доктор философских наук,
профессор **В.Н. Финогентов**

Ф 56 **Философия модерна и философия постмодерна**
(коллективная монография). – Орел: ООО ПФ «Картуш», 2014. – 162 с.

ISBN

В данной коллективной монографии представлены материалы конференции «Философия модерна и философия постмодерна» (Орел, июнь 2014). Авторами монографии являются преимущественно участники межвузовского философского семинара «Мировоззренческие поиски современности», действующего при кафедре философии и истории Орловского государственного аграрного университета. В написании монографии участвовали также философы из Гданьска (Польша), Костромы, Москвы, Рязани и Самары.

Публикуемые в книге материалы свидетельствуют о многообразии мировоззренческих позиций, отстаиваемых современными философами.

Книга адресуется преподавателям, аспирантам, студентам, всем, интересующимся мировоззренческой проблематикой.

На обложке использованы фотографии: К. Маркса, З.Фрейда,
Ф. Ницше, Ж. Деррида, Ж. Делеза М. Фуко и Ж.Ф. Лиотара

ISBN

© Коллектив авторов, 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

ИСКУССТВО В ЭПОХУ ЦИФРОВОГО ПОСТМОДЕРНА	40
---	----

Предисловие

Пытаясь определить своеобразие современной философии, мы сравниваем ее с предшествующими этапами ее развития. В свою очередь это сравнение приводит нас к необходимости связать ступени эволюции философии с соответствующими периодами в развитии общества (культуры). Как известно, общепринятой периодизации исторического процесса не существует. Авторами разных мировоззренческих и идеологических ориентаций предложены и в известной мере обоснованы самые различные периодизации истории человечества. В особенности сложной, несомненно, является задача установления особенностей нынешнего этапа в развитии человеческого общества. А без выявления этих особенностей, по всей видимости, невозможно даже в самых общих чертах определить своеобразие современной философии.

Для характеристики нынешнего этапа в развитии общества применяются многие (связанные друг с другом) определения: постиндустриальное общество, информационное общество, общество эпохи глобализации и т.д. Нередко для этих целей используется также понятие «эпоха постмодерна». Обращение к этому понятию, очевидно, предполагает соотнесение (противопоставление) его с понятием «эпоха модерна». Изучение сочинений многих авторов, пытавшихся прояснить только что упомянутые понятия, оставляет впечатление, можно сказать, неудачи этих авторов: толкование указанных понятий по-прежнему множественно и вариативно, субъективно и переменчиво. Впрочем, вполне возможно, что дело здесь не в авторах, а в том, что соответствующие данным понятиям референты просто-напросто еще не достаточно сформировались. Показательно в этом плане название книги Ю. Хабермаса: «Модерн – незавершенный проект». Если с данным суждением немецкого философа согласиться, а для этого есть серьезные основания, то, тем более, следует согласиться с тем, что «постмодерн является незавершенным проектом». Таким образом, можно констатировать, что в нынешней современности в различных регионах мира и в различных секторах культуры в разных пропорциях смешаны эпоха модерна и эпоха постмодерна, каждая из которых вдобавок непрерывно изменяет свое содержание.

Авторы нашей книги неоднократно возвращаются к характеристике этих неразрывно связанных друг с другом эпох. Так, например, очень глубокий анализ особенностей искусства эпохи «цифрового постмодерна» представлен в разделе, написанном А.В. Соловьевым. Интересные сопоставления эпохи модерна и эпохи постмодерна осуществлены в разделе, автором которого является И.В. Желтикова. Любопытные замечания об особенностях обсуждаемых эпох делает в своем разделе О.Б. Гладков. Я со своей стороны обращаю внимание читателей на одну, очень существенную, как мне представляется, черту эпохи модерна и, соответственно, черту эпохи постмодерна. Речь идет о том, что эпохе модерна был свойствен

мировоззренческий фундаментализм, сторонники различных вариантов которого убеждены в абсолютной истинности именно своего мировоззрения. Соответственно, в эпоху постмодерна все более распространяется мировоззренческий фаллибилизм¹, с точки зрения которого истинных мировоззрений просто не может быть. Для мировоззренческого фаллибилизма все мировоззрения, по большому счету, равноценны, и различаются они между собой только привычностью-непривычностью, удобством-неудобством, ситуативно обусловленной выгодностью-невыгодностью для данного субъекта и т.д. По моему убеждению, обе эти мировоззренческие позиции при всей их нынешней распространенности ведут соответствующие сообщества в цивилизационный тупик. Необходимо срочное их преодоление, которое, как мне представляется, приведет к новой эпохе в развитии человечества, к эпохе, которая в некотором смысле «снимет» и эпоху модерна и эпоху постмодерна.

Разделы предлагаемой вниманию читателей коллективной монографии излагают содержание докладов и выступлений, заслушанных и обсужденных на конференции «Философия модерна и философия постмодерна» (Орел, июнь 2014). Эта конференция подвела итоги работы межвузовского философского семинара «Мировоззренческие поиски современности» в 2013-2014 учебном году.

Наш семинар организован в сентябре 1995 года. С 1995 г. по 2006 г. он работал при кафедре философии Уфимской государственной академии экономики и сервиса. С 2006 г. по настоящее время он действует при кафедре философии и истории Орловского государственного аграрного университета. Семинар объединяет философов разных мировоззренческих ориентаций, а также представителей различных научных дисциплин: историков, социологов, филологов, религиоведов, астрономов, экологов... Среди участников семинара много молодых людей: аспирантов и студентов. За время существования семинара состоялось двести одно его заседание. Совсем недавно – 10 апреля сего года – мы провели юбилейный (200-й!) семинар². Формы работы семинара различны: заслушивание и обсуждение докладов, подготовленных его участниками, «круглые столы», предметом разговора на которых являются классические и современные философские тексты, тематические дискуссии, конференции.

Основное направление наших обсуждений и дискуссий фиксируется названием семинара. Мы убеждены в том, что наше время является эпохой мировоззренческих поисков. Это означает, что роль наиболее авторитетных и наиболее распространенных в прошлом мировоззрений – религиозных и квазирелигиозных (в частности, утопических), прежде всего, – заметно понизилась в последние десятилетия. Это означает также, что такие мировоззрения не способны справиться с фундаментальными вызовами

¹ Более подробно содержание понятий «мировоззренческий фундаментализм» и «мировоззренческий фаллибилизм» раскрывается в разделе, написанном мной.

² Некоторые моменты юбилейного семинара представлены на обложке нашей книги.

современности. Идет болезненный и трудный процесс выработки новых форм мировоззрения, адекватных, с одной стороны, вызовам современности, с другой, – сущности человека. На этом пути человечеству предстоит избавиться от многих привычных и приятных заблуждений, ему предстоит стать более расчетливым и осторожным, более взрослым и гуманным.

На каждый предстоящий год мы определяем тот аспект мировоззренческой проблематики, который задает направление нашей работы. Так, например, в центре обсуждения на всех встречах участников семинара в 2000-2001 учебном году было понятие мировоззрения. В 2001-2002 учебном году мы сконцентрировали свое внимание на обсуждении сущности философии. В 2002-2003 учебном году общая тема наших обсуждений была сформулирована следующим образом: «Философия, религия и наука как феномены культуры». 2003-2004 учебный год мы посвятили обсуждению темы «Взаимоотношения науки и религии: история и современность». 2004-2005 учебный год, соответственно, – теме «Наука, религия, образование». 2005-2006 учебный год мы анализировали различные аспекты темы «Язык науки и язык религии». В центре внимания участников семинара в 2006-2007 учебном году была тема «Философия в контексте техногенной цивилизации». В 2007-2008 учебном году основным предметом наших обсуждений было соотношение общечеловеческих и национальных моментов в современной философии. В 2008-2009 учебном году мы обсуждали тему «Философия в эпоху постмодерна». В течение 2009-2010 учебного года мы трудились над темой «Философия: созерцание, рефлексия, коммуникация». Различные аспекты темы «Мировоззрение в контексте современной культуры» обсуждались нами в 2010-2011 учебном году. 2011-2012 учебный год был посвящен анализу различных подходов к остроактуальной теме взаимоотношений религии и нравственности. В 2012-2013 учебном году мы сконцентрировали наше внимание на теме «Философия в эпоху глобализации». В течение только что закончившегося учебного года участники семинара, как уже сказано, вели дискуссии на тему «Философия модерна и философия постмодерна».

В июле 2003 года наш семинар завоевал трехгодичный грант Metanexus Institute (Филадельфия, США). Деятельность этого института направлена на развитие различных форм диалога науки и религии, на поддержку групп, осуществляющих диалог науки и религии. Благодаря этому гранту, семинар «Мировоззренческие поиски современности» получил определенную международную известность.

В ноябре 1997 года был опубликован первый сборник трудов нашего семинара. Он называется «Смысл жизни: поиск и созидание». В декабре 1998 года – второй сборник. Его название – «Мировоззренческие поиски современности». В декабре 2002 года нам удалось опубликовать третий сборник материалов нашего семинара: «Онтология и мировоззрение». В октябре 2003 года мы подготовили и издали сборник «Судьба философии в современном мире». В июне 2004 года был издан сборник «Наука и религия в

современном мире: необходимость диалога». В июне 2005 года мы осуществили подготовку и издание сборника «Наука, религия, образование». В июне 2006 года нами был опубликован сборник статей «Язык науки и язык религии». В июне 2008 году нашими усилиями был издан сборник «Общечеловеческое и национальное в современной философии». В июне 2009 года вышел в свет тематический сборник «Философия в эпоху постмодерна».

Летом 2010 мы подготовили и издали коллективную монографию «Философия: созерцание, рефлексия, коммуникация». В 2011 году нами была опубликована коллективная монография «Мировоззрение в контексте современной культуры». В 2012 году вышла в свет наша коллективная монография «Взаимоотношения религии и нравственности: история и современность». Следующей наша книга, вышедшая в свет в 2013 году, называлась «Философия в эпоху глобализации». Теперь перед Вами, дорогой читатель, новая книга, представляющая некоторые итоги наших размышлений о некоторых особенностях и взаимоотношениях философии модерна и философии постмодерна.

Важным принципом работы нашего семинара является признание правомерности и необходимости мировоззренческого плюрализма. Исходя из этого принципа, я включил в данную книгу не только материалы близких мне по убеждениям философов, но также материалы, написанные авторами, с которыми я расхожусь в решении серьезных мировоззренческих и социокультурных проблем.

В. Финогентов. Июнь 2014

ЧАСТЬ 1.
ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА
НА ГРАНИ МОДЕРНА И
ПОСТМОДЕРНА

К ПРОБЛЕМЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

В силу того, что главным предметом философии является человек, то решение любой философской проблемы должно исходить из характеристики самой природы человека, то есть исходить из того качества, которое определяет его сущность и делает его человеком, выделяя из мира природы и отделяя от всех других живых существ материального мира. В истории философии можно обнаружить множество антропологических концепций, в которых рассматривается сущностное свойство человека, но все они, на наш взгляд, имеют ряд недостатков.

Например, материалисты утверждают, что человек произошел от обезьяны в процессе эволюции, способствовавшей возникновению и развитию мышления, как того главного, онтологического качества, которое и отличает человека от его прародителя. Однако если обратить внимание на характеристику мышления человека, наиболее полно представленную в теории И. Канта и зафиксированную в произведении «Критика чистого разума» и сравнить ее с характеристикой мышления высших животных, представленной в учении по этологии, разработанным К. Лоренсом в произведении «Кольцо царя Соломона», то можно прийти к парадоксальному выводу.

Как известно, согласно И. Канту, трансцендентальная форма мышления человека, тождественная абстрактной форме в учении материалистов, содержит двенадцать категорий, функцией которых является синтез чувственных восприятий. В своем исследовании поведения высших животных К. Лоренц зафиксировал, что основные инстинкты (а их два: самосохранения и продолжения рода) выполняют ту же функцию, что и категории трансцендентальной формы мышления человека – синтез чувственных восприятий. Единственная разница формы мышления человека и формы мышления животных заключается не в качественных особенностях, а в количественных показателях. Таким образом, может быть, это и доказывает косвенно факт происхождения человека от обезьяны. Но в большей степени формальное единство мышления человека и высших животных говорит в пользу того, что само по себе мышление не определяет сущностное свойство человека и, следовательно, не выделяет его из мира природы, но уравнивает с другими живыми существами.

Как известно, родоначальник иррационалистической философии Ф. Ницше весьма скептически относился к учению материалистов и к его главному методологическому принципу – эволюционизму, что выразилось в кратком, но емком, по своему критическому содержанию суждении: «Человек – это не ставшее животное». Весьма примечательно, что Ж.-П. Сартр в романе

«Тошнота», характеризуя образ жизни героя историка Антуана Рокантена, существующего в текучих чувственно-эмоциональных состояниях, говорит о нежелании им заниматься творческим исследованием, но заинтересованном только в издании книги. Изображая внешность героя, которую тот разглядывает в зеркале, автор, вкладывая собственные размышления в его уста, пишет: «В детстве моя тетка Бижуа говорила мне: "Будешь слишком долго глядеться в зеркало, увидишь в нем обезьяну". Но должно быть, я гляделся еще дольше – то, что я вижу в зеркале, куда ниже обезьяны, это нечто на грани растительного мира, на уровне полипов. Я не отрицаю, это нечто живое ...; я вижу какие-то легкие подергивания, вижу, как трепещет обильная, блеклая плоть. С такого близкого расстояния в особенности отвратительны глаза. Нечто стеклянистое, податливое, слепое, обведенное красным, – ну в точности рыба чешуя»¹. Рокантен ощущает себя животным, не потому что перестал мыслить, но потому что утратил нечто ценностное, значимое, подлинно человеческое, чему он не может подобрать слова, выразить, рассказать другому человеку. В силу этого он все глубже и глубже погружается во внутренний мир, в котором царствует страх, вызывая почти физически ощутимое состояние тошноты.

В то же время и концепции идеализма исходят из принципа тождества мышления и бытия, которое характеризует метафизическую сферу, состоящую из знания, существующего в виде идей. Обладая трансцендентальной, или чистой, или абстрактной формой мышления человек способен возвышаться в надприродный мир, созерцать идеи-знания и усилием воли удерживать эти эйдосы в своем сознании, тем самым приобщаясь к бытию. В данном случае совершенно не важно, как выражен метафизический первоисточник бытия: Идеей Блага, Абсолютной Идеей, Духовной Субстанцией или Богом, ибо знания, существующие в идеях, являются абсолютными, истинными, общезначимыми и универсальными. В этом и состоит их достоинство и высшая ценность. Однако знать, что такое, например, добро, и быть добрым – это совсем не одно и то же. В частности, М. Мамардашвили в своем произведении «Эстетика мышления», размышляя о парадоксальности понимания добра, приходит к выводу, что между знанием о добре, желанием совершить добро и конкретным добрым поступком лежит пропасть. Таким образом, знать добро, желать его и быть добрым человеком, пребывать в добре и творить его – это не что иное, как два разных уровня сознания, которые формируются по своим правилам и закономерностям и которые, сосуществуя, не всегда гармонично согласованы между собой. Стало быть, невозможно не согласиться с М. Мамардашвили, утверждавшим, что добро нельзя рассматривать в виде знания (или идеи – С.К.), ибо «добро есть искусство... И для свершения добра нужен труд»².

Казалось бы, наиболее полную и всеобъемлющую антропологическую концепцию можно встретить в учениях философов-экзистенциалистов,

¹ Сартр Ж.-П. Тошнота // Жан-Поль Сартр. Тошнота. Роман. СПб: Азбука-классика. 2004.- С.29.

² Мамардашвили М. Эстетика мышления // Мераб Мамардашвили. Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2000. – С.22.

утверждавших, что существование человека предшествует его сущности. Согласно этому тезису, каждый человек, приходя в мир, начинает свою жизнь в качестве родового существа, главное качество которого проявляется в существовании на чувственно животном уровне, определенном нераздельной слитностью с материальной природой. Об этом пишет в своем произведении «Я и Ты» немецкий философ М. Бубер. Рождаясь, любой человеческий индивид связан немислимыми, но ощутимыми связями со всей природной реальностью, образуя с ней целостность, которая характеризуется врожденным, инстинктивным отношением «Я–Ты». Понимание, осознание своего собственного Я отсутствует и еще долго не возникнет, но модель внутреннего мира «Я–Ты» уже детерминирует поведение ребенка. «Ошибочно полагать, – считает автор, – будто ребенок сначала воспринимает объект, а потом уже вступает с ним в отношение; напротив, наипервейшее – это стремление к отношению, это рука, протянутая навстречу пред-стоящему, которое словно заполняет углубление ладони, округленной в жесте приятия; второе же – это отношение к пред-стоящему»¹. Постепенно, взрослея и приобретая опыт собственной жизни, в которой начинает прослеживаться четкая грань между особенностью внутреннего мира и совокупностью предметов и явлений, образующих внешний мир, формируется индивидуальное Я. Будучи чрезвычайно неустойчивой, эта конструкция отдельного, самостоятельного Я начинает строить, организовывать новый вид отношений, который обеспечит стабильность и комфорт. М. Бубер полагает, что вновь возникающие в процессе индивидуально осознанной жизни отношения характеризуются как «Я–Оно», в которых реализуется естественная потребительская установка человека на обладание благами материального мира, рассматриваемого в качестве объекта или Оно. Таким образом, учение немецкого философа обосновывает тезис экзистенциализма, что сущность, представленная осмысленным пониманием собственного Я, формируется в процессе существования.

Однако хотелось бы заметить, человек потому и рождается человеком, что все сущностные, то есть собственно человеческие качества, изначально его детерминируют. Возможно, эти качества не разовьются настолько, чтобы всегда, во всех событиях жизни определять и характеризовать именно человеческие мотивы и поступки, но даже в своей неразвитости, скрытости и потенциальности они уже указывают на то, что их носителем является человек, но не животное. Так какие же собственно онтологические качества определяют структуру сознания, содержание того Я, которое является эпицентром человеческой личности? Отвечая на этот вопрос, хотелось бы обратиться к творчеству М. Хайдеггера, который в своей работе «Введение в метафизику» пишет: «Сущность человека следует постигать и обосновывать сообразно скрытому в начале указанию внутри вопроса о бытии как то место, в котором бытие нуждается для самораскрытия. Человек есть открытая в себе сиютность (Da). Внутри оной поставляет себя и начинает действовать сущее. ... Бытие человека, в строгом смысле слова, есть "сию-бытность" (Da-sein). В основе

¹ Бубер М. Я и Ты // Мартин Бубер. Два образа веры. М.: АСТ. 1999. – С.43.

сущности сию-бытности как места раскрытия бытия должна быть изначально заложена перспектива раскрытия бытия»¹.

Другими словами, согласно философским представлениям М. Хайдеггера, сущность человека как «сию-бытность» изначально заложена в сознании и, кроме того, что открытая в себе «сиютность» или Я делает человека причастным бытию – вечности, неизменности, внепространственности, но одновременно характеризует модель совершенствования, которая реализуется в процессе развития и становления. Личностное ядро как нечто субстанциональное в человеке есть, делает его причастным бытию, «просветленным», но в то же время это ядро не может присутствовать вне текучести и динамичности материального мира, а, по сути, связано с бесконечным процессом движения, развития и становления. Задумываясь над субстанциональной сущностью человека и следуя феноменологической традиции, которой отчасти принадлежал и М. Хайдеггер, необходимо вспомнить творчество Ж.-П. Сартра. В своем произведении «Трансцендентность Эго», философ пишет о том, что сущность человека представлена «Я» – актом Эго, определяющим «сознание самого себя, т. е. самосознанием». Этот акт невозможно охарактеризовать во всей полноте, ибо он лишен какого-то конкретного чувственно-предметного содержания. Автор убежден в том, что даже любое эмоциональное состояние, практически сливающееся с «Я» и отчасти являющееся его содержанием, по отношению к нему выступает внешним объектом, который не высвечивает «Эго» как таковое, само по себе, но замутняет его, делает непроницаемым, не доступным для рефлексии. Философ поясняет, что для познающего самого себя человека как субъекта «Я [Je] не есть ни объект (ибо оно, как было предположено, есть нечто внутреннее), ни некий момент сознания, ибо оно есть нечто существующее для сознания, ни некое просвечивающее качество сознания, а некоторым образом его обитатель»².

Стало быть, субстанциональность Я, сопровождая все деятельные акты сознания, сама по себе ускользает от познавательных способностей человека, так как, по сути, является их основанием, обителью. Не случайно, Ж. П. Сартр вынужден признать, что как таковое Я человека характеризует личностный центр бытия, о котором невозможно ничего сказать, кроме того что он есть, и в своем бытийственном, непознаваемом качестве представлен в виде «непрозрачности». Будучи сознанием самого себя, Я или Эго «остается некоторым "феноменом", но в весьма особом смысле: а именно, таким феноменом, где "быть" и "являть себя" — это совершенно одно и то же [там же]. Размышляя о феноменальности акта Эго, философ убежден в том, что «непрозрачным» содержанием этого акта является свобода, которая своими корнями уходит в трансцендентную сферу, недоступную для рефлексии человека, так же, впрочем, как и сама свобода. Таким образом, природа

¹ Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб.: НОУ «Высшая религиозно-философская школа». 1998.- С. 276.

² Сартр Ж.-П. Трансцендентность Эго // Ж.-П. Сартр // Журнал Логос №2 (37). 2003.- С.91.

человечности или самой сущности человека является феноменальной, то есть не выраженной каким-то предметным, чувственно–эмоциональным явлением или состоянием, но детерминирована феноменами, главным из которых является *свобода*.

Однако нельзя сказать, что только свобода определяет акт самосознания, акт Я (Эго). Например, Г. Гадамер в своем произведении «Язык и понимание» размышляет о том, что онтологическую природу человека характеризует феномен понимания, который является по своему качеству речемыслительным, языковым. Оглядываясь в прошлое, к моменту возникновения философии, автор пишет о том, что само состояние удивления, возникшее во внутреннем мире мудрецов, состояние, содержащее «немотствующее молчание», указывает на глубокое *понимание* красоты и гармонии космоса, которое невозможно выразить общезначимыми, универсальными понятиями. Возникновение науки как таковой, которое Г. Гадамер связывает с началом XVII в., науки, детерминированной методологическими поисками и открытиями, «повлекло за собой то, что феномен понимания был, так сказать, отчужден»¹. Стало быть, в исследованиях гносеологического характера, ориентированного на идеальность знания, получаемого с помощью истинного метода познания и, казалось бы, способного открыть для человека загадку красоты и гармонии мироздания, отсутствует самое главное – феномен понимания, который актуализируется в состоянии удивления. Однако и отчужденность феномена в познавательной деятельности человека, и препятствия, помехи языка в выражении «немотствующего молчания» указывают на то, что понимание «уже дано как предпосылка». В случае реализации диалогической ситуации, в которую вовлечен, с одной стороны человек и его Я, а с другой – любое Ты, представленное, в том числе, и явлением естественнонаучного характера, но нравственно включенного в сферу Я, способен проявиться феномен понимания. «Надо признать, – констатирует Г. Гадамер: – понимание и согласие первичны по отношению к непониманию; для того чтобы воссоздать разрушенное понимание, мы должны этим пониманием располагать. Последнее обстоятельство неопровержимо свидетельствует в пользу универсальности понимания»². Таким образом, наряду с феноменом свободы акт самосознания, акт Я содержит и феномен понимания, который определяет своим наличием онтологическую особенность человека – языковую функцию сознания, реализующую себя в речемыслительной деятельности, рефлексивно опосредующей чувственно-эмоциональное состояние удивление.

Феноменальная природа человека не ограничивается свободой и пониманием, качествами, которые, присутствуя во внутреннем мире человека, характеризуют его человечность и своим наличием выделяют из материально-природной действительности. Следует сказать, что еще одним феноменом личностного бытия является вера. Принято считать, что вера – это свойство

¹ Гадамер Г. Язык и понимание // Гадамер Г.Х. Актуальность прекрасного. М.: ИСКУССТВО. 1991.- С. 46.

² Там же. С.45, 47.

слабого, неразвитого, необразованного человека, которого не коснулась «благодать» просвещения и цивилизации. В том случае, если плоды просветительской деятельности станут содержанием его сознания, то такой человек утратит веру и больше никогда, ни во что не будет верить. Вера будет замещена, «снята» достоверным и проверенным знанием, которое устранил все сомнения и принесет состояние покоя и умиротворения его бунтующему, страждущему внутреннему миру. Совершенно иначе думает наш русский философ, правовед И.А. Ильин. Размышляя над кризисом, постигшим Россию в начале прошлого века, он приходит к выводу, что одной и предпосылок духовного распада общества стало весьма распространенное мнение, что просвещенные люди, выступающие за создание справедливого общества, не нуждаются в вере. Однако внимательный взгляд на их деятельность свидетельствует о том, что вера, как внутренняя уверенность и убежденность в возможности существования такого общества, наполняет смыслом жизнь и ориентирует их на совершение поступков, способствующих приближению к поставленной цели. Будучи феноменом, то есть качеством, которое делает человека одновременно причастным к бытию и осознано действующим в процессе собственного становления и совершенствования, вера определяет сам источник сознания, а также характеризует конечную цель жизни, которую человек стремится постепенно воплотить каждым актом своего сознания, а в итоге приблизиться к ней. Как только формируется четкое и ясное представление о предмете своей веры, «слагается и захватывает душу, она (вера – С.К.) оказывается первичной, ведущей силой человеческой жизни. ... Она определяет его отношение к себе, к людям, природе и ко всему священному в жизни»¹ – пишет И.А. Ильин.

Еще на одно важное свойство веры как феномена человеческого бытия указывает немецкий философ К. Ясперс. По мнению этого мыслителя, вера детерминирует целостность человека, его онтологическую неразделимость и полноту, то есть те качества, которые он утрачивает в процессе своей познавательной деятельности, расщепляя цельность бытия на сферу субъективности и пространство объективности. На наш взгляд, веру потому и можно назвать феноменом, что в ней сконцентрировано единство субъективных переживаний и объективного содержания этих переживаний. К. Ясперс убежден, что единство складывается из «веры, в которой коренится мое убеждение, и содержания веры, которое я постигаю». Другими словами, целостность человека есть «вера, которую я осуществляю, и вера, которую я в этом осуществлении усваиваю. Субъективная и объективная стороны веры составляют целое. Если я беру только субъективную сторону, остается вера только как верование, вера без предмета, которая как бы верит лишь в самое себя, вера без существенного содержания веры. Если же я беру только ее объективную сторону, то остается содержание веры как предмет, как

¹ Ильин И.А. Путь духовного обновления // Иван Ильин. Собр. соч. в 10-ти т. Т.1. М.: Русская книга. 1996. – С.52.

положение, догмат, состояние, как бы мертвое ничто»¹. Феноменальность веры определяет универсальность онтологической природы человека, то есть присутствует в экзистенциальной структуре Я каждой личности. И, с одной стороны, характеризует интенциональность развития сознания, его непрерывную деятельность, а с другой – наполняет пространственно-временной канал жизни смыслом, содержанием, соответствующим предмету или, правильнее, образу веры. В этом случае вера как источник и одновременно как целеполагающий смысл существования позволяет формировать целостность человека не отвлеченно, абстрактно, по подобию какой-то идеи, но в реальном протекании жизни, в каждом конкретном событии «здесь и сейчас» (М. Хайдеггер).

И.А. Ильин полагает, что феномен веры актуализируется по определенному закону, согласно которому человек, отождествляясь с предметом веры, постепенно становится похож на него. Безусловно, что похожесть здесь не означает внешнего, материально-природного сходства, но характеризует образ или, лучше сказать, лик внутреннего мира, который высвечивается в характере, в манере поведения, в тембре голоса. Действительно, если вера детерминирует процесс реализации человеком самого себе согласно выбранному им самим содержанию, то «душа вживается в этот предмет, а самый предмет, в который она верит, проникает в душу до самой ее глубины. Возникает некое подлинное и живое тождество: душа и предмет вступают в особое единение, образуют новое живое единство». Результатом тождества, основанного на феноменальной целостности веры, как выражения сущности сознания, и предмета веры, является внутренняя взаимосвязь между ними, соответствующая реальному, воплощенному принципу, выдвинутому еще древнегреческим философом Аристотелем: подобное тянется к подобному. И тогда «в глазах у человека сияет и сверкает предмет его веры, – пишет И.А. Ильин, – то, во что он верит, сжимает трепетом его сердце, напрягает в минуту поступка его мускулы, направляет его шаги, прорывается в словах и осуществляется в поступках»².

О сохранении и нарушении внутренней целостности, единства человека пишет в своем творчестве Э. Фромм. В частности в произведении «Человек для себя» философ размышляет о том, что согласованность и гармоничность всех качеств личности, определяющих ее целостность, формируется и поддерживается совестью. Рассматривая понятие «совести» этимологически, автор утверждает, что это внутренний голос, который несет весть о нашем временном успехе или поражении в «искусстве жизни». Проявление совести в сознании человека осуществляется комплексно, другими словами, действенность этого феномена не вызывает отвлеченных размышлений о поступках, их мотивах, не формирует абстракций универсального характера.

¹ Ясперс К. Философская вера. // Электронный ресурс / Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/jaspers/01.php.

² Ильин И.А. Путь духовного обновления // Иван Ильин. Собр. соч. в 10-ти т. Т.1. М.: Русская книга. 1996.- С.49.

Практически всегда совесть ощущается как эмоциональная сила, «поскольку является ответной реакцией всей нашей личности во всей ее целостности, а не реакцией одного только разума»¹. Уместно задать вопрос, а, собственно, на что возникает эмоциональная реакция в виде совести? Э. Фромм, полагает, что феномен действует в сознании двойственно: положительно, когда соблюдена мера нравственности в конкретном событии жизни, вызывая состояние радости, собственного достоинства, «подлинности»; и отрицательно, когда человеком нарушена внутренняя гармония и целостность в реализации себя, своих человеческих качеств на благо Другого. В последнем случае совесть вызывает во внутреннем мире состояние беспричинного страха смерти, страха старости, страха общественного мнения, в котором скрыто неосознанное признание собственной виновности.

Таким образом, нравственная целостность человека, определенная феноменальным единством свободы, понимания, веры, охраняется совестью – «нашей реакцией на самих себя». Автор убежден в том, что голос совести есть не что иное, как голос нашего целостного, «реального, истинного Я, который требует от нас плодотворной жизни, полного и гармоничного развития, то есть – стать тем, что в нас заложено потенциально»². В силу того что в нашей сущности, представленной актом самосознания, актом Я, потенциально заложена способность *быть человеческим* даже в тех ситуациях, которые не способствуют реализации этого онтологического качества, то, обладая волей, человек должен быть внимательным к звучанию феномена совести, которая вещает о нравственно-совершенном. Здесь необходимо понимать, что совесть не подскажет практически-полезного, психологически-приятного, отвлеченно-истинного, того, что определяет комфортное материально-телесное существование человека или способствует этому. Феномен, реализуясь, как бы подсказывает путь, осуществляя по которому свою жизнь, человек либо приближается к цели – к предмету своей веры, либо удаляется от него. В любом случае, будучи свободным, человек совершенно независимо от внешних факторов, абсолютно самостоятельно выбирает и цель, и путь, совесть же как маяк, либо высвечивает их, либо затемняет.

Заканчивая исследование онтологической природы человека, хотелось бы подытожить все вышесказанное. Сущность человека, детерминирующая его сознательную деятельность, представлена актом самосознания, актом Эго, выраженным суждениями «Я», «Я есть», «Я есть Я». В этом источнике сознания сконцентрированы, присутствуют в неразрывном единстве феномены, такие как свобода, понимание, вера, совесть, которые характеризуют собственно человеческую природу человека. В силу того что феномены есть, наличествуют в основе сознания каждого человека, они определяют человеческую причастность бытию, то есть вечности, неизменности, постоянству. Однако эта причастность только потенциально характеризует

¹ Фромм Э. Человек для себя // Эрих Фромм. Бегство от свободы. Мн: ООО «Попурри». 2000. – С. 563.

² Там же. С.564.

бытийственное состояние внутреннего мира, в котором человек в качестве личности может пре-бывать, находится. Для того чтобы пре-бывание, стояние в «просвете бытия» (М. Хайдеггер) длилось во времени, феноменальная сущность человека должна иметь возможность развиваться, актуализироваться в предметно–практической деятельности. Процесс формирования и совершенствования онтологических качеств человека, таких как быть свободным, совестливым, понимающим, верующим, обусловлен нравственным отношением ко всему тому, что существует в материальном мире внешним образом.

Другими словами, сущность, представленная феноменами, обладает деятельной функцией нравственного характера, и в силу этого сама является нравственной. Однако, существование, детерминированное потребительским образом жизни, в котором преобладает стремление присваивать материальные блага, деформирует феноменальность, искажает ее и, в итоге, человек отчуждается от самого себя истинного, подлинного, целостного. Феномены продолжают присутствовать во внутреннем мире, характеризуют и человечность, и нравственность, но не осознаются человеком и не реализуются в процессе жизненного существования. Безусловно, что в делящейся во времени и протекающей в пространстве жизни утрачивается онтологическая устойчивость. Выполняющие функцию опоры предметы и явления материального мира, сами подверженные текучести и изменчивости, не оправдывают ожиданий человека. Стремление обрести внутреннюю стабильность, уверенность становится непреодолимым веянием современной действительности. Об этом пишет, в частности, Ю. Хабермас: «В высокой оценке переходного, мимолетного, эфемерного, в торжестве динамизма проявляется как раз тоска по незапятнанной остановившейся современности. Модернизм (еще более постмодернизм – С.К.) — как самоотрицающее движение — есть "тоска по истинной презентности, по истинному присутствию"»¹. Тоска по состоянию пре-бывания «в себе как у себя дома» дополняется страхом, виновностью, отчаянием – всеми теми проявлениями совести, в которых высвечивается и обличается утрата человеком собственной целостности, единства, гармоничной согласованности всех качеств, определяющих структуру лика, личности. Таким образом, достижение положительных состояний сознания, таких как удивление, радость, любовь, может произойти только на пути возврата человека к самому себе, к своему Я, но другому: истинному, подлинному.

Хотелось бы обратить внимание, что представления человека о проявлении свободы, о реализации феномена понимания в добром поступке на благо Другого, о приближении и достижении предмета веры, о переживании совестливого акта в конкретном событии жизни – все это формируется в устойчивое содержание внутреннего мира, которое принято называть мировоззрением. Кроме перечисленных представлений в мировоззренческую

¹ Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект// Электронный ресурс, режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/Hab_Modern.php

сферу сознания входит множество других компонентов, в которых зафиксированы результаты разнообразных взаимоотношений человека с предметами, явлениями внешнего материально-природного мира. Нельзя сказать, что мировоззренческие представления, сформировавшись один раз, остаются неизменными навсегда, конечно же, нет. Однако мировоззренческое ядро составляют именно те содержания, которые определены устойчивыми, из рода в род передающимися и выраженными в ментальных концептах суждениями, непосредственно связанными с проявлением и реализацией основных феноменов бытия человека. Изменчивыми, текучими, подвижными по своим свойствам будут суждения, которые находятся на периферии мировоззрения и которые соединяют сознание человека, как чувственно-мыслящий поток, с динамичными процессами, происходящими в материальной действительности. В ситуации, при которой внутренний мировоззренческий центр не сформирован или сформирован крайне слабо, сознание испытывает постоянные толчки и удары от находящегося в стремительном движении мироздания. В итоге феноменальная сущность искажается, и свобода оборачивается произволом, личностное понимание выхолащивается в общезначимое знание, вера низводится до суеверия и фетишизма, а совесть заявляет о себе отрицательными состояниями сознания.

Для того чтобы избежать подобного изменения, в современной ситуации, определенной идеей построения общества, основанного на знаниях научно-технического и информационно-технологического свойства, необходимо прислушаться к словам Э. Агацци, утверждавшим, что «жизнь, целиком посвященная полезной деятельности, была бы, в конечном счете, лишена смысла. Должна быть какая-то цель, какое-то состояние, к которым стремятся просто потому, что тот, кто действует, считает их ценными сами по себе, чем-то бесполезным, но ценным. Конечно, в жизни человека будет тем больше смысла, чем разнообразнее и качественнее будут бесполезные цели, преследуемые им, и аристотелевское понятие счастья соответствует идее удовлетворения полного спектра характеристик природы человека (то, что мы сегодня можем выразить понятием самореализации)»¹. Формирование целей, которые являются бесполезными, но ценными, и достижение которых позволяет человеку осуществить процесс личностной самореализации, возможно при знакомстве и усвоении культурных традиций, нравственном переживании исторических событий, в осмыслении согласованности совестного акта индивидуального сознания и обще юридических норм права. Другими словами, в современных условиях высшего профессионального образования необходимо увеличить количество часов, отводимых на преподавание дисциплин гуманитарного цикла, а также изменить содержание учебных программ не в угоду формальному признаку, зафиксированному в стандартах, но в соответствии с

¹ Агацци Э. Идея общества, основанного на знаниях // Эвандро Агацци. Идея общества, основанного на знаниях // Журнал «Вопросы философии». Электронный ресурс. Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=613

вызовами времени, требующими от человека ответственности, компетентности, целеустремленности.

ЛИЧНОСТНАЯ АНОМИЯ В ПОСТМОДЕРНИСТСКОМ ОБЩЕСТВЕ

На рубеже XX – XXI веков произошли серьезные изменения в обществе и культуре. Они носили и носят порой неоднозначный, противоречивый характер. Мы обратим внимание на такое проявление современной культуры и философии как постмодерн. Хронологически его можно датировать как вторую половину XX века. Постмодерн, на наш взгляд, носит преимущественно иррационалистический характер, для него характерны фрагментарность и деконструкция. Он близок больше к искусству, поскольку проповедует многообразие форм, открытость, стремление к диалогу, противостоит нигилизму авангарда. В попытке соединить в себе множество форм в нем явно прослеживается эклектизм. Лиотар Ж.-Ф. утверждал, что «мы переживаем момент расслабленности – я говорю о краске времени. Со всех сторон нас настойчиво призывают покончить с экспериментированием, в искусствах и где бы то ни было»¹. В определении постмодерна он пишет, что же тогда такое постмодерн? Какое место он занимает – или не занимает – в головокружительном вихре вопросов, бросаемых правилам изображения и повествования? Он, конечно же, составная часть модерна². Не хотелось бы, однако, цепляться за это несколько механистическое толкование данного слова. Если верно, что современность разворачивается в ускользании всего реального и в соответствии с возвышенным соотношением представимого и мыслимого, то внутри этого соотношения можно еще различить две разные тональности, как сказал бы музыкант³. Согласимся, что постмодерн представляет собой многообразное, противоречивое явление социокультурной и духовной жизни, а также, что он сложен для восприятия. В частности, это объясняется его непримиримой позицией по отношению к рациональности, структурированности и упорядоченности.

В книге Харта К. детально раскрывается значение термина «постмодернизм»

Во-первых, указывает названный автор, мы должны понимать, что значение термина «постмодернизм» в разных контекстах может быть разным, а наиболее важный контекст представлен словом, от которого термин произошел, то есть модернизмом. Что же такое модернизм? Обычно этим словом обозначается крутая смесь из культурных феноменов, настоявшаяся к 20-30-м годам минувшего столетия. Во-вторых, К. Харт пытается провести разграничительную линию между постмодернизмом и постмодерном. Начинает

¹ Лиотар Ж.-Ф. [Текст] / Ж.-Ф. Лиотар. Постмодерн в изложении для детей: Письма: 1982-1985. - М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2008. - С. 11.

² Там же. С. 27.

³ Там же. С. 28.

он с определений: постмодернизм – открытый набор подходов, позиций и стилей в искусстве и культуре, заявивших о себе с позиции протеста, развития или издевки над одним или несколькими аспектами модернизма. Если постмодернизм привлекает многих политических либералов, то постмодернизм великолепно сочетается с интересами политических консерваторов. Кроме того, следует различать постмодернизм и постструктурализм¹. Однако, в постмодернизме можно выделить и отрицательные черты. Поскольку, постмодернизм рассматривается нами как проявление современной культуры, то он непосредственно связан с массовой культурой. Некоторые ее продукты (творения) носят китчевый характер и могут представлять собой симулякр. Но это объяснимо. Для широкой публики создаются культурные продукты, носящие упрощенный характер и порой не требующие своего осмысления. В постмодернизме нет общепринятой системы ценностей и норм, наблюдается мировоззренческий плюрализм, доходящий до мировоззренческого хаоса, наблюдается противоречие между мыслимым и представляемым.

Сокал А., Брикмон Ж. указывают на «злоупотребления», которые присущи постмодернистам.

1. Свободно рассуждать о научных теориях, о которых у них имеется, в лучшем случае, лишь смутное впечатление. Чаще всего авторы лишь используют научные (или кажущиеся научными) термины, не задумываясь о том, что они означают.

2. Переносить понятия точных наук в гуманитарные науки без какого бы то ни было эмпирического или концептуального обоснования. Ведь биологу, который захотел бы использовать элементарные понятия топологии (вроде тора), теории множеств или дифференциальной геометрии, пришлось бы объясняться. Его коллеги просто не поняли бы его рассуждений по аналогии.

3. Кичиться ложной эрудированностью, обрушивая на головы читателя ученые слова в таком контексте, в котором они не имеют вообще никакого смысла. Несомненно, с одной целью – поразить и, главное, смутить не подготовленного читателя.

4. Жонглировать фразами, лишенными смысла и играть словами. Речь идет о самом настоящем отравлении словами и удивительном безразличии к их значениям².

В связи со сказанным обсудим некоторые проблемы, с которыми сталкивается личность в условиях постмодерна.

Перед личностью стоит трудный выбор в постмодернистском обществе, поскольку все многообразие концепций, взглядов, убеждений, культурных форм не дает личности четко сфокусировать свое внимание на каждом из этих феноменов и выработать свое отношение к ним, построить свою

¹ Харт К. Постмодернизм [Текст] / К. Харт. - Пер. с англ. К. Ткаченко. - М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006. - С. 28-34.

² Сокал А., Брикмон Ж. [Текст] / А. Сокал, Ж. Брикмон. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна / Перев. с англ. Анны Костиковой и Дмитрия Кралечкина. Предисловие С. П. Капицы - М.: «Дом интеллектуальной книги», 2002. - С. 19.

мировоззренческую систему. Тяжелые социальные потрясения, когда социальная система переживает системный кризис, приводят к тому, что личность сталкивается с трудностями выбора системы ценностей и норм, и модели поведения. В условиях системной аномии, характеризующей разрушением основ общества, девальвацией социокультурных ценностей и норм, постепенным нарастанием социальных противоречий может наблюдаться *личностная аномия*.

Выделим ее предпосылки:

1. Постмодернистское иррациональное мышление не способно дать личности рациональное решение в условиях кризиса, выработать защитную реакцию.

2. Усиление иррационализма в массовой культуре не нацелено на осмысление происходящего, а наоборот формирует пассивного потребителя, легко уязвимо и подвержено манипуляции.

3. Мировоззренческий кризис способствует формированию маргинальной личности.

4. Конфликт системы ценностей личности и системой ценностей норм данного общества.

5. Доминирование массовой культуры в постмодернистском обществе с ее нацеленностью на широкую аудиторию способствует деперсонализации личности, ввиду того, что она становится всего лишь ее частью.

6. Влияние на личность различных девиантных субкультур.

7. Возрастающий техницизм в постмодернистском обществе способствует смене акцентов с проблем личности на проблемы техники.

8. Депривация.

9. Фрустрация.

Мы перечислили предпосылки, которые могут способствовать появлению личностной аномии. Они могут выступить как все сразу, так и по отдельности. Заметим, что для наиболее стабильных обществ вероятность личностной аномии значительно снижается, но риск ее возникновения остается. Российский исследователь Кривошеев В.В. утверждает, что короткие жизненные проекты могут рассматриваться как основа аномии. Короткие жизненные проекты – это индивидуальные планы, перспективы (социальные, экономические, духовные, семейные), рассчитанные людьми на непродолжительное время. Под непродолжительным временем в данном случае мы считаем социальное время, не превышающее одного-двух календарных лет. Короткие жизненные проекты предполагают получение максимального объема социальных ресурсов в максимально короткое время¹. Короткие жизненные проекты связаны не столько с физическим временем, сколько со временем сугубо социальным. Короткие жизненные проекты – это не только субъективная рассчитанность

¹ Кривошеев В.В. Короткие жизненные проекты как основа аномии в современном обществе [Текст] / В.В. Кривошеев // Вестник Российского государственного университета им. Иммануила Канта. Выпуск 6. Серия Гуманитарные науки. - Калининград: Издательство Российского государственного университета им. Иммануила Канта, 2009. - С. 69.

людьми жизненных планов на непродолжительное физическое время, но это и сокращение конкретной продолжительности «социальных жизней» человека, причем сокращение намеренное. Такое сокращение пребывания человека в определенном состоянии («социальная жизнь» как конкретное состояние) приводит к релятивности его взглядов, оценок, отношении к нормам и ценностям. Поэтому короткие жизненные проекты и мыслятся нами как реальное проявление аномии современного общества¹.

Теперь выделим проявления личностной аномии в современном обществе:

1. Вовлечение личности в организованные преступные сообщества.
2. Вербовка в террористические группы для занятия террористической деятельностью.
3. Индивидуальный террор.
4. Бандитизм.
5. Вовлечение личности в тоталитарные секты.
6. Проявление агрессии.
7. Склонность к суициду.
8. Склонность к занятию экстремистской и фундаменталистской деятельностью.

Для преодоления постепенного распада, личностной атомизации, разрушения архитектоники личности, необходима личностная саморегуляция. Если личность является устойчивой к негативному воздействию среды, то она четко может регулировать возможные способы реализации своих потребностей, выбор модели поведения в обществе и ценностных ориентаций. Также непосредственно осуществляется регуляция поведения личности самим обществом с помощью права, социальных норм и санкций.

Немаловажным фактором преодоления личностной аномии остается рефлексия личности. Рефлексивное отношение личности к самой себе не является процессом, замкнутым в каком-то индивидуальном пространстве самосознания. Напротив, способность человека рефлексивно отнестись к себе есть результат интериоризации личностью социальных отношений между людьми. Лишь на основе взаимодействия с другими людьми, когда индивид старается понять мысли и действия другого человека, и когда он оценивает себя глазами этого другого, он оказывается способным рефлексивно отнестись и к самому себе. Иными словами, индивидуальная рефлексия основана на процессах взаимоотражения: не просто на моем понимании внутреннего мира другого, но и на постижении того, как этот другой понимает меня².

¹ Там же, с. 70.

² Личность: внутренний мир и самореализация. Идеи, концепции, взгляды [Текст] / Составители Ю.Н. Кулюткин, Г.С. Сухобская. - СПб.: Изд-во Ин-та образования взрослых совместно с изд-вом «Гускарора», 1996. - С. 49.

РАЗМЫШЛЕНИЯ ОБ ОБЩЕСТВЕ, ОСНОВАННОМ НА ЗНАНИИ

В своей статье «Идея общества, основанного на знаниях» известный итальянский философ Э. Агацци поднимает актуальную для общественной мысли проблему, а именно: в каком направлении движутся общественные процессы, в чем сущность тех изменений, которые уже наблюдаются в настоящем? Он отмечает, что в последнее время часто используется определение «общество, основанное на знаниях» как некоторая категория, позволяющая высветить специфические реалии современного мира. Однако, по мнению Агацци, это понятие имеет достаточно размытый смысл, зависит от конкретной области, в которой его применяют, от того, с какой целью его используют, «рассматривается ли оно в «дескриптивном» или «прескриптивном» смысле»¹.

Действительно, это понятие можно истолковывать как в самом широком, как и в узком, фактически утилитарном, смысле. Поскольку *Homo sapiens*, в отличие от животных, не просто приспособивался к среде путем генетической подгонки его организма к условиям обитания, а через познание и преобразование окружающего мира приспособивал окружающую природу к себе, следует признать, что человеческое общество в той или иной степени всегда строилось на знаниях. Конечно, состояние этого знания исторически менялось от несистематизированного на уровне случайного практического опыта до научно-теоретического знания, носящего объективный, доказательный, систематизированный характер. Но при этом, познание всегда было способом существования человека и общества, в целом. В связи с этим, Агацци совершенно прав, когда говорит, что «нужно более внимательно проанализировать, в каких контекстах было выработано это понятие, чтобы увидеть, в какой степени его можно обобщить до идеи общества, основанного на знаниях»².

Как отмечает философ, точкой отсчета введения в научный оборот этого понятия следует считать историческое заседание Европейского Совета, состоявшееся в Лиссабоне в марте 2000 года. На встрече лидеров Единой Европы отмечалось, что экономика Старого Света находится в состоянии застоя и, чтобы быть конкурентно способной на мировом рынке, нуждается в модернизации. Для выхода из кризисного состояния на заседании было предложено создать к 2010 г. в Европейском Союзе экономику, основанную на

¹ Агацци Э. Идея общества, основанного на знаниях // Вопросы философии / Электронный ресурс: [http://vphil.ru/index.php?option=com_content &task=view&id=61&temid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=61&temid=52)

² Там же.

знаниях. Это позволит экономике динамично и эффективно развиваться, что обеспечит достижение высоких социальных целей – рост благосостояния, достаточное количество рабочих мест, социальную сплоченность и устойчивое социальное развитие. Была разработана подробная стратегия действия, но как показала практика, она не увенчалась успехом и уже в 2006 г. Европейский Совет был вынужден ее скорректировать. Чтобы повысить эффективность экономики, было решено увеличить объем финансовых ресурсов, вкладываемых в исследования и инновации ориентированные, в первую очередь, на информационные технологии.

Конечно, нельзя отрицать очевидного: перспектива развития общества возможна только на базе ускоренного инновационного развития, технологической революции, новых информационных и коммуникационных технологий. Но является ли такой ответ достаточным для адекватного решения современных проблем общественного развития? Можно ли считать инновационное развитие общества соответствующим понятию «общество знания»? Такой ответ на вызовы современности является скорее чисто технократическим, чем социальным. Признание наличия в настоящее время существования экономики, основанной на инновациях, еще не дает основания, утверждать, во-первых, что существует общество, основанное на знаниях, и, во-вторых, что благодаря этой экономике цивилизация вступила в принципиально новую фазу развития, и, в-третьих, что с помощью такой экономики можно решить все назревшие социальные проблемы, накопившиеся в обществе.

Второй документ, с которым Агацци связывает появление понятия «общество, основанное на знании» – это, принятая Организацией Американских Государств, декларация, известная под названием «Декларация Санто-Доминго». Именно здесь появляется, собственно говоря, формулировка «общество, основанное на знаниях», в отличие от определения европейской декларации – «экономика, основанная на знаниях». Однако точного описания общества, основанного на знаниях, и в этой декларации нет. Речь идет все о тех же информационных и коммуникационных технологиях, которые следует продвигать по всему американскому континенту, чтобы преодолеть существующее неравенство и отсталость. Таким образом, хотя некий тезис об обществе, основанном на знании, был заявлен, но адекватного ответа на вопрос, что это за общество по своей сути, так и не был дан.

Чтобы прийти к некому позитивному определению понятия «общества, основанного на знании», Агацци обращается к анализу понятия «экономика, основанной на знании». Для этой цели он сопоставляет последнее понятие с понятием «экономика знания», которое, по его мнению, можно толковать в двух смыслах: во-первых, как знание, рассматриваемое в качестве товара, продукта, который может быть произведен, обменян, продан по законам рыночной экономики; во-вторых, как интеллектуальное орудие, при помощи которого можно развивать все сектора экономики. Обе эти трактовки имеют полное право на существование и даже дополняют друг друга, но при этом не раскрывают смысл понятия «общества, основанного на знании».

Не найдя позитивного ответа на поставленный вопрос, автор статьи делает экскурс в историю и анализирует представления о труде в его различных вариантах: рабский, свободный, физический, умственный труд, что несколько уводит, на наш взгляд, от сути заявленной проблемы. Агацци приходит к заключению, что в настоящее время устоявшиеся в течение многих веков представления о том, что умственный труд по своим достоинствам выше физического, претерпели значительные изменения. Сегодня доля умственного труда значительно выросла во всех сферах экономики. Поэтому провести водораздел между работниками умственного и физического труда во многих случаях не представляется возможным. Кроме того, раньше можно было разделять труд людей по группам наемного и свободного труда. В настоящее время лицами, работающими по найму, являются не только представители рабочего класса, с которыми традиционно связывают физический труд, но и лица многих других профессий – врачи, учителя, юристы, чиновники и т. д., труд которых носит умственный характер. Они получают определенную плату за свой труд, и живут на заработанные деньги. В античные времена занятия умственным трудом было привилегией аристократии, поэтому Платон и Сократ считали аморальным брать деньги за обучение. Интерес к знанию как таковому был уделом богатых людей, которым они занимались ради своего удовольствия. Лишь постепенно с появлением средневековых университетов сугубо интеллектуальная деятельность становится профессиональной и высоко оплачиваемой. Так общество приходит к пониманию значения знаний и его роли в общественно-политической жизни. Это отчетливо сформулировал философ XVII века Ф. Бэкон в лозунге «Знание – сила, сила есть знание».

Начиная с эпохи Нового времени и до середины XX века знание развивается в целую систему наук, представленную отраслями не только математического, естественнонаучного, но и технического, медицинского, социогуманитарного знания. А это означает, что большой класс людей, как пишет Агацци, посвятил свою деятельность получению и распространению знания, стал профессиональным «работником знаний».

Индустриальная эпоха, началу которой положила промышленная революция XVIII века, использовала накопленные знания на разработку техники, способной заменять тяжелый, утомительный физический труд человека. В середине XX века в результате научно-технической революции коренным образом начала перестраиваться индустрия производства. Появились цеха и даже целые автоматизированные заводы, в которых производство управляется при помощи программного обеспечения, а за человеком остается роль оператора, наладчика и контролера. Такие предприятия не требуют много рабочих рук, но зато нуждаются в креативных специалистах, способных создавать информационный продукт. Теперь от работников требуется не виртуозность исполнения технических операций, а способность придумывать алгоритмы и использовать созданные на их основе программы. Этот спрос породил и изменение в системе подготовки кадров. Специалисты по информатике и компьютерным технологиям стали особенно востребованными

не зависимо от области применения труда. Особенно информационно-коммуникативные технологии получили распространение в тех отраслях, где необходима обработка и передача информации. Компьютер с его огромным энциклопедическим багажом информации стал своего рода «консультантом» человека при принятии решений. Но это не означает, что он смог заменить собой людей, интеллектуальной деятельностью которых сам компьютер был создан. Суть дела в том, что к концу XX века появился новый вид техники, которая освободила человека от рутинного умственного труда, такого как сбор, систематизация, обобщение информации и т.п. Агацци подчеркивает, что искусственный интеллект есть современная ветвь инженерии, которая создает машины, способные выполнять определенные специфические операции. В свое время базовой отраслью инженерной науки была теория машин и механизмов, которая способствовала созданию механических станков и формированию индустриального общества. В настоящее время флагманом инженерной мысли стали информационно-коммуникативные технологии (ИКТ). На их основе формируется постиндустриальное общество, но обществом в собственном смысле знания его назвать нельзя, поскольку интерес к знанию, во-первых, носит избирательный характер и, во-вторых, ориентирован на получение прибыли, комфорт, удобство и пр., а не на всестороннее развитие самого человека, расширение его культурного уровня.

Профессор Агацци обращает внимание на тот факт, что, несмотря на широкое распространение ИКТ в США и странах Западной Европы, экономически развитым странам не удалось избежать финансового и экономического кризиса. Причину этого он видит в отсутствии «чувства личной ответственности и моральной устойчивости крупных финансовых менеджеров». Рассуждая дальше, философ приходит к убеждению, что современное общественное развитие не опирается на глобальные ценности всей культуры. Оно остается не затронутым ценностями литературы и искусства, философским мировоззрением и другими социо-культурными знаниями. Как отмечает Агацци, гуманитарные науки и изящные искусства включались в учебные планы школ разного уровня, университетских факультетов, академий и научных институтов, начиная со времен античности и вплоть до XX века включительно. Но сегодня они не входят в образ общества, «основанного на знаниях». По этой причине они плохо финансируются, так как, по мнению политиков и воротил экономики, напрямую не влияют на экономический рост. «Следовательно, – пишет философ, – можно сказать, что современная ментальность имеет тенденцию приписывать ценность только знаниям или таким видам деятельности, которые «полезны», по крайней мере, потенциально»¹.

Не давая четкого определения этим взглядам, Агацци, тем не менее, фактически говорит о глубоком технократизме современного мышления, культурной слепоте, исключительно опасной для глобализирующегося мира.

¹ Агацци Э. Идея общества, основанного на знаниях // Вопросы философии / Электронный ресурс: [http://vphil.ru/index.php?option=com_content &task=view& id=61&temid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=61&temid=52)

Критикуя общество, ориентированное на бесконечное потребление, философ предостерегает людей о возможной потере смысла существования. Человечеству, по его мнению, придется признать, что есть много целей, которые ценны сами по себе, не будучи полезными ни для чего другого. В их число входит все, что обогащает внутренний мир личности, способствует ее самореализации и в первую очередь это нравственные ценности. В многовековых традициях западной культуры в центре образования всегда стояли философия, гуманитарные науки, изящные искусства. Этим формировалась культурная личность, всесторонность ее развития, что отнюдь не мешало техническому прогрессу, а наоборот, стимулировало его. Следствием пренебрежения к гуманитарному пласту культуры в настоящее время стала потеря современной личностью гуманитарной культуры и нравственных ориентиров. Интересами бизнеса оправдывают все, от производства синтетических наркотиков, химического оружия, смертоносной военной техники до поддельных лекарств и пр. И все это создается на базе современных технологий, включая информационно-коммуникационные системы, разрабатывается креативными людьми, владеющими большим объемом знаний, ориентированным на научно-технический прогресс. Таким образом, в своей статье Э. Агацци приходит к выводу о том, что прийти к обществу, основанному на знании, можно только опираясь на все пласты духовной культуры. Именно это, по его мнению, должно стать «регулятивным идеалом для проектов нашего будущего»¹.

Однако этого вывода, на наш взгляд, недостаточно, чтобы делать заключение о сущности общества, основанного на знании. Само по себе знание, даже если оно носит не сугубо технократический, а цельный характер, не существует без человека и его личностных качеств. Поэтому при описании общества, основанного на знаниях, необходимо учитывать, что оно должно быть обществом человека высочайшей ответственности за свою деятельность как профессионала, как частного лица, как ученого, как политика, как семьянина и т.д. Поскольку знание – это, возможно, самая могучая сила человека, мы все – каждый на своем месте – в ответе за будущее и особенно те, кто стоит у руля власти. На этом основании, если выделять в качестве одного из ведущих признаков общества, основанного на знании, необходимо признать, что оно требует другого типа личности. Для этого надо преобразовать духовный мир самого человека, изменить шкалу его ценностей. Поэтому главной целью общества, основанного на знаниях, должна быть не прибыль и не эффективность экономического развития, хотя и такие цели сохраняются, а нравственные устои всесторонне развитой личности. Только такой человек может быть гарантом того, что его знания не будут использованы против самого человека и человечества. Таким образом, общество, основанное на знаниях, это

¹ Агацци Э. Идея общества, основанного на знаниях // Вопросы философии / Электронный ресурс: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=61&temid=52

общество которое функционирует не только на высокоэффективной экономике, но и на основе идеологии, опирающейся на общечеловеческие ценности.

Эти идеи уже заложены в идеологии современного гуманизма, краткое изложение которого можно прочесть в «Гуманистическом манифесте 2000», подготовленном президентом Международной академии гуманизма профессором Полом Куртцем. Он обозначил свою позицию как «планетарный гуманизм». П. Куртц считает, что самой насущной задачей мирового сообщества является выработка такого гуманизма, который стоял бы на страже прав человека и боролся за человеческую свободу и достоинство. Новый гуманизм также должен включать в себя понимание современным обществом ответственности за свои деяния перед человечеством как единым целым. Именно на идеи планетарного гуманизма должна опираться наука в своих исследованиях, экономика в своих инновациях, а также современная политическая практика.

Чтобы эта идеология не оставалась на бумаге и в головах немногих энтузиастов, необходима политическая форма ее претворения в жизнь. Однако могут сказать, что уже давно существует идея правого государства и, более того, она реально функционирует в западных демократиях, что позволяет законодательно закрепить идеи планетарного гуманизма. Это действительно так. Но, как показывает современная практика, буржуазно-демократическое правление ориентируется на узко национальные интересы, корысть, текущую выгоду. Именно эта демократия под прикрытием защиты прав человека способствует росту социальной напряженности в мире, углублению глобальных проблем современности. Трудно не заметить, что все современные очаги военных конфликтов развязаны безграничными амбициями, прежде всего США, претендующего, кстати, на образец западной демократии и берущего на себя роль ее учителя. Именно поэтому вопрос о политической форме общества, основанного на знаниях, является принципиальным и имеет первостепенное значение.

Какой ответ на этот вызов времени предлагает современная общественно-политическая и философская мысль? Вариантом ответа на этот вопрос может быть широко декларируемая идея социального государства, которая зафиксирована в Конституциях целого ряда государств (Германии, Франции и др.). Социально ориентированное государство представлено как современный этап развития правового государства. В самом общем виде правовое государство – это государство, в котором господствует право, существует верховенство закона, разделение властей, реально действуют права и свободы граждан, а суверенитет народа – основа и источник государственного суверенитета, что означает неотчуждаемое право народа определять и изменять форму и содержание своей государственно-правовой жизни.

Социально ориентированное государство не отменяет и не отбрасывает эти общие признаки правового государства, а наоборот, расширяет и углубляет их. Социальное государство по своей сути должно действовать в интересах отдельных граждан, социальных групп и общества в целом путем создания

такой правовой системы и направленной социальной политики, которые способствовали бы решению социальных вопросов и формированию общества всеобщего благоденствия. Важнейшими социальными вопросами, от решения которых зависит благополучие общества, являются вопросы образования, здравоохранения, трудоустройства, полноценного отдыха и т.д. Поскольку ключевое слово при формировании общества знания – знание, принципиальное значение для становления в перспективе общества, основанного на знании, является решение вопроса доступности образования.

Доступность образования предполагает выполнение ряда условий. *Во-первых*, финансовое обеспечение гражданину возможности получения образования со стороны общества. Эта доступность образования на любом его уровне: начальном, среднем, высшем, дистанционном и т.п. должна зависеть только от интеллектуальных возможностей личности поступающего и его интересов, но не от финансового состояния. *Во-вторых*, образование должно быть многообразным, многовариантным и многоуровневым, что позволило бы каждому человеку определиться в соответствии со своими интересами и способностями. *В-третьих*, образование должно осуществляться на высоком профессиональном уровне. Это предполагает, в свою очередь, создание условий для постоянного роста квалификации самих педагогов и преподавателей через институты повышения квалификации, но этого явно недостаточно. Главным условием постоянного роста квалификации является самообразование, самостоятельная работа преподавателя над собственным уровнем знания и мастерством преподавания. А для этого необходимо наличие достаточного количества свободного от аудиторных занятий времени, направленного на самоподготовку, освоение научных достижений в своих областях знания, расширения кругозора и т.д. *В-четвертых*, доступность образования также напрямую связана со свободным доступом к учебной литературе, научным журнальным публикациям, монографическим исследованиям и пр. научной информации. *В-пятых*, чтобы общественное состояние соответствовало названию «общество, основанное на знаниях», необходимо существование системы непрерывного образования, доступного человеку в любом возрасте.

Очевидно, что реализация требований доступности образования предполагает углубленное реформирование современного социального государства. В настоящее время основной целью социального государства является деятельность по сглаживанию социального неравенства, разработке мер социальной защиты населения и т. п. в интересах сохранения существующей политической системы. Однако, чтобы стать обществом, ориентированным на знание, современные государства должны отказаться от потребительской ориентации и трансформировать свою политическую систему в социально-ориентированную систему. В такой политической системе основные средства общества вкладываются в социальную сферу, т. е. образование, здравоохранение, культуру, спорт и пр., другими словами в человека. Именно поэтому общество, ориентированное на знание, должно изменить свои приоритеты исключительно с экономической эффективности на

социализацию и инкультурацию личности как цель саму по себе без расчета на материальную выгоду. Следовательно, чтобы продвигаться в сторону общества, ориентированного на знание, необходимо менять установки и ценностные ориентации государственной политики, мировоззрение людей. Только долгосрочные инвестиции в человека могут стать подлинным гарантом стабильного развития общества и его прогресса, осуществить переход к новому качественному состоянию общества.

К сожалению, современные государства предпочитают вкладывать деньги в вооружение, развязывание военных конфликтов под лозунгами защиты демократии и прав человека. Это приводит и к одностороннему развитию науки, забвению социально-гуманитарных наук и их значения для интеллектуального и духовного развития личности.

Проводя анализ понятия общества, основанного на знании, профессор Агацци остается в рамках сугубо академического подхода к проблеме. Он исключает из рассмотрения затрагиваемой темы социально-политическую платформу такого общества. Это делает его позицию созерцательной и апологетичной по отношению к современной политической системе, не способствует формированию активной жизненной позиции ученого. В то же время сама постановка вопроса о том, какое общество нас ждет в ближайшем будущем, что будет его отличать от настоящего, достаточно симптоматична. Она свидетельствует о том, что в общественном сознании в настоящее время уже существует понимание того, что современное человечество живет в некой переходной эпохе к какому-то качественно новому состоянию. Оно ищет ему название, понимая, что прежние термины - постиндустриальное, технотронное, информационное общество и пр. не выходят за рамки экономического освещения проблемы и не выводят на понимание грядущих формационных изменений. Таким образом, статья Э. Агацци показательна сама по себе как тенденция поиска социальной теории, прогнозирующей будущее, но она не выводит на понимание новых горизонтов общественно-исторического развития цивилизации.

Западные теоретики общества знания примеряют это понятие исключительно к будущему состоянию современной западной цивилизации. Более того, оно осмысливается ими исключительно с позиций технократического подхода. Но само понятие «общества знания» не вписывается в границы какой-либо локальной цивилизации или узко прагматического взгляда на будущее общества. Знание вообще не может быть приватизировано кем-то, оно развивается, минуя границы. В силу этого можно заключить, что общество знания может существовать только в рамках мировой цивилизации в целом как общечеловеческое достояние. Если же согласиться, что общество будущего будет действительно обществом знания и будет носить это имя по праву, то в качестве варианта его определения можно предложить следующее:

Общество знания – это общество, основанное на научно разработанных высоких технологиях, обеспечивающих благосостояние жизни людей,

возможность всестороннего и гармоничного развития личности на основе ее собственных интересов и потребностей независимо от национальной и расовой принадлежности, континента проживания, вероисповедания и идеологических взглядов, создающее условия мирного сосуществования на планете Земля.

ПРИЧИНЫ ВОЙНЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ (В ОЦЕНКЕ О.ШПЕНГЛЕРА И К. ЯСПЕРСА)

Для философа из Мюнхена война является везде и всегда следствием самого хода исторических событий, а вот мир находится вне исторического процесса. В работе «Человек и техника» О. Шпенглер следующим образом описал происхождение войны: «Из борьбы между отдельными хищниками родилась война, в качестве действия одного племени против другого, с вождями, их свитой, с организованными походами, атаками и битвами»¹. Войны являются обычным и одобряемым явлением на каждом этапе развития человечества, утверждает немецкий философ. Группы сторонников мира О. Шпенглер рассматривает как маргинальное и заслуживающее осуждения явление, ибо мирная жизненная позиция появляется тогда, когда вместо принципа «лучше мертвый, чем раб» начинает работать принцип «лучше раб, чем труп». Этой позиции «великий катастрофист» категорически не приемлет. Мир – это отказ от войны и готовность капитуляции перед каждым завоевателем, это «рабство для всего человечества, под руководством небольшой группы личностей, решившихся на господство»². Выход из состояния войны означает, подчеркивает О. Шпенглер, выход за рамки истории: «История всегда является историей войн, как в прошлом, так и в настоящем»³.

Источники войны «великий катастрофист» ищет в биологическом естестве человека, для которого наиболее важным принципом, позаимствованным из мира животных и растений, является принцип борьбы. Борьба является всегда и везде причиной жизни, то есть самой жизнью⁴. Следовательно, борьба сама по

¹ Spengler O. *Der Mensch und die Technik (Человек и техника)*. München 1932, с. 53.

² Spengler O. *Der Untergang des Abendlandes (Закат Европы)*. München 1934, т. II с.547; ср. то же, с. 224, с. 542.

³ Spengler O. *Der Mensch...*, с. 53.

⁴ Ср. Spengler O. *Jahre der Entscheidung (Годы решений)*. München 1933, с. 14.

себе уже является бескровной войной, а война – это только кровавая борьба. Война – это организованная форма борьбы¹.

О. Шпенглер утверждает, что принцип неограниченного расширения своих владений, а даже рассмотрение всего мира как добычи обязывает все живые существа вести себя определенным образом. Этот принцип мира животных и растений действует и в мире людей. Философу неизвестно еще понятие «экологической ниши», и он сознательно игнорирует факт жесткой связи всех живых существ в одно органическое целое. Хотя можно допустить: понимая, что хищники уничтожают самих себя, уничтожая кормовую базу, О. Шпенглер не абсолютизирует биологических отношений, господствующих в природе, ибо это могло бы негативно повлиять на ход его выводов, касающихся человеческого общества. Неправы, следовательно, те исследователи, которые редуцировали взгляды О. Шпенглера до биологизма. Как увидим далее, философ констатирует влияние на развитие событий также иных факторов.

У мюнхенского философа человек выступает в качестве одинокого и жестокого хищника, который ненавидит всех равных себе как конкурентов и презирает тех, кто стоит ниже. Хищник в природе не осведомлен об основных для человека понятиях жизни и смерти. Животное не понимает и не предвидит смерти, у человека страх перед этим явлением всеобъемлющ. Страх, несмотря на огромную уничтожающую силу, видится «великому катастрофисту» в качестве средства, цементирующего людей, соединяющего индивидов в семьи и народы. Страх перед смертью вообще, как и перед смертью в борьбе, является, по мнению О. Шпенглера, тем, «что делает возможным возникновение любви между мужчиной и женщиной, формирует отношение матери к сыну, [...] определяет отношение человека к предкам, а через них – к семье и народу»². Немецкий философ культуры, скорее всего, ненамеренно представляет страх в качестве движущей силы мирного существования. К. Ясперс разделяет этот ход мысли, когда говорит: «Следует поддерживать страх. Является он основой надежды»³. О. Шпенглер не рассчитывал на надежду, потому что считал себя мужественным реалистом⁴, не надеясь ни на что, категорически отбрасывая мысль о возможности изменения судьбы любой культуры: «Только мечтатели верят в какой-то выход. Оптимизм – это трусость»⁵.

¹ Похожий биологизм и взаимозаменяемость терминов «борьба» – „struggle” и «война» – „war” свойственны и для Г. Спенсера, который рассматривал вопрос борьбы за существование, принимая названные элементы за основные элементы прогресса и эволюции. См. Spencer H. *The Study of Sociology*, London 1878, с. 193–94, 196; похожие взгляды существуют и у материалиста К. Каутского, который говорит: «В природе ничто не происходит идилично, без борьбы». Kautsky K. *Materialistyczne pojmowanie dziejów*. Warszawa 1963, т. I, ч. I, с. 367.

² Spengler O. *Der Untergang...*, т. II, с. 20.

³ Jaspers K. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (О происхождении и цели истории)*. Frankfurt a M/ Hamburg 1955, с.147.

⁴ Ср. Spengler O. *Der Untergang ...*, т. II, с. 535.

⁵ Spengler O. *Der Mensch...*, с. 88.

Исходя из отношений, которые существуют в мире животных, О. Шпенглер отрицал возможность существования – даже на ранних этапах развития человечества – любых форм сотрудничества, кооперации. «Человеческое стадо» – это свободный союз хищников, созданный для достижения временных целей. Этот союз очень непостоянен и нестабилен, ибо его добыча одновременно является источником конфликтов, так как хищников интересует не просто захват части, но «полное и безраздельное обладание вещью»¹. Это исключает раздел добычи без взаимных претензий и борьбы. Следовательно, существуют народы, у которых развита именно такая биологическая черта, как «хищничество». Это народы господ (Herrenvölker), любители войн с другими людьми². Таким образом, уже на биологическом уровне мюнхенский философ констатирует неизбежность войны. Разделение на прирожденных любителей войны и на тех, кто старается ее избежать, позволяет ему сделать вывод, что тот, кто не сражается, рожден для подчинения другим, а так как в войне проявляется только право природы, война неизбежна³.

Следующей причиной бесконечных конфликтов является бессознательная потребность убийства. Жизнь хищника (а человек Шпенглера – это хищник) состоит из процесса умерщвления. Каждый, кто отвергает это право природы, становится для мюнхенского мыслителя дегенератом – типом, присущим переходу от культуры к умирающей цивилизации. В отличие от животных, убийство является, однако, для человека чем-то вытекающим не только из его биологической природы, но и из его психологии, «высоких чувств». Человек убивает не только для того, чтобы что-то завоевать или уничтожить врага, но для чего-то более «высокого», для наслаждения, когда «нож вонзается в тело врага, когда до торжествующих чувств доходят запах крови и стоны»⁴. Так О. Шпенглер указывает на одну из основных черт человека, общую для

¹ Spengler O. Там же, с. 21.

² Spengler O., *Der Mensch...*, с. 54.

³ Во взглядах на войну О. Шпенглер был не одинок, целиком и полностью разделяют его такие разные философы из разных эпох, как Аристотель и К. Каутский. Ср.: Arystoteles, *Polityka*. Warszawa 1964, I. 2, s. 10; и Kautsky K. *Materialistyczne...*, т. I, ч. 2, с. 69.

⁴ Spengler O. *Der Mensch...*, с. 34; ср. Spengler O. *Urfragen (Пра-вопросы)*. Изд. Kocktanek A.M., München 1965, с. 334, фрагменты 81-84.

представителей разных культур¹. Можно возразить, что ожесточенную и безжалостную войну возвещает уже Ф. Ницше. Но его «сверхчеловек» создает в этой борьбе свое будущее. Человек же О. Шпенглера не имеет влияния на свое будущее. Могут меняться только декорации и актеры – сценарий ни в коем случае не изменится, война будет всегда одинаково кровавой.

К феноменальной человеческой склонности к уничтожению всего и вся добавляется психологический фактор – необыкновенное чувство гордости, которое может – уже одним фактом своего существования – задеть всё, что окружает «человека-хищника»².

Фаустовский человек, настроенный необыкновенно агрессивно, предпочитающий схватку, а не диалог, переполнен энергией, жестокостью. Он любит эмоции, опасность, чувство победы, не признает границ. Представленный образ дремлет, по мнению О. Шпенглера, «в глубине каждой нордической души»³. О существовании подобных людей говорит и К. Ясперс, который подчеркивает, что для агрессивно настроенной личности существует только принцип «или-или» («победа или смерть») и никакого компромисса⁴. О. Шпенглер, следовательно, не одинок в своем видении человека, и не только он объясняет существующие вандализм, взрывы ненависти и конфликты по ничтожным причинам природными агрессивностью, патологической гордостью и индивидуализмом фаустовского человека. Мюнхенский философ сближается в этом пункте и с мнением Н. Данилевского⁵. Для таким образом настроенных людей не может быть и речи ни о внутреннем, ни о внешнем мире. Применительно к внутреннему миру О. Шпенглер подчеркивает серьезный негативный фактор – существование внутри человеческих сообществ сильной взаимной ненависти, «сильнейшей даже, чем ненависть к чужим»⁶. Вследствие этого, если исчезает внешний враг, то сразу начинается поиск внутренних.

¹ О. Шпенглер вспоминает о монголах, построивших памятник победы из 100 000 черепов тех, кто просто капитулировал. Ср. Spengler O. *Der Untergang...* т. II, с. 224; в 241 г. до н. э. кельты напали на Грецию и находили удовольствие в чистом вандализме и убийствах. Ср. Świderek A. *Hellada królów* (Эллада королей). Warszawa 1967, с. 245; охота убивать распространялась даже на умерших – в 1559 г. был казнен труп умершего в 1556 г. швейцарского пацифиста Давида Йоциса. Ср. Delumeau, Jean, *Cywilizacja Odrodzenia* (Цивилизация Возрождения). Warszawa 1987, с. 124; названное явление не касалось только массы, и такие известные люди, как скульптор Бенvenuto Челлини и художник Караваджо, были убийцами – там же, с. 419, с. 423; известный зоолог А. Брем расстреливал животных, как в тире. Ср. Kautski K. *Materialistyczne...* т. I, ч. 2, с. 230, ссылка на Brehm. A. E. *Tierleben* (Жизнь животных), ч. I, с. 163-164 и с. 213-214; в более современных экспериментах американского психолога Ф.Г. Цимбарго, при разделении групп на «заключенных» и «надсмотрщиков» наблюдался постоянный рост садистских и агрессивных действий в межличностных отношениях, из-за чего эксперимент был прерван. Ср. Osiatyński W. *Zrozumieć świat* (Понять мир). Warszawa 1980, с. 199.

² Ср. Spengler O. *Der Mensch...*, с. 34, как и Rückert H. *Lehrbuch der Weltgeschichte* (Учебник мировой истории). Leipzig 1857, т. I, с. 82.

³ Ср. Spengler O. *Der Mensch...*, с.56 и тот же *Der Untergang...*, т. I, с. 411.

⁴ Ср. Jaspers K. *Die geistige...*, с. 71. К. Ясперс, однако, обеспокоен фактом существования этого явления.

⁵ Danilewski N. *Russland und Europa* (Россия и Европа), Berlin 1920, с. 108.

⁶ Spengler O. *Jahre...*, с. 56.

Самым убедительным примером действенности этого тезиса «великого пессимиста» стало теоретическое положение И. Сталина об обострении классовой борьбы после победы социализма.

Ненависть становится одним из ключевых понятий для проблематики войны и мира, так как, по мнению О. Шпенглера, именно ненависть является важной составляющей характера настоящего мужчины, творящего историю¹. Мюнхенский философ убедительно подчеркнул значение ненависти в своей речи перед студентами в Вюрцбурге в 1924 г. «Кто не умеет ненавидеть, утверждал он, – не мужчина»². Ненависть становится имманентной чертой характера всех мужчин – творцов истории. О. Шпенглер видит в умении ненавидеть фактор, который обеспечит будущее народа, при этом философ предостерегает от демонстрирования ненависти и открытого проявления агрессивных намерений. Ибо эффективная ненависть всегда холодна и лишена эмоций, поскольку действие, движущей силой для которого она является, должно поразить противника³. Следовательно, это не атака бешеного хищника, а глубоко продуманная акция, в основание которой можно поместить одно из положений О. Шпенглера: «Слабых побеждаем, с сильными ведем переговоры»⁴. Ненависть является тогда составной частью всех действий человека, имеющих далеко идущие исторические цели. При этом не важно, права ли личность, ведущая войну, ибо в истории, по мнению О. Шпенглера, важен только успех, в котором всё решает то, «насколько кто-то в практическом отношении превосходит противника»⁵.

Следует заметить, что если до этого момента и имелось что-то общее между «сверхчеловеком» Ф. Ницше и воинами «великого пессимиста», то далее О. Шпенглер идет своим путем. Его «совершенный», преисполненный ненавистью человек, имеет только одну перспективу, состоящую в том, чтобы стать материалом для будущих вождей⁶. Воин О. Шпенглера – это исполнитель чужой воли, как это показывает художественный образ героя, представленный в наброске «Победитель» (*Der Sieger*), где образцовый японский солдат умирает на поле боя, рисуя собственной кровью на обрывках бинтов картину победы, практически показывая, что означает понятие «материал для вождей»⁷. Этот

¹ Ср. тот же *Der Untergang...*, т. II, с. 401.

² Spengler O. *Politische Pflichten der deutschen Jugend (Политические обязанности немецкой молодежи)*. München 1924, с. 21.

³ Spengler O. *Politische ...*, München 1924, с. 24.

⁴ Spengler O. *Zur Weltgeschichte des zweiten vorchristlichen Jahrtausend* (О мировой истории второго тысячелетия до нашей эры) в: *Reden und Aufsätze (Речи и статьи)*. München 1937, с. 182. В этом пункте ход мысли О. Шпенглера соответствует идеям Н. Макиавелли, на что указал А. Демандт. Ср. Demandt A. *Spengler und die Spätantike (Шпенглер и позднеантичный период)* в: *Spengler heute. 6 Essays (Шпенглер сегодня, 6 Эссе)*. С предисл. Н. Lübbe, München 1980, с. 27.

⁵ Spengler O. *Politische Pflichten...*, с. 28.

⁶ Ср. Spengler O. *Politische Pflichten...*, с. 29.

⁷ Ср. Spengler O. *Reden...*, с. 48-53.

образ уже далек от «сверхчеловека» Ф. Ницше, о котором О. Шпенглер говорит в своей речи в Веймаре 15 октября 1924 г., по случаю 80-летнего юбилея Ф. Ницше: «Образ действительной, творческой, всё побеждающей воли был для него (Ницше) всем»¹. Воин О. Шпенглера получает оружие от других, ибо он реализует цели вождей, а «сверхчеловек» Ницше идет к собственной цели. Ницшеанского «сверхчеловека» можно сравнить только со шпенглеровским «вождем».

Воины действуют, однако, в каждом случае не в слабо связанных между собой структурах, а в структурах человеческого общества, пронизанных разного рода иерархическими отношениями. Скорее всего, именно поэтому О. Шпенглер не видит возможности выхода членов общества за границы более или менее соответствующие схеме: первая тирания – демократия – вторая тирания². То есть сначала вождь, сильный и жестокий, почти как в стаде животных, подчиняет себе всех. Потом уставшее общество, само состоящее из хищников, сбрасывает иго тирана. Начинается период многочисленных форм коллективного управления, но в условиях острой конкурентной борьбы все демократические формы вырождаются. В качестве спасения все обращаются к сильным личностям, что приводит ко второй тирании.

О. Шпенглер исключает при этом возможность избежать развития по представленной схеме при помощи социального аванса, продвижения из «массы» в круги элиты. На примере античной Греции философ показывает, как провалилась попытка усиления руководящих слоев людьми из слоев «неблагородных». Именно эти «новые» люди быстро уничтожили греческий полис при помощи второй тирании³. Таким образом, изменение социальной структуры не только не приводит к миру, но обостряет характер вооруженных конфликтов, что мюнхенский философ иллюстрирует в качестве примера периодом «солдатских императоров» в Риме.

Особенно опасной формой управления является, по О. Шпенглеру, демократия, которая может принимать самые разные формы и иметь самое разное содержание, оставаясь той же по существу. В демократии помещаются как олигархия – чистая форма власти первого и второго сословия, так и охлократия – когда всё решает плебс, а уровень всего общества снижается до уровня плебса⁴. Плебсом при этом для философа являются все, кто не принадлежит к дворянству или высшему духовенству⁵, очень разношерстная масса, состоящая из групп с диаметрально различными интересами. Плебс при этом не функционирует исключительно в негативной роли, то есть такой, какую

¹ Там же, с. 121.

² Ср. Spengler O. *Der Untergang...*, т. II, с. 488. Т. е. почти по Гегелю: «...первая форма организации общества, которую мы видим в истории, это деспотия, вторая – демо- и аристократия, третья – монархия». Hegel G. *Wykłady z filozofii dziejów (Лекции о философии истории)*. Warszawa 1958, т. I, с. 155.

³ Ср. Spengler O. *Der Untergang...*, т. II, с. 503.

⁴ Ср. Spengler O. *Jahre...*, с. 60, с. 68.

⁵ Ср. Spengler O. *Der Untergang...*, т. II, с. 441.

в теории мюнхенского философа играет «масса», «четвертое сословие», в котором О. Шпенглер видит страшную угрозу, ибо «масса» не приемлет культуру, особенно ее развитые формы, ненавидит всё, что выходит за рамки наиболее примитивных потребностей¹. Состояние духа «массы» характеризуют два понятия: „ubi bene, ibi Patria“ и „panem et circenses“². К. Ясперс развил эту мысль О. Шпенглера, когда отнес к «массе» представителей всех сословий, ибо даже среди аристократов происходит тот же процесс, что и в остальных, – общее уравнение³. К. Ясперс утверждает: «Масса может всё растоптать, имеет склонность не терпеть никакой самостоятельности и никакой величины, воспитывая из людей муравьев»⁴. «Четвертое сословие» является социологическим детонатором войны, ибо отсутствие толерантности, свойственное «массе», означает насилие⁵. Именно плебс открывает путь «массе», а та – новой тирании, которая на своей последней стадии является только «бесформенным насилием»⁶. В каждом таком случае основой правления (на закате стадии культуры или на стадии цивилизации) становится вооруженная сила, армия, единственная организованная сила в разваливающейся нации, единственная сила, могущая сопротивляться «массе». Формы правления могут быть при этом самые разные – от бонапартизма, когда «государство управляет армией» до цезаризма, когда «государство есть придаток вооруженных сил»⁷. И у О. Шпенглера, и у К. Ясперса история именно во время «солдатских императоров» теряет форму и значение⁸. В этот период исторические события – это этапы борьбы за материальную власть, лишённые идеи и любого иного внутреннего содержания. Цивилизация перестает развиваться и существует как бездушная вещь неопределённое время. Глубину анализа О. Шпенглера К. Ясперс расширил своими исследованиями бюрократического аппарата, с интересами которого даже диктатор («император») должен найти компромисс⁹. Действительно, это можно проверить эмпирически, все тоталитарные диктатуры существовали по принципу взаимосвязи вождя и аппарата.

Стоит при этом ближе рассмотреть тот период второй тирании, когда существует диктатура «одного против всех партий»¹⁰, а вооружённые силы

¹ Ср. там же, с. 442-443.

² Там же, т. I, с. 44.

³ Ср. Jaspers K. *Die geistige Situation...*, с. 177.

⁴ Там же, с. 37.

⁵ Ср. Jaspers K. *Vom Ursprung...*, с. 214.

⁶ Spengler O. *Der Untergang...*, т. II, с. 505.

⁷ Spengler O. *Der Untergang...*, т. II, с. 416, с. 542.

⁸ Ср. Jaspers K. *Vom Ursprung...*, с. 177.

⁹ Ср. Spengler O. *Jahre...*, с. 135.

¹⁰ Spengler O. *Der Untergang...*, т. II, с. 478.

имеют вождя, который охраняет себя, ликвидируя серьезных конкурентов. Одновременно с этим в его окружении появляется всё больше людей из нижних слоев общества, являющихся остатками тех, кто при помощи революции уничтожил демократию. Именно этот слой постоянно дестабилизирует ситуацию.

В освещенном выше вопросе отмечается очередная значительная разница во взглядах О. Шпенглера и Ф. Ницше. У первого «сверхчеловек» (шпенглеровский «вождь») лично ведет свою борьбу до конца, а у мюнхенского философа борьба охватывает в основном «низы» общества, которые могут играть важную, но только негативную роль в истории. Следует заметить, что точная терминология не очень интересует О. Шпенглера. Так, тиранов первого поколения в античный период и князей на Западе эпохи Барокко О. Шпенглер называет «либералами». При этом господство таких «либералов» и «либерализма» ограничено эпохой культуры и «совершенно невозможно при господстве третьего сословия»¹.

«Император» «второй тирании» может называться президентом, премьер-министром или «народным трибуном», не переставая при этом быть тираном. В больших государствах требуется больше времени на переход от бонапартизма к «имперскому стилю», в малых – меньше, но в любом случае государство рано или поздно погружается в анархию. Даже такая мера, как ликвидация всех дворян в Сиракузах, одном из самых развитых античных городов, которую провел тиран Дионисий I (405–367 гг. до н. э.), не помогла. Вместо выродившихся дворян появились представители «массы», сброд (у О. Шпенглера «сброд» – это дегенераты из всех слоев общества), скорый до еще более низменных поступков, чем его предшественники. Использование именно этого слоя ускорило ход событий таким образом, что уже в 314 г. до н. э. в Сиракузах правил горшечник Агатокл, который при помощи наемников уничтожил всех своих бывших соратников и всю «новую элиту». После резни, как это подчеркивает О. Шпенглер, Агатокла нарекли «Спасителем», а Сиракузы навсегда утратили какое-либо значение². То, что такое явление не было исключением, мюнхенский философ доказывает на примере Рима, где Марий в 87 г. собрал на деньги банкиров весь сброд и вырезал старую элиту³. Влияние таких социологическо-генетических экспериментов заключалось не только в лишении власти и перемене места в обществе некоторых его слоев, но и в ликвидации возможности возрождения этих слоев. Ликвидировались вместе с их носителями даже воспоминания и традиции. Пришло время Коммода, Нигра, Каракаллы и других, которые жестко реализовали свою власть, будучи в полной зависимости от легионов. О. Шпенглер пишет, что именно в такие времена «перезревшая» цивилизация перестает существовать для истории и остается за ее границами, пока не станет добычей энергичного завоевателя.

¹ Там же, с. 504.

² Ср. Spengler O. *Der Untergang...*, т. II, с. 527.

³ Ср. Spengler O. *Der Mensch...*, с. 34, как и *Der Untergang...*, т. II, с. 542.

Само понятие «мира» является тогда чем-то ненормальным, чем-то, что выдумала группа людей с этикой травоядных (Pflanzenfresser), готовая капитулировать перед каждым хищником. О. Шпенглер удивлен наивностью, глупостью и беспочвенным оптимизмом сторонников мира¹, ибо эти взгляды оторваны от действительности, в которой есть только борьба, обоснованная биологически, психологически и социологически. При этом следует заметить, что философ менее радикален, чем один из его идейных предшественников, Фридрих фон Хельвальд, видящий в «мире» понятие, несущее вырождение и смерть². О. Шпенглер менее категоричен, ибо для него сторонники мира – это люди, добровольно отказывающиеся от влияния на судьбы мира, хотя только при помощи насилия можно влиять и на его судьбу, и на свою собственную. О. Шпенглер иллюстрирует свой тезис примерами из истории: в 70 г. Мусоний Руфус пацифистски агитировал легионы у ворот Рима и чуть не был убит; миротворца Марка Аврелия один из командующих назвал «философствующей старой бабой»³ – и не был при этом казнен за оскорбление императора.

О. Шпенглер приходит даже к выводу, что настоящих сторонников мира не существует, есть только слабые, трусливые люди. Кроме того, философ считает, что сторонники мира – это люди нечестные, ибо, проявляя страх перед войной, одновременно проявляют патологический интерес к катастрофам, преступности, их возбуждают стоны и кровь⁴. Эта склонность выражается или непосредственно, или через массмедиа, то есть во времена О. Шпенглера – прессу. Именно высказываемые в ней взгляды сторонников мира, «апостолов мира» (Fridensapostel)⁵, мыслитель относит к «общественному мнению». Именно оно, по О. Шпенглеру, как проявление влияния городского жителя, деклассированных элементов метрополий, убивает «бдительность культуры»⁶. Двойная мораль сторонников мира особенно ярко проявляется тогда, когда они оберегают жизнь маньяков, но не жалеют политических противников⁷. Под действием массмедиа все слои общества поражаются равнодушием, которое подготавливает почву для будущих потрясений: «Мы научились не замечать

¹ Cp. Spengler O. *Der Mensch...*, с. 5.

² Cp. von Hellwald F. *Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung* (История культуры в своем натуральном развитии). Augsburg 1883, т. I, с. 101, с. 103. «[...] продолжительную войну только немногие переносят, не испортившись духовно, продолжительного мира – никто». Spengler O., *Jahre...*, с. 10.

³ Cp. Spengler O. *Der Untergang...*, т. II, с. 537. Однако именно Марка Аврелия считал примером для себя несомненный реалист король Фридрих II, о чем он сам говорит в своей книге „Antimachaiuell” в 1740 г. В Scholz, Heinrich, *Politik und Moral* (Политика и мораль): *Berthes Schriften zum Weltkrieg* (Труды о Великой Войне серии Берте), Gotha 1915, тет. 6, с. 5.

⁴ Spengler O. *Jahre...*, с. 14.

⁵ Spengler O. *Der Untergang...*, т. II, с. 223. Термин „Fridensapostel” ввел в отрицательном значении F. von Hellwald в *Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung*, Augsburg 1883, т. I, с. 99. (В 1876 г. существовало уже второе издание этого труда).

⁶ Spengler O. *Der Untergang...*, т. II, с. 497.

⁷ Cp. Spengler O. *Jahre...*, с. 14.

событий, которые перед войной привели бы всех в ошолобление»¹. Мюнхенский философ указывает на губительное влияние пацифистской идеологии на культуру. Например, в период с 481 до 221 г. до н. э. в Китае царства Ци Вей, Чжао, Чу и Иен проиграли борьбу с царством Цзин, хотя располагали более значительными резервами. О. Шпенглер видит причину в господствовавшей в этих четырех царствах идеологии Янг Чу («всё для себя») и их попытке создать «Лигу мира», объединяющую все царства. Мир в Китае наступил только тогда, когда император Ши Хуанг Цзы ввел систему страшных наказаний за преступления, охватывающую всю семью преступника до третьего колена, и систему личных инспекторов императора. Эта система удерживала внутреннее равновесие до смерти властелина в 209 г. до н. э., потом Китай на два года погрузился в хаос – до восстановления системы управления и наказаний², что, по мнению О. Шпенглера, доказывает правильность его выводов. В Европе похожее положение дел имело место после смерти папы Сикста V, который ликвидировал при помощи террора бандитизм в Италии. Полностью согласен с О. Шпенглером и К. Ясперс, говорящий: «Аргументация пацифистов умалчивает, что означает быть рабом и жить по правилам непротивления»³. К. Ясперс критиковал, однако, и сторонников войны за умалчивание ее негативных последствий, прежде всего – образа смерти на войне.

Представленные причины возникновения конфликтов и войн не являются, конечно, единственными, но именно так их увидели два столь разных философа, как О. Шпенглер и К. Ясперс. Следовательно, научный интерес к этим аспектам развития человечества является вполне обоснованным.

ИСКУССТВО В ЭПОХУ ЦИФРОВОГО ПОСТМОДЕРНА

¹ Spengler O. *Der Untergang...*, т. II, с. 535.

² Ср. Spengler O. *Der Untergang...*, т. II, с. 48, с. 536. *Historia Powszechna (Всеобщая история)*. Warszawa, 1964, т. II, с. 512.

³ Jaspers K. *Die geistige Situation...*, с. 90.

Донна Харавэй в «Манифесте для киборгов: наука, технология и социалистический феминизм в 1980-ые» (Socialist Review, 1985) и, полнее, в версии манифеста 1991 года «Манифест для киборгов: наука, технология и социалистический феминизм в конце XX века» выделила концепции, практики, абстракции, соответствующие модернизму («белой капиталистической патриархии») и постмодернизму («информатике доминирования»):

Модернизм	Постмодернизм
Репрезентация	Симуляция
Буржуазный роман, реализм	Фантастика, постмодернизм
Организм	Биотический компонент
Глубина, целостность	Поверхность, граница
Теплота	Шум
Биология как клиническая практика	Биология как данность
Психология	Инжиниринг коммуникаций
Малая группа	Подсистема
Совершенство	Оптимизация
Евгеника	Популяционный контроль
Декаданс, « <i>Волшебная гора</i> »	Устаревание, « <i>Шок будущего</i> »
Гигиена	Управление стрессом
Микробиология, туберкулез	Иммунология, СПИД
Органическое разделение труда	Эргономика/кибернетика труда
Функциональная специализация	Модульное конструирование
Репродукция	Репликация
Органическая специализация сексуальных ролей	Оптимальные генетические стратегии
Биологический детерминизм	Эволюционная инерция, ограниченность
Экология сообщества	Экосистема
Расовая цепочка бытия	Неоимпериализм, ООНовский гуманизм
Научный менеджмент в доме/ на фабрике	Глобальная фабрика/ электронный коттедж
Семья/ рынок/ фабрика	Женщины в интегрированной схеме
Семейная зарплата	Сравниваемая стоимость

Общественный/ частный	Киборг-гражданство
Природа/ культура	Поля различий
Сотрудничество	Совершенствование коммуникации
Фрейд	Лакан
Пол	Генетическая инженерия
Труд	Робототехника
Разум	Искусственный интеллект
Вторая мировая война	Звездные войны
Белая капиталистическая патриархия	Информатика доминирования

По мнению Харавэй, эти дихотомии выражают переход от привычных старых иерархических доминирований к пугающим новым сетям¹. «Целостность» или «естественность» западного «я» уступает дорогу процедурам принятия решений и экспертным системам. В качестве примера Харавэй использует стратегии управления, которые относились к женской способности рожать новых людей, а теперь выражаются на языке популяционного контроля и максимизации достижения цели для отдельных лиц, принимающих решение². Люди, как любой другой компонент или подсистема, ограничиваются архитектурой системы, основные режимы работы которой являются вероятностными и статистическими. Все объекты, места, или тела теряют свою сакральность и могут соединяться с любыми другими компонентами, если может быть создан соответствующий стандарт или код для того, чтобы обрабатывать сигналы на общем языке³. Эти тезисы Харавэй со всей очевидностью постулировали не только интервенцию идей постмодернизма в искусство, но и «встроили» их в нарождающуюся культуру информационной эпохи с ее современным цифровым или дигитальным искусством.

Постмодернизм как философия плюральности, многозначности опыта, отрицания предустановленности, безоговорочного допущения альтернативных форм бытийности прекрасно «объясняет» происходящее в современных информационных потоках, лавинах, стремнинах, сетях. В общем смысле, постмодернизм может рассматриваться как отрицание многих, если не всех, культурных доминант, которые представляли собой основу Западной

¹ Ibid., P. 162.

² Ibid., P. 164.

³ Haraway, D. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century // Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature. New York: Routledge, 1991. P. 164.

цивилизации в течение, по крайней мере, двух последних веков¹. Определяя постмодернизм как общий культурный феномен, К. Бек выделяет следующие его характеристики: вызов традициям; смешение стилей; толерантное отношение к неопределенности; акцент на многообразии; принятие инноваций и изменений; принятие условности реальности². Эти характеристики обеспечили взрывное и практически ничем не ограниченное развитие информационно-коммуникационных технологий как инфраструктуры информационного общества. Феномен киберпространства часто выводится напрямую из феномена постмодернистской симуляции, в которой образ и реальность, человек и машина сливаются, становятся пористыми³. Смещение стилей, толерантность, многообразие, принятие инноваций и изменений может быть выражено идеей «игровой» сопричастности, создающей тотальную модель окружающей среды, состоящей из непрерывных спонтанных ответов, радостных обратных связей и многонаправленных контактов, которая, по мнению Ж. Бодрийяра, рождает «великую Культуру тактильных коммуникаций, на знаменах которой, техно-люмино-кинетическое пространство и всеобъемлющее спациодинамическое зрелище»⁴. Это довольно четкое описание социокультурного пространства информационного общества, в котором информационно-коммуникационные технологии (электронная почта, форумы, социальные сети, SMS-, MMS-сообщения, интерактивные телепрограммы и т.п.) создают это «техно-люмино-кинетическое пространство» с «мириадами стимулов, мини-тестов, бесконечно ветвящихся вопросов/ответов, которые тяготеют к нескольким моделям в светлом поле кода»⁵.

Все вышеуказанные характеристики постмодернизма довольно четко просматриваются во всех видах современного цифрового искусства: изобразительном искусстве, кинематографе, литературе, музыке, инсталляциях, хэппенингах, перформансах.

Прежде чем анализировать практику искусства общества цифрового постмодерна необходимо отметить, что цифровые технологии стали еще одним шагом эволюции искусства, доведя воспроизводимость до невиданных масштабов: подлинник стал копией, а копия является подлинником в силу их цифровой тождественности. После вступления Интернета в фазу Web 2.0, возникновения движения «Свободное/Открытое ПО» (Free/Open source), Вики-страниц и Вики-сообществ, пиринговых сетей, фолксономии (англ. folksonomy, от folk - народный + taxonomy - таксономия, от гр. расположение по порядку + закон) - народная классификация, практика совместной категоризации

¹ The Routledge critical dictionary of postmodern thought/ edited by Stuart Sim. New York: Routledge, 1999. P. vii.

² Beck, C. Postmodernism, pedagogy, and philosophy of education. Philosophy of education, 1993.

³ The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought. Routledge, New York, 1999. P. 219.

⁴ Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть. - М., 2005. С. 148.

⁵ Там же.

информации (ссылок, фото, видео клипов и т.п.) посредством произвольно выбираемых меток, называемых тегами)¹, блогов, Сеть стала составной частью сферы искусства. Художники фокусируются на Сети как на феномене и часто используют технологические сети как инструмент производства и распространения². Это изменяет привычные художественные практики и каналы распространения художественных произведений, а также понятия «произведение», «происхождение», «право», которые рассматриваются в данной среде, как ограничивающие свободу действия художника. Стимулированная ИКТ-революцией, конвергенция искусства, науки и технологии, эволюция которой медленно протекала практически до середины XX века, начавшись в эпоху Возрождения, обеспечила богатые возможности для художников поставить под вопрос само представление о том, как искусство создается и каков его предмет и функции в обществе³. В искусстве технологизированной современности количество трансмутировало в качество: существенно увеличившееся количество участников изменило модус участия⁴.

По мнению П. Леви, в киберискусстве XXI века главным художником, *субъектом искусства*, будет «инженер миров»⁵. Инженеры миров – это создатели виртуальностей, строители коммуникационных пространств, разработчики коллективных инфраструктур распознавания и накопления информации (баз данных), конструкторы сенсорно-моторных интеракций с цифровой вселенной. В такой пространственно-временной среде *искусство как произведение, как предмет*, многократно воспроизведенный, *теряет свое присутствие во времени и пространстве*, свое уникальное существование в месте, где ему случилось быть⁶. Присутствие и субъекта и объекта искусства заменяется *телеприсутствием*, при котором произведение теряет свою привязанность к локальности: зритель не подходит к произведению, а произведение не направлено к исключительно отдельному зрителю⁷. Телеприсутствие также представляет эстетический парадокс: оно обеспечивает доступ к виртуальным пространствам на глобальном уровне, который ощущается одновременно как пребывание и как перемещение в совершенно различные места.

Произведения цифрового искусства, скорее, представляют собой поток, чем стоячую воду, скорее, процесс, чем его завершение: «образы, отделенные от

¹ Фолксономия. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Фолксономия>.

² Andersen, C. Mapping Intervention and the Network Interface // Art/Net/Work. Aarhus, 2006.

³ Grau, O. Virtual Art. Cambridge, London: MIT Press, 2003. P. viii.

⁴ Benjamin, W. The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction. / Durham, M.G., Kellner, D.M. (Ed.). Media and Cultural Studies. Malden: Blackwell Publishing, 2006. P. 32.

⁵ Levy, P. Cyberspace. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001. P. 125.

⁶ Benjamin, W. The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction. / Durham, M.G., Kellner, D.M. (Ed.). Media and Cultural Studies. Malden: Blackwell Publishing, 2006. P. 20.

⁷ Grau, O. Virtual Art. Cambridge, London: MIT Press, 2003. P. 271.

всех аспектов жизни, слились в единый поток, в котором единство жизни уже не может быть восстановлено»¹. Они являются «открытыми произведениями» не только потому, что допускают множество интерпретаций, но еще и потому, что они физически чувствительны к активному погружению исследователя и материально связаны с другими произведениями сети².

Конвергенция цифровых технологий, идущая параллельно с процессом конвергенции искусства, науки и технологии, приведет к исчезновению отдельных видов искусства и отдельных медиа: «абсолютное знание будет протекать в бесконечном цикле»³. В «массово-информационной культуре», по выражению Ж. Бодрийяра, смысл всех произведений искусства зависит от того обстоятельства, что все значения стали циклическими⁴. По мнению Бодрийяра, нет больше различия между «культурным творчеством» (в кинетическом искусстве и т.д.) и игровой (технической) комбинаторикой, потому что и в том и в другом случае работают прежде всего с шифром, с подсчетом амплитуды и амортизации⁵. Таким образом, характеристиками искусства в эпоху цифрового постмодерна можно считать воспроизводимость как технологический цикл, а шифр-код как модель и основу воспроизводимости. В связи с этим, один из векторов развития новой эстетики цифрового постмодерна – это «расшифровывание» кодов цифровых произведений искусства, а не фиксирование на средствах выражения авторского замысла. В цифровой культуре единственным и неосязаемым средством-носителем искусства становится программное обеспечение с заложенной в нем мощностью кода, и, более того, программное обеспечение проецируется в прошлое культуры, заставляя относиться ко всему культурному наследию человечества как к информационной базе данных.

Изобразительное искусство

Обсуждая изобразительное искусство информационной эпохи, необходимо вернуться к бердяевской концепции нового искусства, которое, по его мнению, будет творить уже не в образах физической плоти, а в образах иной, более тонкой плоти и перейдет от тел материальных к телам душевным⁶. Объектом искусства информационной эпохи, эпохи инфо-, био-, нано-, экотехнологий становится не человеческое тело или другие материальные объекты, а то, что невозможно увидеть невооруженным глазом: ДНК, бактерии, вирусы, структура материи и энергии, которые хотя и реальны, не существуют как осознаваемые культурные категории человеческой среды. Они осознаются как некие неизведанные миры, новые территории, которые ждут своего

¹ Debord, G. The Society of the Spectacle. Canberra: Hobgoblin Press, 2002. P. 7.

² Levy, P. Cyberculture. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001. P. 127.

³ Kittler, F., et al. Gramophone, Film, Typewriter. Stanford: Stanford University Press, 1999. P. 2.

⁴ Бодрийяр, Ж. Общество потребления. - М., 2006. С. 135.

⁵ Там же, С. 135.

⁶ Бердяев Н.А. Кризис искусства. - М.: Интерпринт, 1990. С. 21.

открытия, не научного, но культурного. Такими же открытиями, которыми в свое время стали электричество, атомная энергия и изобретение компьютера. Сегодня молекулярная биология становится для современного искусства тем же, чем была анатомия для искусства Возрождения¹. В постмодернистской эстетике культуры информационного общества зарождается новая форма «готового предмета», представляющего собой уже не продукт кустарного или индустриального производства, но нечто спрятанное глубоко в природе, ткань, не видимую человеческим глазом². Эта новая «эстетика фракталов» (У. Эко), стала возможной благодаря тонкой электронной технике, которая позволяет искать неожиданные формальные аспекты в глубине материи, как когда-то можно было любоваться через микроскоп красотой снежинок³.

Развитие техники и технологий во многом определяет современный статус человеческого тела, его “культурный концепт”: новые технологии формируют новые телесные практики и переписывают старую “функциональную карту” человеческого тела, влияют на повседневную жизнь современника, заставляют по-новому сформулировать многие философско-антропологические проблемы⁴. Это проявляется в «кибер-философии», которая, в сущности, является глубоко постмодернистской: образ человека, чьи органы заменены механическими и электронными устройствами, результат симбиоза человека и машины, может до настоящего момента быть репрезентацией научно-фантастического кошмара, но с приходом киберпанка пророчество воплотилось в реальности⁵.

По мнению Д. Булатова, куратора выставки «Наука как предчувствие», искусство – это область, где технологии могут рассматриваться как собственный язык, на котором можно высказывать мысли, чувства, все что угодно, технологии – это медиум общения⁶.

Современные сетевые структуры, доминирующие в экономической, политической, коммуникационной сферах человеческой жизни, стали одной из доминант и в сфере изобразительного искусства. Эти структуры, обеспечившие неограниченные возможности для копирования (репродукции, репликации) и породившие сети досуга и развлечения, включающие в себя суперсети потребления, вызвали к жизни постмодернистское искусство, центральным объектом которого является объект потребления (Э. Уорхол, Х. Штайнбах, Дж. Кунс). Бесцельное потребление, которое само является целью, создает в

¹ Козловский Б. Биомасса с кисточкой // Русский репортер. №13 (092), 9-16 апреля 2009. С. 55.

² История красоты. – М.: Слово, 2005. С. 409.

³ Там же.

⁴ Прудникова А.Ю. Трансформация тела в современном искусстве — от идеи к реальности // Тезисы докладов участников I Российского культурологического конгресса, проведенного 25–29 августа 2006 г. в С-Петербурге. - СПб.: Эйдос, 2006. С. 252.

⁵ Eco, U., Ed. On Ugliness. London: Harvill Secker, 2007. P. 431.

⁶ Козловский Б. Биомасса с кисточкой // Русский репортер. №13 (092), 9-16 апреля 2009. С. 55.

современном изобразительном искусстве ситуацию, когда реальность ассимилируется в бесконечном процессе постмодернистской симуляции коммуникационной индустрии (например, «нео-гео» живопись П. Хэлли)¹, в которой все связаны со всеми и никто не связан ни с кем. В. Собчек определяет электронное пространство как «феноменологическую структуру чувственных и психологических переживаний, которые, кажется, никому не принадлежат»², а Ф. Киттлер делает вывод, что с наступлением цифровой конвергенции человеческое восприятие становится анахронизмом³. Как утверждает У. Митчелл, «всемирная сеть систем цифровых образов стремительно и молчаливо конституирует себя как перенастроенный глаз децентрализованного субъекта»⁴. Нахождение везде и нигде, наблюдение и участие во всем и ни в чем делает невозможным фокусировку культурной перцепции, но фундирует ситуацию цифрового постмодерна.

Кинематограф и телевидение

В техно-люмино-кинетическом пространстве (Ж. Бодрийяр) цифрового постмодерна кинематограф и телевидение не умирают, как предрекали очарованные Интернетом футурологи, а становятся мощным круглосуточным средством доставки потока медиа-образов. Хотя телевидение нельзя считать искусством как таковым, учитывая его техническую и содержательную комплексность как системы, ему свойственны определенные характеристики (принципы) искусства, такие как миметичность, наличие художественных и символических образов, стиля, эстетики⁵. В отличие от телевидения кинематограф обладает значительно большей целостностью как технология, создающая условно законченные образы, тексты, нарративы и эстетические образцы.

Культурный нарратив подавляющего большинства фильмов с кибер-техно-сюжетом антиутопичен и технопессимистичен («Альфавиль», «Газнокосильщик», «Бегущий по лезвию бритвы», «Терминатор», «Матрица», «Враг государства», «Сеть», «Особое мнение», «Крепкий орешек 4.0», «Я, Робот», «Остров», «На крючке»). Это относится и к современному отечественному кинематографу («Артефакт», «Хоттабыч», «Код апокалипсиса», «Охота на пиранию», «Скажи Лео», «Обитаемый остров»). Человек становится пленником либо «злых» организаций (государства, техно- или кибертеррористов), либо «злых» умных машин (суперкомпьютеров). В этом нет

¹ Trodd, C. Postmodernism and Art // The Routledge critical dictionary of postmodern thought. New York: Routledge, 1999. P. 89.

² Sobchack, V. Screening Space: The American Science Fiction Film. New York: Ungar Press, 1987. P. 18.

³ Kittler, F., et al. Gramophone, Film, Typewriter. Stanford: Stanford University Press, 1999. P. 311.

⁴ Mitchell, W. The Reconfigured Eye: Visual Truth in the Post-Photographic Age. Cambridge: MIT Press, 1992. P. 57

⁵ Бычков В.В. Эстетика. - М.: Гардарики, 2005. С. 262-294.

ничего принципиально нового в культурном смысле. Подобный нарратив присутствовал в человеческой культуре с момента фиксации «добра» и «зла» как культурных форм. Тем не менее, мы сталкиваемся здесь с процессом взаимодействия информационно-компьютерных технологий и искусства кино в культуре цифрового постмодерна. Культура, в целом, область виртуализации, область создания образов, область символизации. Каждый человек является потребителем этих «виртуальных» образов, особенно в эпоху экранной, визуальной культуры, когда кинематограф стал ведущим «культурным продуктом». Зрительское сознание «виртуализирует» кинореальность, независимо от того, была ли она скопирована с натуры или полностью сфабрикована при помощи компьютерной графики¹. В этом смысле любая кинореальность есть «спецэффект», идет ли речь о «Прибытии поезда» братьев Люмьер или о «Титанике» Д. Кэмерона. Кинореальность есть в то же время образ, обладающий визуальной достоверностью. Следовательно, кино представляет собой нечто среднее между образом и спецэффектом. Сочетание спецэффекта и образа создает сосуществование виртуальной и визуальной линий в кино². Цифровые компьютерные технологии в кинематографе позволили значительно сблизить эти две линии в связи с тем, что сделали возможным мощное ускорение эмоционального эффекта с помощью скорости, эффективности и приближения, с которыми они обеспечивают визуальные образы высокого разрешения и чистейший звук³. Возможность интерактивности в кино, принесенная цифровыми аудиовизуальными технологиями, также способствовала сближению виртуальной и визуальной линий в кино. Компьютеры внесли огромный вклад в обе эти линии и содержательно и чисто технологически. В первую очередь, нас интересует содержательная сторона, позволяющая выделить нарождающиеся или закрепляемые культурные формы в современной социокультурной среде. Одной из закрепляемых кинематографом культурных форм является мифологизация и демонизация виртуальной реальности и компьютера, а также его производных устройств. Наиболее ярко, по нашему мнению, виртуальная реальность как грядущий ужас человечества представлена в фильме «Газонокосильщик» (реж. Бретт Леонард, 1992), который можно считать классикой киберпанка. Герой фильма не просто периодически пребывает в виртуальной реальности, но постепенно становится объектом виртуального мира и врагом мира реального, который его отверг. Виртуальная реальность, таким образом, рисуется как юдоль зла, враждебная и опасная для человека среда.

Компьютерные технологии в кинематографе, связанные с искусственным интеллектом и роботизацией, выводят линию антропоморфизации технических устройств, причем как внутреннюю (компьютер с сознанием человека или

¹ Чистякова В.О. Визуальное и виртуальное как две стороны кинематографической реальности // Тезисы докладов участников I Российского культурологического конгресса, проведенного 25–29 августа 2006 г. в С-Петербурге. - СПб.: Эйдос, 2006. С. 178.

² Там же.

³ Lull, J. Culture-on-demand: communication in a crisis world. Malden: Blackwell Publishing, 2007. P. 38.

сверхсознанием), так и внешнюю (компьютер может обладать человекоподобным лицом на мониторе, компьютер-робот может выглядеть как человек). В фильме Жана-Люка Годара «Альфавиль» (1965г.) целый город управляется компьютером «Альфа-60», который навязывает человеку стандартные нормы поведения, подавляет чувства, эмоции, обезличивает его и превращает в машину. В «Бегущем по лезвию бритвы» (реж. Ридли Скотт, 1982) и «Терминаторе» (реж. Джеймс Кэмерон, 1984) тема машины-компьютера-демона продолжается, хотя компьютер как таковой не является ключевым персонажем или даже персонажем второго плана этих фильмов. Компьютер как технология здесь постулируется в виде программ заданного вида деятельности андроидов или киборгов, искусственного прерывания их «жизни» и т.д. «Бегущий по лезвию бритвы» ставит страшный (одновременно нео- и постгуманистический) для человека вопрос: «Может ли человекоподобная машина быть человеком?». Постгуманистическая идея технологической сингулярности вводится кинематографом в ткань культуры информационной эпохи. Подобная тема звучит в «Терминаторе» и в фильме «Остров» (реж. Майкл Бэй, 2005), в котором развивается постгуманистическая мифология инфо-, био-, нано-, и экотехнологий: люди живут в высокотехнологическом, полностью контролируемом «чистом» утопическом сингулярном комплексе, а использование вышеуказанных технологий снова ставит вопросы этического, социального и культурного порядка. «Обратный» процесс – процесс очеловечивания машины как процесс одухотворения, одушевления мы наблюдаем в фильме «Двухсотлетний человек» (реж. Крис Коламбус, 1999), снятый по одноименному рассказу А. Азимова (1976г.). Страх порабощения человечества машинами заменен здесь оптимистической верой в человеческое, которое неизбежно побеждает, но вряд ли создателям фильма удастся сделать это в полной мере: визуальные образы фильма только поддерживают страх перед мимикрией нечеловеческих форм жизни. Идея человеческого проходит красной нитью и через постгуманистический фильм С. Спилберга «Искусственный разум» (2001). Фильм состоит из нескольких «волн жизни»: вначале в жизнь человека приходят искусственные разумные существа (андроиды), потом человечество погибает, а на смену ему приходят новые энергетические существа, способные восстановить человеческие особи, но только на короткий промежуток времени; грани между естественным и искусственным стираются: совершенно невозможно понять является ли новая цивилизация продуктом эволюции человека или техники, или сингулярным продуктом коэволюции естественного и искусственного.

В фильме «Я, Робот» (реж. Алекс Пройас, 2004), снятого по мотивам сборника рассказов Айзека Азимова «Я, Робот» (1950г.)¹ культурный нарратив мыслящей (сверх)машины (антропоморфированной, имеющей имя Вики и экранное лицо) развивается в идеи «коммуникации как власти» и «коммуникации как контроля». Суперкомпьютер, связанный коммуникационными сетями с другими машинами, роботами, захватывает мир

¹ Asimov, I. I, Robot. New York: Gnome Press, 1950.

человека и уничтожает «примитивных» роботов, служащих людям в соответствии с «тремя законами робототехники»¹. Наделенный коммуникационными возможностями суперкомпьютер превращает машины, которые созданы для того, чтобы служить человеку в смертоносные орудия порабощения человеческой цивилизации.

К культурному нарративу технокоммуникации как власти и как важнейшему модусу современного бытия в фильме «Враг государства» (реж. Тони Скотт, 1998) присоединяется нарратив доступа как власти: правительство, имеющее неограниченный доступ к коммуникационным сетям и индивидуальным данным граждан, использует любые средства, чтобы скрыть правду и продолжать контролировать население. Следующим этапом эволюции доступа и контроля является тема превращения живого человека в машину людьми, которые имеют огромные финансовые и, следовательно, технологические возможности современного цифрового информационного общества. В фильме «Геймер» (реж. Марк Невелдайн, Брайан Тейлор, 2009) заключенные становятся персонажами онлайн-эфирной игры, которую смотрят миллионы людей в режиме реального времени. Действие фильма происходит в недалёком будущем, где высочайшее развитие нанотехнологий позволило Кену Кастлу, технологическому гению, соединить видеоигру с реалити-шоу и смоделировать ультрафункциональную, мультиплеерную игру «Убийцы». Тема доступа продолжена в фильме «На крючке» (реж. Ди Джей Карузо, 2008): правительственный суперкомпьютер имеет доступ ко всем без исключения машинным устройствам и, таким образом, получает возможность неограниченного управления и контроля над жизнями людей высокотехнологического информационного общества. Нарративы коммуникации и доступа наиболее ярко выражены в трилогии «Матрица» (реж. Энди и Лари Вачовски, 1999), где человек превращается машинами в машину, источник энергии, коммуникационный узел и точку доступа.

Постгуманистические страхи, связанные с конвергенцией био-, нано-, эко- и инфотехнологий визуализируются в фильмах «Матрица», «Остров», «Особое мнение». Наиболее детально и образно эта тема представлена в «Особом мнении» (реж. С. Спилберг, 2002г.), где все виды известных сегодня инновационных технологий слаженно работают как единая система контроля над сознанием и поведением человека. Установленные в общественных местах и транспорте камеры, соединенные с компьютерами, идентифицируют граждан и предлагают им персонифицированную рекламу в режиме «усиленной реальности». Сегодня прототипом такой рекламы является «контекстная реклама», разработанная крупнейшей информационной компанией Google.

В фильме «Шестой день» (Р. Споттисвуд, 2000г.) «реальность» происходящего, также насыщенная «техническими усилителями (объемными интерактивными образами, готовыми удовлетворить любое желание человека), усилена перечислением фактов, связанными с биотехнологиями (клонированием) и словами-эпиграфом к фильму: «Недалекое будущее. Оно

¹ Азимов А. Я, Робот. - М.: Центрполиграф, 2003. С. 6.

ближе, чем вы думаете». Герой фильма, окруженный виртуальными образами, попадает в ситуацию, когда и он, и окружающие его люди не уверены в своей аутентичности: серийность преодолевает границы виртуального мира и вторгается в мир материальный в виде совершенно плотских копий животных и человека.

Гипертекстуальность постмодернистской культуры представлена в фильмах «Беги, Лола, беги!» (реж. Том Тыквер, 1998г.) и «Осторожно, двери закрываются» (реж. Питер Хауитт, 1998г.). Оба фильма содержат в себе несколько параллельно развивающихся сюжетов, создающих иллюзорную множественность моделей реальности. В этом смысле кинематограф и телевидение близки друг другу, особенно в постмодернистском понимании реальности, которое, согласно Бодрийяру, постулирует разрушение реальности в гиперреализме, в тщательной редупликации реальности, особенно опосредованной другим репродуктивным материалом: при переводе из одного материала в другую реальность улетучивается, становится аллегорией смерти, но самым этим разрушением она и укрепляется, превращается в реальность для реальности, в фетишизм утраченного объекта¹. Такое «улетучивание реальности» в полной мере проявляется в современном телевидении. Апофеоз «потери реальности наблюдаемого» ярко проявился в том факте, что Ж. Бодрийяр уже после окончания войны в Персидском заливе продолжал доказывать, что ее на самом деле не было, а был всего лишь ее гиперреальный образ на телевизионных экранах². Война представляла собой дезинформационную игру-симулятор, программирующую все, что видели, что думали и что делали военачальники, политики, комментаторы, читатели газет и телезрители.

По мнению Л. Мановича, нарративное кино вытесняется ненарративным, что является следствием появления и развития электронных и цифровых медиа³. Начиная с 80-х годов XX века, возникают новые кинематографические формы, которые не являются линейными нарративами и представлены на экране телевизора или компьютера, а не на экране кинотеатра. Первой из этих форм является музыкальное видео, которое возникло одновременно с распространением устройств, создающих видеоэффекты. В музыкальных видео присутствует нарративность, но она не является линейной, так как видеообразы, содержащиеся в них изменены настолько, что не вписываются в нормы традиционного кинематографического реализма⁴. Второй ненарративной кинематографической формой являются CD-ROM игры, которые пытаются имитировать традиционное кино. Язык CD-ROM игр синтезировал кинематический иллюзионизм и эстетику графического коллажа с его

¹ Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть. - М., 2005. С. 149.

² Аппиньянези, Р., Гэрретт, К. Знакомьтесь: постмодернизм. - Санкт-Петербург: Академический проект, 2004. С. 134.

³ Manovich, L. The Language of the New Media. Cambridge, London: MIT Press, 2001. P. 310.

⁴ Ibid.

характерной гетерогенностью и прерывностью¹. Обе эти формы активно функционируют в современном телевизионном пространстве. Достаточно быстро генерируемое (по сравнению с полнометражными кинофильмами) музыкальное видео заполняет целые телеканалы, а самые популярные реалити-шоу построены по технологии CD-ROM игр. Дискретность, прерывность, мозаичность, фрагментарность – основные постмодернистские характеристики этих жанров.

Этими характеристиками в полной мере обладает современное электронное телевидение. Телевидение информационной Интернет-эпохи принципиально отличается от «доинтернетовского» телевидения и технологически, и содержательно. Современное телевидение уже не является закрытой самодостаточной и технологически независимой системой, которой являлось телевидение вплоть до 80-х годов XX столетия. Технологически телевидение стало частью (во многом ведущей в культурном плане: телевизор, в отличие от «компьютера-соединенного-с-сетью», стал элементом обыденной культуры) интегрированной медийной информационной системы современного общества. Вещание стало цифровым, а значит технологически неограниченным: телеприемники могут принимать теперь бесчисленное для человеческого восприятия количество каналов с высочайшим качеством изображения и звука и массой индивидуальных настроек, отражающих потребности конкретного человека. Содержательно телевидение потеряло линейность, целостность и устойчивость формата «доинтернетовского» телевидения. Фиксация на теме ушла в прошлое, уступив место постмодернистской фрагментарности и гипертексту. На многих телеканалах «основная картинка» обрамлена бегущими строками, плашками с финансовыми индексами, прогнозами погоды, анонсами следующих передач. Это формирует культуру «проглатывания без пережевывания»: целью становится смотрение, а не просмотр, чтение, а не прочитывание. Блоки рекламы, в том числе и рекламы продуктов самого телевидения (телешоу и телепередач) стали отдельным полноправным жанром. Глобализирующие сетевые технологии сделали возможной массовую репликацию телепрограмм: сериалы, ток-шоу, игровые шоу, реалити-шоу с одним и тем же сценарием, но со специфическим культурным контентом.

Культура информационной эпохи с ее круглосуточными потоками данных создала новые телевизионные форматы: ток-шоу, реалити-шоу, новостные программы, сериалы, либо поощряющие пассивный садизм – непреодолимую тягу поглазеть на жертву катастрофы или несчастного случая², либо удовлетворяющие пристрастие человека к подглядыванию за частной жизнью других людей: «спектакль репрезентирует себя в огромной недоступной реальности, которая не подлежит сомнению. Ее единственное послание: «Что

¹ Ibid, P. 311.

² Коупленд Д. Поколение X. - М.: АСТ, 2003. С. 101.

появляется – хорошо, что хорошо, то появляется»¹. «Появление» стремится к темпоральной и пространственной бесконечности. Всеприсутствие становится идеологией современного телевидения: каналы вещают круглосуточно, одни и те же новости ретранслируются по разным каналам, телевидении «расширено» в Интернет, компьютеры оснащаются встроенными телеприемниками – ТВ-тюнерами, телеканалы ведут прямое вещание в Интернете. Следующим этапом теле-всеприсутствия становится технология, которую мы условно назовем «везде-ТВ» (ubiqui-TV). Основным жанром «везде-ТВ», которое осуществляется с помощью коннективных технологий (ноутбук, портативный телевизор, мобильный телефон, смартфон, медиа-плеер, электронные терминалы в общественных пространствах и т.д.) становится рекламный ролик – главный атрибут суперпотребительского общества. ИКТ развиваются, поставляя все больше и больше виртуального контента с все меньшим плюрализмом содержания². Б. Барбер указывает, что «всеприсутствие» означает «везде»: маркетологи придумывают, как привязать продукты и брэнды к фильмам и песням, как превратить целые телеканалы в «доски рекламных объявлений»³.

Постмодернистские характеристики культуры информационной эпохи (непрерывность/всеприсутствие и фрагментарность/прерывность) проявляются в одном из ведущих жанров современного телевидения – онлайн-новостях. Напряженность между атомизацией информации в маленькие сегменты и аккумуляцией огромных ресурсов указывает на модель базы данных: взаимосвязанную информационную структуру, в которой каждый элемент новостей может участвовать на различных уровнях уместности в диапазоне новостных структур⁴. Четыре особенности электронной коммуникации имеют прямое отношение к распространению новостей:

- единый кодирующий механизм объединяет текст, звук, образ и видео;
- неограниченное количество разнообразных информационных объектов может быть аккумуляровано в отдельном текстуальном пространстве: электронной трансляции свойственны байтовые информационные сегменты в неограниченном количестве;
- новые средства коммуникации приводят к различным паттернам взаимодействия между изменяющимися наборами собеседников;
- разные медийные средства порождают разные коннотации: «новости» могут означать и «важные или интересные недавние события» и «информацию о таких событиях в средствах массовой информации»⁵.

¹ Debord, G. *The Society of the Spectacle*. Canberra: Hobgoblin Press, 2002. P. 8.

² Barber, B. *Consumed*. New York, London: W.W. Norton & Company, 2007. P. 227.

³ Ibid, P. 226.

⁴ Lewis, D. M. *Online news: a new genre?* / Aitchison, J., Lewis, D. M., ed. *New Media Language*. London: Routledge, 2003. P. 97.

⁵ Ibid, P. 96.

Новости во втором смысле являются социальным институтом в значительной степени определяемым формой и распределением традиционной печати и трансляции (как в «присутствовать в новостях» и в «читать/смотреть новости»). Таким образом, изменения в форме и распределении изменяют наше понятие новостей, делая их жанром телеискусства, а не просто информацией. Новости в режиме «онлайн» превращаются в ненарративный бесконечный, непрерывный сериал, передаваемый в форме фрагментов/клипов.

Неостанавливаемый и вездесущий поток новостей, рекламы, фильмов и шоу приводит к приватизации общественного пространства: люди, номинально находящиеся в общественных местах, превращают их в «личные ТВ-залы» с помощью своих мультимедийных устройств, движимые призывом представить мир своей гостиной¹. Можно утверждать, что происходит «аннигиляция общественного пространства»², в котором потребители уже не имеют возможности отвлечься от своего потребительского поведения: технические устройства предоставляют им всю необходимую информацию о продуктах, брэндах, их обсуждениях, местах продажи и инструкции, как до них добраться. Потребность в реальном общественном пространстве исчезает, и все переносится в виртуальную сферу «езде-ТВ».

Литература и словотворчество

Информационная революция оказала огромное влияние не только на язык, как одну из основных форм культурного бытия и фиксации культурных форм, но и на то, как человек относится к классическим формам словесности, как протекает литературный процесс, и как это выражается в обыденной культуре. Как указывает У. Эко, в какой-то момент показалось, что эра галактики Гуттенберга закончилась и началась эра изображений: «Все стали теленеграмотными – пока не появился компьютер, снова перевернувший положение вещей: чтобы им пользоваться, нужно уметь читать, и очень быстро»³. А. Зиновьев в свое антиутопии «Глобальный человек» не разделяет оптимизма Эко и следующим образом описывает литературное творчество эпохи ИКТ: «К компьютерному искусству ошибочно подходить со старыми эстетическими критериями. Это – явление качественно иной природы. Нет никакого секрета в том, как оно делается. Его технология разъясняется в специальных пособиях. При желании любой может овладеть ею. Ты сам видел, как делаются картины и скульптуры. Аналогично делаются и литературные произведения. Автор или группа авторов делают схематичное описание персонажей, видов природы, зданий, квартир, магазинов, учреждений и т.д., короче говоря – того, что должно фигурировать в книге. Компьютеру дается задание «оживить» это по определенным образцам и описаниям. Творческая

¹ Barber, B. Consumed. New York, London: W.W. Norton & Company, 2007. P. 224.

² Ibid.

³ Эко, У. Картонки Минервы. - Санкт-Петербург: Симпозиум, 2008. С. 194.

работа авторов сводится к построению схемы событий и поступков героев, в которую включаются персонажи из компьютерного склада. Автор, например, дает задание компьютеру построить описание сцены, в которой герой попадает в лапы гангстеров. Компьютер из имеющихся элементов должен скомбинировать сцену, какой еще не было в других книгах. И он делает это в какие-то минуты. Такие компьютерные книги делаются бесконечными сериями»¹. Технология, описанная Зиновьевым в 2003 году, получила реальное воплощение в 2008 году, когда вышел роман «Настоящая любовь.wrt» автором которого был объявлен компьютер (программа PC Writer 1.0)². Издательство объявило, что это роман, целиком написанный компьютером. Команда из программистов и филологов составила программу, которая из сюжетных коллизий «Анны Карениной» и текстов 13 авторов сделала роман «Настоящая любовь.wrt». Сюжетную основу первого «компьютерного» романа составила любовная коллизия персонажей "Анны Карениной". Действие происходит на неизвестном острове в похожие на наши дни времена. В основе стиля книги – лексика, языковые средства и приемы 13 отечественных и зарубежных авторов XIX-XXI веков. Для создания текста группа разработчиков и филологов использовала программу PC Writer 2008, разработка которой заняла 8 месяцев. Филологами были созданы файлы каждого героя, которые включали описание внешности, лексики, психологический портрет и другие характеристики. Кроме того, была написана начальная ситуация романа, на основе которой программа «сгенерировала» текст романа за три дня непрерывной работы компьютера. Несмотря на то, что многие литераторы полагают, что роман создал живой реальный писатель, имеющий в активе более десятка произведений, изданных под чужим именем, а IT-специалисты заявили, что достижения в области искусственного интеллекта не достигли необходимого для написания романа уровня, культурный эффект был достигнут. В сознании людей возник образ современного романа информационной эпохи.

Проект медиа-художника Сергея Тетерина – машина по имени «Кибер-Пушкин» – компьютер, на котором, по словам автора, «всего лишь эксплуатируются примитивные программки для генерации русскоязычных стихов», выставлялся в 2006 году в Эрмитаже, в 2003 году – в Museumsquartier (Вена, Австрия) в рамках фестиваля Roboexotica³.

Описанные постмодернистские «игры» можно обозначить как «смерть автора». Однако колоссальный рост персональных вебсайтов и блогов приводит к «тираническому авторскому присутствию», где возведение личного и частного на общественный уровень только укрепило культ автора: «Мы все – авторы

¹ Зиновьев. А.А. Глобальный человек. - М.: Эксмо, 2003. С. 266.

² См. PC Writer 1.0. Настоящая любовь.wrt. - М.: АСТ, 2008.

³ Издается роман, написанный компьютером. Вечерний Харьков, 07 декабря 2007 г. URL: <http://www.vecherniy.kharkov.ua/news/17880>.

сегодня. Мы все *auteurs*. Мы все – писатели. Мы все – режиссеры. И все мы – теоретики, потому что то, что мы создаем, теоретизирует себя»¹.

Автор-компьютер, мыслящий компьютер – это одна из тем технологической сингулярности, которая заняла прочное место в популярной культуре, в первую очередь, благодаря писателям-фантастам, среди которых Вернор Виндж, Уильям Гибсон, Чарльз Стросс, Карл Шрёдер, Грег Иган, Дэвид Брин, Иэн Бэнкс, Нил Стивенсон, Тони Баллантайн, Брюс Стерлинг, Дэн Симмонс, Дэмиен Бродерик, Фредерик Браун, Яцек Дукай, Нагар Танигава, Кори Доктороу. Кен Маклеод в романе «Подразделение Кассини» (*The Cassini Division*, 1998г.) определяет сингулярность как «вознесение для нердов». Идея сингулярности присутствует и в литературном киберпанке. Например, в «Нейроманте» Уильяма Гибсона показан самоулучшающийся искусственный интеллект, а роман «Метаморфозы Высшего Интеллекта» Роджера Вильямса посвящён жизни после сингулярности, запущенной искусственным интеллектом. Антиутопичные взгляды на сингулярность представлены в прозе Харлана Эллисона, Чарльза Штрасса и комиксах Уоррена Эллиса.

Вневременность (условность времени) киберпространства вызвала к жизни произведения, настоящее в которых приобретает гротескные формы примитивного и извращенного прошлого. Например, главный герой романа Д. Рашкоффа «Стратегия исхода» (действие романа происходит в XXIII веке) описывает настоящее XXI века как «рыночный фашизм», в котором ценность измерялась в долларах, а «итоги» развития общества буквально означали строку «итога» в балансовом отчете². С «рыночным фашизмом» Рашкофф связывает возникновение среды без сопротивления, даже без реальной контркультуры, что противостояла бы тираническим прелестям рынка. Не последнюю роль в этом сыграл Интернет, как новая технология, создавшая «бесконечное множество историй, на которые финансовое сообщество приманивало начинающих неопытных инвесторов»³. Роман Рашкоффа - классический пример «открытого произведения», «совместного проекта», пример реализации идеи «свободного/открытого ПО» (*free/open source*): «Я так наслаждался, пока писал примечания и переживал настоящее с точки зрения будущего, что решил пригласить в игру читателей. Почему экспериментировать должен я один? И я выложил всю книгу онлайн, чтобы читатели стали писателями и комментировали ее голосами специалистов XXIII столетия»⁴.

Нарратив самостоятельных потоков образов-символов, утверждающих фрагментарность как основную характеристику реальности, утверждается в романе Д. Коупленда «Поколение X»: «...мир слишком разросся – мы уже не можем его описать, потому и остались с этими клочками впечатлений,

¹ Rombes, N. *The Rebirth of the Author* // Kroker, A., Kroker, M., Ed. *Critical Digital Studies*. Toronto: University of Toronto Press, 2008. P. 437.

² Рашкофф, Д. *Стратегия исхода*. - М.: Эксмо, 2003. С. 14.

³ Там же, С. 8.

⁴ Там же, С. 10-11.

озарениями и обрывками мыслей на бамперах»¹. Коупленд определяет эту культурную ситуацию двумя, на первый взгляд, противоположными терминами: «недозировка истории» («время, когда, похоже ничего не происходит») и «передозировка» истории («время, когда, кажется, что происходит слишком многое»). По сути дела эти «противоположности» составляют единство современности, так как обладают одними и теми же распространенными симптомами: болезненным пристрастием к чтению газет и журналов, к теленовостям². В колоссальном потоке текстов-образов люди, пытаясь адаптироваться к его скорости, теряют способность анализировать, отделять шум от информации, факты от вымысла. Постоянные попытки успеть перемежающиеся постоянными «опозданиями» рождают ощущение «недозировки» или «передозировки» истории. В современной литературе это активно отражается через либо ироничное отношение к реальности, либо через виктимизацию человека, не понимающего, а, зачастую, и не желающего понять, что происходит. Роман В. Пелевина «Generation «П»» наполнен постмодернистской постгуманистической виртуальностью³. Экранная «реальность» оказывается «заэкранной» виртуальностью, в которой отставка правительства оказывается банальным «обрушением» сервера, генерирующего «реальность». Персонаж романа предлагает следующий способ борьбы с этой псевдореальностью: «Сначала ты смотришь телевизор с выключенным звуком. Примерно полчаса в день, свои любимые передачи. Когда возникает мысль, что по телевизору говорят что-то важное и интересное, ты осознаешь ее в момент появления и тем самым нейтрализуешь. Сперва ты будешь срывать и включать звук, но постепенно привыкнешь. Главное, чтобы не возникало чувства вины, когда не можешь удержаться. Сначала так со всеми бывает, даже с ламами. Потом ты начинаешь смотреть телевизор с включенным звуком, но отключенным изображением. И наконец, начинаешь смотреть выключенный телевизор. Это, собственно, главная техника, а первые две – подготовительные. Смотришь все программы новостей, но телевизор не включаешь. [...] Если так смотреть телевизор десять лет подряд хотя бы по часу в день, можно понять природу телевидения»⁴.

Если использовать терминологию У. Эко, произведения в киберпространстве становятся по-настоящему открытыми, благодаря его интерактивности: в текст можно играть, выбирая сценарии развития сюжета, текст можно комментировать в блогах, текст можно писать коллективно, можно дописывать и переписывать. Как указывает Б.Г. Соколов, «гипертекстовая мультимедийная модель, модель использующая систему организации мира Интернет, сеть гиперссылок, возможность включения видео и аудиоцитат является на сегодняшний день наиболее оптимальной моделью исторического

¹ Коупленд Д. Поколение X. - М.: АСТ, 2003. С. 14.

² Там же, С. 17-18.

³ Пелевин В. «Generation «П»». - М.: Вагриус, 2000.

⁴ Пелевин В. «Generation «П»». - М.: Вагриус, 2000. С. 269-270.

повествования»¹. Это можно в полной мере отнести и к литературе. Компьютерная сетевая гипертекстуальность привела к возникновению книг-квестов, книг-игр, книг на основе электронных энциклопедий, игр, книг-блогов. Книга Б. Акунина «Квест» – это книга и компьютерная игра одновременно. По мысли автора, она представляет собой первый унибук, «универсальную книгу» – текст, использующий самые разнообразные возможности компьютера:

«Эту книгу можно просто читать, с ней можно играть, можно заглядывать за пределы повествования и так далее. Подобно традиционному квесту, книга разделена на уровни сложности. Нулевой уровень находится в открытом доступе. Затем вам надо будет решить, хотите ли вы читать дальше. Если хотите – покупайте входной билет»².

В информационную эпоху книги могут становиться вторичным продуктом изначально цифрового сетевого продукта. Например, книги «История красоты» и «История безобразного» под редакцией У. Эко первоначально вышли в формате CD-ROM энциклопедий, а позднее были опубликованы в виде книг с частичным сохранением структуры гипертекста³. В информационную эпоху литературный сетевой цифровой продукт начал независимое полноценное существование в форме «кибературы» и «сетературы». Проект «Словесность» (полное и более точное название – «Сетевая словесность») представляет собой сетевой литературный журнал, электронная библиотека и лабораторию сетературных исследований⁴. Это многосоставное определение отражает специфику информационной среды, в которой возник данный проект. Интернет размывает границы между традиционными институциями и различными формами текстуальной активности; рождаются гибридные, зыбкие, ранее не существовавшие формы, названия которых только формируются. «Словесность» использует старый термин «журнал», поскольку в нем публикуются новые произведения. Но журнал предполагает периодичность, дискретность выпусков, а в данном случае публикации добавляются к уже существующим в континууме индивидуального и коллективного творчества. Нет выпусков, нет номеров, есть естественно образующиеся конфигурации «текстов-авторов-тем-жанров-мотивов». С этой точки зрения «Словесность» представляет собой скорее не журнал, а библиотеку или хранилище текстов. Но в библиотеку попадают уже опубликованные произведения, здесь же они в большинстве случаев предстают перед публикой впервые. Кроме того авторы проекта «Словесность» называют его лабораторией словесного творчества в электронной среде – как теоретического, так и практического (разнообразные эксперименты в построении гипертекстовых и мультимедийных произведений). При принятии

¹ Соколов Б.Г. Гипертекст истории. - СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 159.

² Акунин Б. Квест. URL: [Http://www.elkniga.ru/akunin](http://www.elkniga.ru/akunin).

³ История красоты. – М.: Слово, 2005; Eco, U., Ed. On Ugliness. London: Harvill Secker, 2007.

⁴ Сетевая словесность. URL: [Http://www.netslova.ru/index.html](http://www.netslova.ru/index.html).

решения о публикации предпочтение отдается произведениям, использующим возможности, которые предоставляет электронная среда (гипертекст и пр.).

Такие хранилища текстов и масса подобных хранилищ, а также персональных вебсайтов, электронных сервисов для создания онлайн-дневников, всякого рода хронологий, генеалогий и жизнеописаний поднимают проблему скриптизации бытия¹. Жанры, такие как дневник, воспоминания, хроники, «летописи», исповедь, письма, «истории по жизни» становятся одним из ведущих модусов бытия, обмирщаясь совершенно, лавинно наполняя обыденную медиасреду человека. Человек самозабвенно расстается с частной жизнью, предавая ее публичности по собственному желанию. По утверждению некоторых литературных критиков и обозревателей Интернет сместил представление о том, что есть литература в сторону интимности². Информационная эпоха породила феномены «новой искренности», «супернаивности» и «непосредственности» в литературе. Благодаря развитию и распространению «живых журналов» (live journal) и их разновидностей «маленький человек» стал автором. Родился новый жанр – книга-блог. Евгений Гришковец опубликовал «Год ЖЖизни», роман, который представляет собой Интернет-дневник в «Живом журнале», состоящий из записей, сделанных в течение одного года³. Отзывы на книгу на блог-книгу на сайте онлайн-магазина «Ozon.ru» свидетельствуют о возникновении нового сообщества «маленьких читателей» и «маленьких авторов»:

«20 декабря 2008 г. Гришковец – хороший актер и очень плохой писатель. Пролистал книжку и подарил соседке, она как раз только и читает книги, написанные актерами, музыкантами и предпринимателями. К сожалению, чтения у нее все больше – скоро только такие книги и будут издавать – кого по ящику показали, тот и писатель. Muromets Iia».

«19 декабря 2008 г. Давно слежу за творчеством Гришковца, поэтому и "год жжизни" купила практически сразу, как только она появилась в Питере. Гришковец теряется в книгах без своих жестов, взглядов, мимики. Но почему-то именно в "годе жжизни" (которую Евгений самое удивительное как книгу не писал) он чувствуется! Тем более это настоящая находка для тех людей, которым сложно читать с компьютера и которые не шибко любят интернет. Зачитываюсь этой книгой, роняю сумку, наступаю на ноги прохожим, врезаюсь в них, но глаза от неё не поднимаю. Эдакий ЖЖ онлайн в моей руке :) А главное я очень, очень много улыбаюсь. Уж такой он писатель – хороший. А главное, что не слово, то сплошная правда! :) Куземко Ольга».

«12 февраля 2009 г. Книга очень понравилась. Я стюардесса печально-известной АК Дальавиа. Прекрасно понимаю автора, когда он меняет города, очень много впечатлений и хороших и всяких. а сборы сумки в дорогу – это

¹ Тульчинский Г.Л. Скриптизация как проблема и жанр философствования. // Философские науки. 2008. № 9. С. 80.

² Горлова Н. Вот блог, а вот порог. Литературная газета, №7 (6211), 18-24 февраля, 2009г.

³ Гришковец Е. Год жжизни. - Минск: АСТ, Астрель, 2008.

отдельный ритуал! Мне интересно узнать, а есть у Евгения Валерьевича какая-либо вещь, которая ВСЕГДА находится в сумке и не важно, куда направляется хозяин сумки? Вот у бортпроводников такая вещь – купальник или купальные плавки. Мохова Наталья»¹.

Блоги, ставшие одной из ведущих современных культурных форм породили массовые словоформирующие игры с корнем «блог»: «блогбастер», «блогонадежный», «блогонравный» и т.д. Блогосфера и виртуальные сообщества (социальные сети) являются несомненными лидерами технокоммуникации. Пожалуй, только сотовая связь (SMS, MMS) могут сравниться с ними по объему передаваемых данных. Например, в блогосфере, наряду с коммуникацией в рамках традиционных языков идет активное словотворчество, связанное с новой культурной средой информационного общества, создаются новые термины, описывающие новую социокультурную реальность, что отражается в следующем примере блог-коммуникации (в цитате сохраняется орфография и пунктуация блоггеров):

«По поводу слова года №3 "Блог".

Находясь с русскими писателями в Оксфорде, Миссисипи и сидя утром на болоте (местная достопримечательность), рассуждали по поводу слова "блог". Вот только маленькие кусочки: "Блог с тобой!", "блоговерный", "блогозвучный", "безбложный", "блогонадежный", "блогиня".

(Добавить комментарий)

[info]megajid

2008-04-12 04:38 am UTC (ссылка)

Блогоданный, блогоподанный

[info]al_soloviev

2008-04-13 01:59 am UTC (ссылка)

"Блогоподанный" – особенно хорошо. Эдакий блог-гражданин.

[info]megajid

2008-04-15 04:31 pm UTC (ссылка)

вообще-то мы в Украине истосковались за дисциплиной, к слову поддержите, по возможности, защиту кипарисов в Алушке, рубят-собаки

[info]al_soloviev

2008-04-13 02:03 am UTC (ссылка)

Хотя, прошу прощения. Видимо устал и Нью-Йорк давит: поданный значит данный, а я подумал про "подданного". :))

(Анонимно)

2008-04-18 06:48 am UTC (ссылка)

Еще один пример – шоколад "Бла-блаевский"...

[info]stabrk

2008-08-17 11:08 pm UTC (ссылка)

"блог" = "чушь"

[info]anton2ov

2008-08-21 05:56 pm UTC (ссылка)

¹ Ozon.ru. URL: <http://www.ozon.ru/context/detail/id/4148647/?type=3&img=1#comments>.

Кстати – как замечательно все-таки русский язык усваивает заимствования. Какое дивное и какое русское слово – "безбложный"!»¹.

Современная информационная перегрузка затрагивает все без исключения сферы человеческой жизнедеятельности, включая, не в последнюю очередь, и сферу языка, как одну из ведущих систем символизации окружающего мира. Говоря о современной цифровой логосфере, необходимо учитывать, что ее возрастающее внутреннее давление приводит к нескольким последствиям: 1) ее дальнейшему расширению и стремлению к созданию единого и бесконечного «Гипертекста», 2) попыткам снизить давление, путем отказа от больших словесных (литературных) форм (романов, повестей и даже рассказов) или путем конструирования «Супертекста», после создания которого никакие другие тексты не будут нужны, 3) постоянной репликации и комментировании уже существующих текстов, 4) революционному словотворчеству, которое пытается описать новую информационную реальность в новых, ранее не существовавших терминах. Информационная и шумовая перегрузка современного человека сделала уже обыденными тексты следующего содержания:

«Где stuff? Почему так? Да от обилия информации. Её слишком много. Мои ровесники сами признают, что если предыдущее поколение обладает энциклопедическими знаниями по всем сферам жизни, то новое жёстко фильтрует информацию - её объём чрезмерен. Узнал – использовал – забыл. Тотальное деление на "свой-чужой", "герой – тряпка", "секс-символ – лох". Без этого упрощения просто не совладать с информационным потоком»².

Филолог М. Эпштейн призывает отпустить читателя на волю, ограничить себя минимумом слов³. Иначе процессы «информифизации» (мифологизации информации), и «инфонтилизации» (информация + инфантилизация, поглощение мыслительной деятельности информационными потоками/стоками, приводящего к ее замещению простыми (инфантильными) функциональными актами) станут необратимыми⁴.

В ответ на слова немецкого слависта Энрики Шмидт о том, что HTML, всесоединяющий язык программирования, наделяется чертами божественного Логоса, как раньше тайное имя Бога – JHWE, а деятельность "прокладывания" ссылок оказывается метафорой, обозначающей человеческое стремление "связать все воедино" с целью создания в Интернете всеобъемлющего текста⁵, пользователь «Живого Журнала» doctorhouse_2 предлагает свою версию всеобъемлющего текста:

¹ Ассоциация Искателей Слов и Терминов. URL: [Http://community.livejournal.com/ru_words/48045.html](http://community.livejournal.com/ru_words/48045.html).

² Living Is Easy With Eyes Closed. URL: [Http://tafintsev.livejournal.com/1015.html](http://tafintsev.livejournal.com/1015.html).

³ Эпштейн М.Н. Знак пробела: о будущем гуманитарных наук. - М.: Новое литературное обозрение, 2004. С. 71.

⁴ Мир культуры Соловьева. URL: [Http://soloviev.blogspot.com/2008/02/books-review-spacesign-by-mikhail.html](http://soloviev.blogspot.com/2008/02/books-review-spacesign-by-mikhail.html).

⁵ Шмидт, Э. Бестелесные радости. URL: [Http://www.netslova.ru/schmidt/radosti.html](http://www.netslova.ru/schmidt/radosti.html).

«А чего тут создавать? Вот он этот текст: 1 0. Альфа и Омега. "Алеф" Борхеса. Молчание Дзэн. ...И к черту программирование! Оно только компилирование этого Текста, его многократно усиленное эхо. Кричи своими программами!!! Там услышат только бесконечное 1 0. И ничего не "вместо", а "вместе": все только отражение Его. Только не разглядеть, потому что разглядываемого нет. Только 1 0. И когда смотришь на что-то, считай, что Его видишь и одновременно не его, потому что 1 и потому что 0, и потому что сочетания бесконечны»¹. Эта попытка борьбы с турбулентностью современной логосферы вызывает к жизни новый «корпускулярный метод творчества», который выдвигает новые жанры, почти бесплотные, но начиненные лучистой энергией самораспада, такие, например, как «трактат-бонзай»². Самыми лаконичными «текстами» цифровой культуры сегодня являются «облака тэгов», т.е. навигационных закладок авторов вебсайтов, блогов: именно их читает наибольшее количество пользователей сети, и можно говорить о возникновении «языка тэгов»³.

Словоформы «как бы» и «типа», присутствующие в речевой и письменной практике как слова-паразиты отражают состояние виртуализации современного этапа развития общества: вокруг очень мало реального, много симулякров, ничего нельзя сказать наверняка: все непостоянно, все текуче, поэтому все «как бы». Все легко копируется, все похоже друг на друга, отличия минимальны, поэтому все «типа».

Условность «как бы» и «типа» объясняется и с помощью ставшей вполне обыденной приставки «кибер», которая, например, в 90-ые годы XX столетия была одной из наиболее часто использовавшихся приставок, обозначающей все, связанное с миром компьютеров и опытом внетелесного существования⁴. Все те, кто ищет порожденную компьютером трансцендентность, кто отправляется в долгий путь по киберпространству, называются кибернавтами⁵. Слово «киберпанк», появившееся в конце 80-х годов XX столетия для определения одного из видов научной фантастики, стало определением для описания вторжения будущего в настоящее и тотальное внедрение высоких технологий в жизнь обычного человека⁶.

Информационная революция, начавшаяся с момента перехода компьютера в статус персонального, произвела и революцию переименования: телевизор стал монитором (дисплеем), письмо стало набором текста, а выбор вариантов

¹ Текст 1 0. URL: [Http://doctorhouse-2.livejournal.com/18714.html](http://doctorhouse-2.livejournal.com/18714.html).

² Эпштейн М.Н. Знак пробела: о будущем гуманитарных наук. - М.: Новое литературное обозрение, 2004. С. 70-72.

³ Simons, J. Tag-elese or The Language of Tags. URL: [Http://journal.fibreculture.org/issue12/issue12_simons.html](http://journal.fibreculture.org/issue12/issue12_simons.html).

⁴ Аппиньянези, Р., Гэрретт, К. Знакомьтесь: постмодернизм. - Санкт-Петербург: Академический проект, 2004. С. 129.

⁵ Там же.

⁶ Там же, С. 129.

стал меню¹. Массы людей (хакеры, игроки в компьютерные игры, новая гик-элита), вовлеченных в эту революцию, создали и продолжают создавать компьютерный Интернет-, киберсленг. Этот процесс экспоненциально ускорился после того, как закрытые компьютерные сети стали основой «всемирной паутины» доступной обычным пользователям. Этот этап характеризуется расширением компьютерного сленга до сетевого сленга «Нетспика» (Netspeak). И здесь старые слова приобретают новые смыслы:

- серфинг (surfing) – акт скольжения по Веб, преследование поездов мысли от одного вебсайта к другому посредством линков;
- червь (worm) – Интернет-вирус, передаваемый посредством электронной почты;
- место (place) – страница в гиперпространстве;
- путешественник (traveler) – человек, бороздящий Сеть;
- позвоночник (backbone) – скоростная линия или серия соединений, создающая основной путь внутри сети².

Виртуальная среда становится «виртогенной средой», которая способствует созданию слов с корнем "вирт": виртушка, виртеп, виртушок, виртелка, виртяник, виртянка, виртист, виртец, виртун, виртухай, виртячество, виртечество, виртяк, виртусовка, виртус, виртография, виртония, виртология, виртория, виртизан, виртизанка, виртолет, виртосома, виртина, виртоголь, виртоголик, виртакса, виртоксикация, виртосоник, виртоник, виртовка, виртономика, виртайм, виртанк, виртономия, виртономика, виртензия, виртилятор, виртихвост(ка), виртезвитель, виртопатология, виртонос, виртеменность, виртик, вирталец, вирток, виртизация, виртовод, виртевня, вирторик, вирторианец, виртомат, виртогляд, виртоход, виртаназия, виртуон, виртоскоп, виртило, виртело, виртижабль, виртипед, виртицикл, виртолов, виртолоид, виртофон, виртомет, виртогон, виртолаз. Этот, на первый взгляд, случайно генерированный набор слов конструирует словесные миры виртуальной реальности: слова могут быть разделены на группы и классифицированы. Например, жители виртуального мира: вирталец, вирторианец, виртолов, виртоголик, виртизан(ка), виртяник, виртянка, виртихвост(ка), виртист, виртун, виртухай, виртолаз³. Транспортные средства виртуального мира: виртушка, виртолет, виртанк, виртоход, виртижабль, виртипед, виртицикл. Классификация может быть продолжена.

Возникает новый «вир» в терминологии М. Эпштейна. «Вир (сокращение от "виртуальный" и одновременно аналог слова "мир") – это виртуальный мир, обладающий свойствами реального мира. Вир воздействует на все органы чувств и практически неотличим от реального мира, но создан и управляем человеком. Это уже не знакомая нам по компьютерам "виртуальная реальность", а другой уровень искусственного мироздания: реальная виртуальность,

¹ Dickson, P. Slang. A Topical Dictionary of Americanisms. New York, 2006. P. 75.

² Ibid, P. 220-227.

³ Ассоциация искателей слов и терминов (АИСТ). URL: http://community.livejournal.com/ru_words/

как называют ее изобретатели "виртуального кокона", только что продемонстрированного в Англии¹. В качестве примеров словоприменения «вира» М. Эпштейн приводит следующие:

«У нас в городе скоро построят многоэтажный вир, в каждую вир-комнату будет стоять очередь жаждущих хоть на час (длина сеанса) побыть наедине со своими грезами.

Я тебя одну не отпущу в этот вир, мало ли что там случится, давай вместе.

Для виров не нужно большой реал-площади, лишь бы человек втеснился в кабинку. Маленькая дверь – а далее везде.

У меня дома есть только захудалый вирик, он с обонянием плохо работает, немножко резиной отдает, и осязание иногда западает»².

Динамичное, подвижное, скоростное информационное пространство и виртуальное пространство как его часть требуют новых обозначений для «путешественников» по ним. Инфонавт – искатель, открыватель, добытчик, поставщик информации. Виртонавт – плаватель по виртуальным мирам. Виртонавт – тот, для кого воображение не только умственная способность, но и технически оснащенный способ бытия в воображаемых мирах». Виртонавтика – странствие, «плавание» по виртуальным мирам. В отличие от инфонавтики, которая связана с поиском информации, виртонавтика указывает на растущую чувственную достоверность виртуальных миров, образующих все более жизнеподобную среду обитания. Речь идет о множественности воображаемых, символических миров, которые постепенно становятся все более осязаемыми, вплотную подступают к нам через развитие электронных технологий и раскрывают возможность трансфизических путешествий. Как указывает создатель этих терминов М. Эпштейн, «наши теперешние нырки в компьютерный экран – это все равно как хождение босиком по пенной кромке океана. У нас уже мокрые ступни, но мы еще понятия не имеем о том, что такое – плавать. Дальнейшее движение в виртуальный мир, виртонавтика, предполагает исчезновение берега, т.е. самого экрана компьютера – и создание трехмерной среды обитания, воздействующей на все органы чувств»³. В этой трехмерной среде обитания человек получит самые разнообразные проекции: Homo Informabilis (человек невещественный, не принимающий (внешних) форм, т. е. невещественный), Homo Cassus (человек пустой), Homo Blogicus (блого-человек), Homo Interneticus (Интернет-человек), Homo Informicus (человек информированный), Homo Informaticus (человек информационный), Homo Aestheticus-informaticus (А. Ярвинен, «знание-насыщенный человек»), Homo Cyber Sapiens (Л. Стилс, «технологически улучшенный человек»), Homo

¹ Эпштейн М.Н. Виртуальный мир. URL: http://community.livejournal.com/ru_words/

² Там же.

³ Эпштейн М.Н. «-навтика и –навты», Новая Газета. №20, 2008. 30 мая. URL: <http://www.novayagazeta.ru/data/2008/color20/02.html>.

Electricus (К. Майкл и М. Дж. Майкл, «человек с имплантированными микрочипами»).

Используя термин «протоинформационное общество» М. Эпштейн предлагает прямо противоположный взгляд на состояние современности: «Мы живем не после (модернизма, структурализма, утопизма, коммунизма...), но в самом начале нового периода, который лучше всего характеризуется приставкой «прото-»: протоглобальный, протоинформационный, протовиртуальный...»¹

По его мнению, такие «прото» вездесущи на рубеже веков. Растущие мощности компьютеров – свидетельство становления искусственного протоинтеллекта; генетические эксперименты, в частности клонирование, – намек на возможность искусственной протожизни; всемирная электронная сеть – зародыш протоглобального сотрудничества умов и коллективного проторазума².

Музыка

Компьютерные технологии позволили неограниченно компилировать звуки и изображение (например, исполнение песни «Незабываемо» (Unforgettable) американской певицей Нэтэли Коул дуэтом со своим умершим отцом Нэтом Кинг Коулом). Как указывают Р. Аппиньянези и К. Гэрретт, технология караоке, которая была изначально мазохистски окрашенным развлечением для перегруженных японских бизнесменов, стала всемирно распространенным видом музыкального перформансного искусства с участием зрителя как исполнителя³.

В эссе «Восемь предсказаний для будущего музыки» Г. Леонард сформулировал тенденции, которые будут превалировать в ближайшее время в сфере музыкального производства:

1. Музыка как вода. Музыка больше не продукт, а услуга. Музыка стала продуктом с появлением звукозаписи (пластинки, кассеты, компакт-диски) и с возникновением индустрии, которая быстро поняла, что продажа бутылки может принести намного больше денег, чем просто продажа вина. Для будущего надо думать о «лейбле записи» как о «компании музыкального сервиса».

2. Пирог большего размера, но более дешевые куски. Сегодняшние схемы ценообразования в сфере музыки будут полностью разрушены цифровыми музыкальными услугами (законными и, главным образом, незаконными) и жесткой конкуренцией со стороны других развлекательных продуктов. Появится «жидкая» система ценообразования, использующая подписку, связки различных видов контента, многоканальные/мультимедийные оплаты и бесчисленные дополнительные бесплатные услуги. Цены на компакт-диск будут в пределах 5-7 евро за диск. Но самое главное, что общее

¹ Эпштейн М.Н. Знак пробела: о будущем гуманитарных наук. - М.: Новое литературное обозрение, 2004. С. 24.

² Там же, С. 25-26.

³ Аппиньянези, Р., Гэрретт, К. Знакомьтесь: постмодернизм. - Санкт-Петербург: Академический проект, 2004. С. 142.

использование и потребление музыки будут устойчиво расти, и, если промышленность справится с переходом к сервисной модели, то, в конечном счете, оплата может составить 50-90 с человека в год с 75% населения как активных потребителей на основных рынках – пирог увеличится в три раза.

3.Разнообразие и всеприсутствие. Широкий диапазон музыки будет повсюду, и музыка будет частью всего, что имело обыкновение быть «только изображениями»: от мультимедийных реклам СМИ до интерактивных слайдшоу, от автомобильного ПО до MMS-сообщений и цифровых фотоаппаратов, и до реклам в журналах (!) – аудиовизуальное использование музыки взмоет вверх, и одновременно доходы от лицензирования взрывообразно увеличатся.

4.Доступ к музыке заменит владение музыкой. Скоро, потребители будут иметь доступ к «их» музыке в любое время, в любом месте, и физическое владение музыкой будет скорее минусом или происками мошенников. Музыка будет ощущаться (и вести себя) как вода.

5.Мультиточечный доступ к музыке будет обыденной окружающей средой, позволяющей потребителям заполнять свои музыкальные устройства в аэропортах, на вокзалах, кофейнях и барах, используя все виды беспроводной связи, а так же сетевые технологии по запросу и специальные технологии.

6.Идти напрямую. Крупные музыканты все больше и больше будут полагаться на собственную «брендабельность», и – через их менеджеров – будут работать с потребителями напрямую, используя свои собственные маркетинговые, брендинговые и промоутерские команды.

7.Софт-про. Организации исполнительских прав (PROs), в том виде, в котором мы их знаем, скорее всего, исчезнут. Комплексные технологические решения, включающие водяные знаки и дактилоскопию, так называемые DRM и (что еще лучше) CRM компоненты, мониторинг, администрирование /бухучет и мгновенные платежи сделают работу быстрее, дешевле и, конечно, с полной прозрачностью.

8.Мобильная мания. Сотовые телефоны и другие беспроводные устройства в конечном счете будут обрабатывать больше «контента», чем любая Интернет-служба или клиент «точка-точка». Рингтоны из реальной музыки, мультимедийные SMS (MMS), Java-игры, радио, беспроводное поточное аудио и видео, i-Mode приложения и другие предложения на основе сотовых телефонов распространятся очень быстро сначала в Европе и Азии, а потом в США¹.

Очевидно, что в данном случае речь идет не об изменениях содержательных и эстетических элементов музыкального творчества, а о новой потребительской культуре: о способах распространения музыкальных произведений. ИКТ в данных условиях служат развитию и укреплению постмодернистских культурных форм доступности, всеприсутствия, одномоментности и фрагментарности, направленных на увеличение потребления. Такая музыкальная культура полностью корреспондирует с

¹ Leonhard, G. Music 2.0. Hameenlinna, 2008. P. 15-16.

Кастелевским «пространством потоков» и Тоффлеровской «демаксификацией медиа». Стандартный набор индивидуализирующих устройств и компьютерных приложений позволяет произвести выбор в потоках музыкального контента и максимально увеличить потребление за счет доступности. Невысокая содержательно-эстетическая ценность музыкального продукта, производимого также с помощью специализированного ИКТ, стимулирует продолжение движения по «потокам». Остановка невозможна, и движение, т.е. потребление, становится целью.

Развитие ИКТ привело к тому, что музыка заменяется так называемым «звуковым искусством» (sound art). Хотя границы между терминами размыты, различия определяются через пути, которыми работы дефинируются и представляются в кругах авторов, промоутеров, критиков и аудитории, и через то, как произведение «двигается» внутри каждого конкретного институализированного сегмента¹.

Пионером постмодернистского разрушения границ между шумом и музыкой и адептом синкретизма и холизма, соответствующих культуре информационного общества, стал Эдгар Варез, который включил в свои композиции звуки сирен (например, «Ионизация» (Ionisation) и называл себя «организатором звука», а не музыкантом. В произведении были объединены звуки традиционных музыкальных инструментов и звуки искусственной технологической среды человека. Его композиция «Электронная поэма» (Poeme Electronique), представленная на Всемирной торговой выставке в Брюсселе (1958г.), является вехой звукового искусства. Композиция представляла собой аудиовизуальную инсталляцию, объединяющую электронную музыку с видеорядом образов, отражающих современную культуру с ее повторяемостью, репродуктивностью, хаосом стилей и направлений всех видов искусства и техники. Композиция была специально создана для инсталляции Ле Карбюзье в павильоне корпорации «Филипс». В мультимедийной инсталляции использовались 400 динамиков, расположенных в нескольких залах, проходя через которые зрители сопровождалась звуками и визуальными образами. Объединение звука, визуальных образов и архитектурного пространства, предпринятое Варезом, по мнению Дж. Сектон, оказало серьезное влияние на последующее развитие звукового искусства². Наличие сходных выразительных средств шумов и музыки сформировало новый тип художественного синтеза естественных натуральных звуков и звуков созданных с помощью компьютера – шумомузыку³.

Таким образом, в культуре информационной эпохи вся звуковая среда человека превращается в информационную базу данных – данных, которые могут быть использованы для новых произведений. Некоторые лидеры-

¹ Sexton, J. Reflections on Sound Art / Sexton, J., ed. Music, Sound and Multimedia. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007. P. 85.

² Ibid, P. 87.

³ Алабушева, О.В. Особенности звукового решения документальных телепроизведений // Вестник Удмуртского университета, 2005. № 5 (1). С. 48.

создатели современной музыки прямо указывают, что вся человеческая культура, как система передачи информации, прямо аналогична генетике в том смысле, что все существа передают информацию об их среде генетически¹. История культуры рассматривается ими не как линейный процесс, в котором роль музыканта выражается в создании нового, основанного на всем предыдущем опыте творчества, а как собрание «ремиксов», в котором музыкант использует огромный комплекс наличных культурных и стилистических теорий для реинтерпретации и представления заново определенных идей, которые не являются новыми².

Информационный подход к культуре изменяет и отношение к музыкальному творчеству как к индивидуальной деятельности. Музыкальное творчество в течение веков являвшееся, как правило, индивидуальным видом творчества, превратилось в со-творчество неограниченных никакими рамками групп людей, которые могут находиться сколь угодно далеко друг от друга и принадлежать к разным национальным и музыкальным культурам. Одним из примеров нового коммуникационного медиа-творчества является «первая Интернет-опера»³, которая стала всемирным веб-проектом в течение четырех лет по созданию кибер-оперы не усилиями одного человека, использующего один компьютер, а усилиями множества людей из разных странах мира. Например, в написании либретто и сценария оперы приняли участие 60 человек с глубоким знанием того, как формируются и разрушаются виртуальные взаимоотношения в киберпространстве. Персонажи оперы поют и печатают их слова в постоянном потоке Интернет-информации. Их фрагментированная сетевая коммуникация приводит к недопониманиям, сложным философским установкам, конфронтациям, опасностям и любви. Этот проект является исследованием с помощью средств искусства сложных способов онлайн-коммуникации и сетевых отношений, в которые вовлечен современный человек. Опера исследует погружения и открытия сложного мира онлайн-коммуникации и взаимоотношений, переживаемых многими современными людьми. С момента начала проекта активность онлайн-сообщества продолжала быстро расти, демонстрируя непреходящую важность предмета проекта.

Мультимедийная онлайн-коммуникация позволяет аккумулировать уникальные ресурсы пользователей, как это произошло в музыкальном проекте «Интернет-симфония Интернет-оркестра», информацию о котором распространила компания BBC со ссылкой на видеосервис YouTube⁴. YouTube объявил состав симфонического оркестра, который был определен пользователями сайта путем голосования в интернете. В результате более 90

¹ Tamm, E. Brian Eno: His Music and the Vertical Color of Sound. Berkeley, 1988. P. 88.

² Ibid.

³ Honoria in cyberspazio. URL: [Http://www.cyberopera.org](http://www.cyberopera.org).

⁴ Симфонический оркестр создали через YouTube. URL: [Http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/hi/russian/entertainment/newsid_7922000/7922436.stm](http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/hi/russian/entertainment/newsid_7922000/7922436.stm).

музыкантов собрались в Нью-Йорке на репетиции, а затем выступили в Карнеги-холле под управлением дирижера оркестра Сан-Франциско Майкла Тилсона Томаса. Проект начался в декабре 2008 года, когда продюсеры YouTube предложили музыкантам размещать на сайте свои видеозаписи. Они должны были исполнить композицию Тана Дуна "Интернет-симфония № 1 - Эроика". Жюри конкурса, в которое вошли музыканты различных оркестров, отобрали 200 кандидатов из более чем 3 тысяч заявок. Их список был опубликован на сайте 14 февраля 2009 года, и пользователи YouTube получили возможность проголосовать за окончательный состав первого в мире симфонического оркестра, созданного в интернете. В него вошли представители 30 стран, в том числе России, Украины и Литвы.

Что касается содержательных и эстетических элементов музыкального творчества информационной эпохи, то они обладают, на первый взгляд, некоторой амбивалентностью. С одной стороны, музыка под влиянием технологии превращается в базу данных, в набор «кирпичиков» конструктора, а с другой стороны, «возвращается» к эпохе традиционной культуры, эпохе иррационального и бессознательного повторения вселенских примитивных, а точнее базовых ритмов. В этом смысле многократное повторение ритмических или структурных элементов в сочетании с бесструктурными элементами (нарушениями ритма или общего строя произведения) в произведениях электронной музыки возвращает нас к примитивным звуковым практикам культуры (например, бой барабанов, пение мантр, звуки рога). Это принципиально отличает музыку информационной эпохи от музыки индустриального, модернистского периода.

Инсталляции, хэппенинги и перформансы

Как показывает вышеприведенный анализ, в мозаичном, синкретичном, конвергирующем современном искусстве цифрового постмодерна довольно сложно выделить виды. Понятие холста, красок и кисти неприменимо к цифровому искусству. Так же как неприменимы понятия неподвижность, неизменность, последовательность, линейность. Технологии сливаются в единое целое и настоящая текучесть, настоящее «пространство потоков» М. Кастельса репрезентируется через инсталляции (видео и сценические), хэппенинги и перформансы, которые представляют собой единое зрелищно-виртуальное пространство. Феномен сцены постулируется в данном случае не в буквальном смысле, а в смысле пространственной атрибуции происходящих актов искусства. Сцена виртуализируется через различные пространственные формы: несколько мониторов, расположенных в одном помещении; несколько мониторов, расположенных в разных помещениях; экран на стене здания; внутренние стены помещения как экраны и т.д. Являясь «продуктами» современной культуры конвергенции, инсталляции, хэппенинги и перформансы в то же время являются и «продуктами» друг друга: инсталляции, как правило, являются частью хэппенинга, а хэппенинги – частью перформанса. Хотя,

необходимо отметить, что видеоинсталляции в этом смысле являются более независимой формой в силу своего технико-технологического характера.

По мнению Н.А. Хренова, в связи с функционированием видео в искусстве экрана начинается новая эра, которая не может быть апологетической, и которая включает приемы индивидуализации и субъективизации киноповествования в структуры, предназначенные для массового зрителя, что в искусстве экрана явилось колоссальным прогрессом¹.

Человек, человеческое тело и его взаимодействие с новыми технологиями остаются центральной темой инсталляций, хэппенингов и перформансов. Через эту тему человек пытается ответить на базовые, актуальные вопросы культуры. Как мы изменимся? Как изменятся наши отношения? Что означает быть/оставаться человеком? Цифровая видео-опера «Три истории» Берил Корот и Стива Риха (2002 г.) отражает развитие и распространение технологии (и, что особенно важно для данного исследования, компьютерных технологий, информационных технологий, биотехнологий, робототехнологий) в течение XX века. Опера отображает дебаты и споры, связанные с внедрением технологий от начала до конца XX столетия и делает это с помощью современных медийных средств образного выражения, которое само по себе отражает доминирование постмодернистской философии и эстетики в современном искусстве. Наиболее репрезентативным для изменения модусов искусства является третья часть оперы «Долли», в которой соединены на сюжетном, содержательном и эстетическом уровне основные элементы цифровой эстетики. Тема клонированной овцы Долли используется как отправная точка для анализа новой эры развития человеческой цивилизации. Биотехнологии, информационные технологии, робототехнологии и компьютерные технологии физически изменяют человека и изнутри, и снаружи. Теряется «фронт» изменения, изменения становятся модусом бытия, поднимают вопросы, пугают, делают невозможным отличить настоящее от искусственного. Технологии становятся невидимыми и обретают, таким образом, мистический, сакральный смысл или образ, либо абсолютного зла, либо добра. В «Долли» звучит тема абсолютизации, сакрализации Машины, через нарратив человеческого тела как машины. Эволюция уже не рассматривается как биологический феномен, а как технологический, связанный и управляемый генной инженерией, био- и робототехнологиями. «Долли» наполнена фрагментами интервью представителей научного сообщества (Р. Карцвел, Р. Докинс, Дж. Лэнир, Р. Брукс, К. Уорвик, М. Мински и др.), которые погружены в контекст постмодернистской эстетики деконструкции, репликации, прерывности, дискретности. Звуки и образы оперы клипизированы цифровыми средствами с целью создания ритмической гармонии между натуральным и искусственным.

Группа художников и авторов во главе с Б. Корот, основав журнал «Рэдикал Софтвер» (Radical Software) в 1970 году, пришла к пониманию того, что развитие и возрастающая доступность революционного нового видеоборудования может сыграть важную роль в ускорении социальных

¹ Хренов Н.А. Зрелища в эпоху восстания масс. - М.: Наука, 2006. С. 586-587.

изменений, к которым они стремились¹. Их идеи базировались на работах Г. Маркузе, Б. Фуллера, Г. Бейтсона, М. Маклюэна. Первый номер журнала был открыт словами, которые без преувеличения могут считаться манифестом информационного общества: «Власть больше не измеряется землей, рабочей силой или капиталом, но доступом к информации и средствам ее распространения. Пока самые сильные инструменты (не оружие) находятся в руках тех, кто складывал их в кубышку, никакое альтернативное культурное видение не может преуспеть. Если мы не спроектируем и не создадим альтернативные информационные структуры, которые превзойдут и переформируют существующие, другие альтернативные системы и образы жизни будут не больше, чем продуктами существующего процесса»².

Однако радикальность идей группы Б. Корот определялась не столько идеей использования новых медиа-средств (машин) для создания культурной альтернативы, сколько тем, что нужно изменить инструкции, используемые для управления этими машинами, т.е. не менять железо, а менять софт (программный код). Изменение программного кода, в свою очередь, радикально изменит то, как медиа-машины влияют на жизнь человека. Идеи группы были поддержаны сообществом художников, писателей, музыкантов и режиссеров, которые представляли себе общественное устройство, в котором могут быть созданы и сформированы новые формы сообщества с помощью развития взаимосвязывающей сети коллективного разума в соответствии с концепциями П. Тейяра де Шардена и В.И. Вернадского. Для этого была разработана концепция видеосферы, которая предусматривала не только перестройку структур власти, но и новый информационный порядок, в котором сама идея иерархической структуры власти может быть изменена или даже уничтожена³.

Сторонники создания видеосферы представляли себе самооздоравливающие сообщества, в которых эстетическая страсть и любовь к знанию заменят силы отчуждения «зрелищного капитала»⁴. Их идеальным миром должен был стать мир, в котором поэтические формы служили бы противовесом от непрерывных атак коммерческой пропаганды. Первым мультимедийным произведением видеосферы стала видеоинсталляция «Дахау», вышедшая в 1974 году и ставшая одним из важнейших событий в истории видеоарта⁵. Инсталляция использовала технику репликации изображений посредством четырех видеоканалов, что является характерной чертой многих жанров искусства культуры информационного общества. Революционность данного видеопроизведения и жанра видеоинсталляции в

¹ Ross, David A. Beryl Korot's Radical Roots. [Http://www.flypmedia.com/content/beryl-korot's-radical-roots](http://www.flypmedia.com/content/beryl-korot's-radical-roots). May 14, 2009.

² Radical Software. Volume I, Number 1, N.Y., 1970. P. 1.

³ Ross, David A. Beryl Korot's Radical Roots. URL: [Http://www.flypmedia.com/content/beryl-korot's-radical-roots](http://www.flypmedia.com/content/beryl-korot's-radical-roots). May 14, 2009.

⁴ Ibid.

⁵ Dachau 1974 by Beril Korot. URL: [Http://www.pbs.org/auschwitz/dachau/index.html](http://www.pbs.org/auschwitz/dachau/index.html).

целом заключалась в том, что выводила человека из формата телевидения (т.е. буквально из комнаты с телевизором) в общественное пространство показа. Четыре экрана-монитора были размещены один рядом с другим в прорезях отдельно стоящей стены размером 2,5 на 3 метра, которая символизировала черный неподвижный киноэкран. Образ Дахау в 1974 году создавался с помощью движущихся видеообразов, которые сменялись на экранах в соответствии с задуманной логической последовательностью, погружая зрителя в путешествие, начинающееся на дороге за пределами стен лагеря, продолжающееся на внутренних дорожках лагеря, ведущих к баракам, а потом внутри бараков и далее от бараков к крематорию. Путешествие заканчивается бесконечным «поток» колючей проволоки, «текущей» через всю территорию лагеря. Каждый из каналов имел слегка другой ритм образов и односекундную черную паузу в течение всей инсталляции. Эти паузы прерывали нарратив, проигрывая идентичные образы один за другим, но со слегка отличающейся временной схемой.

Попытки создания новой социальности и альтернативной культуры в условиях информационной эпохи, начатые в период контркультурных движений, продолжают до сегодняшнего дня. Возможности ИКТ, связанные с обработкой огромного количества мультимедийных данных, позволили создавать веб-инсталляции с использованием мега-данных. Но только чисто технической возможности для создания этого вида искусства было бы недостаточно, если бы не сформировалась культура коллективного, свободного доступа к материалам миллионов пользователей сети. Идеи создателей таких веб-инсталляций были поддержаны пользователями, которые разделяют ценности открытой культуры или культуры участия, которая может рассматриваться как культура общего, коллективного сознания или разума, культура формирования ноосферы и, наконец, как культура общей цифровой памяти. Идеями веб-инсталляций американского художника и вебдизайнера Джонатана Харриса являются демонстрация разнообразия мира и в тоже время универсальности человеческих проблем. Специально разработанные для его проектов компьютерные программы «обьскивают» Интернет с целью сбора «нефильтрованного» содержания, которое организуется в определенную последовательность из хаоса данных с помощью интерфейсов, представляющих собой виртуальные объекты современного искусства. Его два наиболее известных проекта «Мы чувствуем себя прекрасно» (проект, основанный на «сканировании» блогов по всему миру с целью сбора фотографий, отражающих чувства авторов) и проект «новой Вселенной» (проект, который превращает текущие события в созвездия слов) демонстрируют одну из характерных черт культуры информационной эпохи, которая заключается в возможности упорядочивания (классификации) содержательного хаоса Интернета. С помощью подобных веб-инсталляций коллективное сознание репрезентируется в воспринимаемую эстетическую форму.

Возможности ИКТ позволяют работать как с виртуальным макрокосмом (киберпространство, вебпространство), так и с микрокосмом. В инсталляциях и

перформансах живые формы (человек, животные и растения) становятся объектом высоко технологичного вида искусства – биоарта. Телесность человека присутствует в инсталляциях как динамическая, подвижная категория, изменяемая и управляемая технологиями как на экстерьерном уровне с помощью различных механических и органических кибер-робото-протезо-приспособлений, так и на интерьерном уровне с помощью био- и нанотехнологий. Инсталляции австралийского исполнителя Стеларка включают в себя демонстрацию нового коммуникационного органа – уха на руке со встроенным bluetooth-приспособлением, третьей робоуки и шести робоног, управляемых импульсами тела, виртуальной головы, которая, демонстрируемая в абсолютной темноте, отвечала на вопросы зрителей.

Инсталляции, хэппенинги и перформансы представляют собой инструменты конвергенции видов и жанров искусства. Цифровая среда предоставляет для этого процесса возможности недоступные в доцифровой, докомпьютерной эпохе. Мультимедийность как одна из базовых особенностей и характеристик цифровой среды является также одной из основных характеристик инсталляций, хэппенингов и перформансов. Инсталляции, хэппенинги и перформансы, используя возможности цифровой мультимедийной среды, отражают особенности нового этапа развития философии техники, который выражается в восприятии техники как инструмента биологической и социальной эволюции. Постмодерн, дополненный цифровыми медиатехнологиями, предоставляет благодатную социокультурную среду для реализации самых смелых и, часто, эпатажных проектов в области искусства.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ФЕНОМЕН СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Одной из провозглашаемых демократических ценностей современного мира является толерантность. На наш взгляд, это очень интересный культурный феномен, который позволяет подчеркнуть специфику современной культуры. Заметим, что автор этой статьи ставит своей целью побудить себя и потенциальных читателей только задуматься о данном феномене. Эта статья ни в коем случае не является попыткой пропагандировать какую-либо определённую позицию по исследуемому вопросу, поскольку анализируемый термин и феномен в современном мире является крайне сложным и противоречивым.

Сложность понимания феномена толерантности для русского человека объясняется спецификой перевода данного термина. Дело в том, что слово «толерантность» с точки зрения семантики не имеет адекватного перевода на русский язык. Буквально его часто переводят как «терпимость». Однако парадокс состоит в том, что соотношение таких понятий, как «толерантность» и «терпимость», по смыслу скорее представляют собой противоположности, чем синонимы. Как отмечает исследователь феномена толерантности О.В. Малахова, в английской литературе фигурируют два термина: «tolerance» и «toleration». «Toleration» в самом широком смысле означает терпение. Терпеть означает мириться с существованием кого-либо или чего-либо. Претерпевают то, что доставляет страдание, вызывает отвращение. Что же касается «tolerance», собственно толерантности, то ее семантическое содержание более конкретно. На уровне общих словарей она выглядит примерно так: толерантность – это признание и уважение иных взглядов, убеждений, традиций, стилей и практик жизни без внутреннего согласия с ними. Терпимость может ограничиваться и внешней реакцией (сдержанностью, например); для толерантности же требуется более «глубокий план» (принятие права других на свои культурные ценности).¹ Даже не вдаваясь в лингвистические тонкости, мы можем понять, что издревле знакомый русскому человеку термин «терпимость» и современный заимствованный термин «толерантность» имеют разные смыслы. Терпеть можно то, что причиняет страдание. Слово «толерантность», предполагающее уважение других и

¹ См. Малахова О.В. Философия толерантности в контексте межконфессионального диалога/ Среднерусский вестник общественных наук, № 4 от 2010 г. С.14-15.

отсутствие дискриминации, получает широкое употребление в русском языке именно в конце XX – начале XXI века в связи с глобализацией и установкой на демократические ценности. Сам факт заимствования термина из другого языка на наш взгляд, говорит об изменении системы ценностей российского общества.

Противоречивость феномена толерантности, в частности, усматривается при попытке его осмысления с точки зрения теории эволюции, так как в плане выживания человеческой особи или этноса, ценность толерантности не соответствует сути естественного отбора, предполагающего неотъемлемость борьбы особей и групп как способа выживания. Не получается ли, что толерантность противоречит самой жизни? Ведь ни для кого не секрет, что западный мир с его демократическими ценностями физически вымирает. Прирост населения в нём постепенно уменьшается. Поощрение гей-парадов и уважительное отношение к людям нетрадиционной сексуальной ориентации производит размывание традиционных ценностей семьи и продолжения рода. Расширение миграционной политики приводит к тому, что гражданами стран Европы всё больше становятся выходцы из других стран, зачастую носители противоположных религиозных ценностей. Толерантность напрямую показывает, что мир меняется. Вопрос в том, как оценивать эту эпоху перемен.

Обращаясь к истории культуры, начиная с древнего мира, мы редко обнаруживаем установку на толерантность. Намного справедливее было бы сказать об этноцентризме культур древнего мира. Этноцентризм в широком смысле этого слова означает восприятие других индивидов, социальных групп, народов и культур через призму культуры и ценностей своего народа. В основе этноцентризма лежит естественная психологическая установка деления мира на «своих» и «чужих». Такая установка не только способствует формированию негативных взглядов и предрассудков о тех индивидах, группах, народах, которые отличаются по внешним или сущностным признакам от воспринимающего, но и способствует осознанию своей идентичности, принадлежности к чему-то большему, формирует чувства гражданственности и патриотизма.

Установка на этноцентризм свойственна как малым народам, так и «великим культурам», ставшим очагами современной цивилизации. Особенно характерна эта установка для западного полюса Ойкумены. Так, древние греки противопоставляли себя полюсу «варваров». Для них более, чем естественным было разделение общества на свободных и рабов. Неприятие в обществе спартанцев слабости и физических недостатков делало их одними из лучших воинов в мире, что помогало им выживать не одно столетие. И только в кризисные моменты развития культуры Греции мы видим элементы космополитизма в философии, что прослеживалось в частности у киников в эпоху эллинизма.

На первый взгляд может показаться, что установка на толерантность формируется в эпоху средневековья в связи с распространением таких христианских ценностей как любовь к ближнему, терпимость и способность

прощать, однако при более глубоком рассмотрении выясняется, что это не так. Если взять за основу приведённое выше различие терминов терпимость и толерантность, то получается, что в Средневековье скорее речь идёт о терпении, чем о толерантности. Причём слово «терпение» в эту эпоху, прежде всего, касалось мытарств индивидуальной души, отражало смирение перед мирскими невзгодами, несение каждым человеком своего «креста», преодоление телесных соблазнов. В общественном же плане терпимость зачастую не просто не поощрялась, но жестоко преследовалась. Это выражалось в борьбе с инакомыслием, кострах инквизиции, крестовых походах, неприятии новых научных открытий. Церковь претендовала на роль единственной духовной монополии и не хотела сдавать свои позиции ни при каких условиях. Ценности других народов прошлого и настоящего часто критиковались с негативной точки зрения как неверные и языческие. Наличие таких ценностей как любовь к ближнему и способность прощать в свою очередь так же не говорит о толерантности. Любовь всегда предполагает иррациональную основу. Любить можно скорее не «за что-то», а «несмотря ни на что». При этом на уровне рациональности может признаваться несовершенство (в христианском контексте греховность) ближнего. Думается, признание в себе и другом греха и виновности исключает толерантность. Прощение предполагает виновность другого, то есть восприятие его поступка с превосходящей позиции, которая исключает равенство. В целом можно сказать, что средневековая христианская культура формирует осознание иерархии высших и низших ценностей, что противоречит сути толерантности – признанию равноправия ценностей.

Эпоха Просвещения с её идеалами всеобщего образования и либерализма всё ещё не предполагает толерантности. Установка на европоцентризм была одной из важнейших ценностей эпохи Просвещения. Чувство превосходства было также ярко выражено у европейских колонизаторов: большинство европейцев рассматривали не европейских жителей колоний как социально, культурно и расово неполноценных, а свой собственный образ жизни, разумеется, как единственно верный. Так, религиозные верования туземцев воспринимались как варварские, их представления о половой жизни считались безнравственными, эстетические идеалы «чужеземцев» нередко рассматривались как дикие. Провозглашая собственные стандарты абсолютными, европейцы осуждали всякое отклонение от европейского образа жизни, не допуская при этом мысли о том, что туземцы могут иметь собственные стандарты.

Однако со временем и в рамках западной культуры возникает идея кризиса собственной цивилизации. Иррационалистическая философия XIX века в лице Ф. Ницше обрушивается с жёсткой критикой на такие ценности западной культуры как идея равноправия индивидов, взаимопомощь, поддержка страдающих. По мнению немецкого философа все эти установки противоречат духу самой жизни, в основе которой лежит воля в власти. Кризис современного мира он видит в человеке поощрении слабости, а не силы. Христианское и демократическое признание равноправия не даёт человеку развиваться.

«Помощь» современному человеку состоит не в том, чтобы в каждой ситуации протягивать ему руку помощи, а в том, чтобы «подтолкнуть падающего», так как только это заставит его цепляться за свою жизнь, осознавать ценность жизни, развиваться. Концепция Ф. Ницше элитарна: ценности и мораль сверхчеловека выше ценностей и морали простых «слабых» людей, чья воля к власти далека от совершенства. Кризис мировоззрения западных ценностей отражает и такое направление художественной культуры XVIII - XIX века как романтизм, которое, наряду с прочим, воспекает «не толерантное» противопоставление гения и простого человека, героя и толпы, одинокого страдающего человека со сложным внутренним миром и обывателя. Критика западной культуры активно продолжается и в XX веке такими авторами как О. Шпенглер, К.Г.Юнг, Г.Маркузе, Н.А. Бердяев и многие другие.

Итак, постепенно западный мир переходит от осознания своего превосходства к идеалу толерантности. Этому способствует раскаяние людей Запада за прошлую колониальную политику, за идеи нацизма и военные действия по отношению к другим народам. Кроме того, в условиях глобального мира невозможно не ценить материальных благ, которые исходят от других народов. Сама по себе глобализация в культурном плане является противоречивым процессом, поскольку с одной стороны она приводит к стиранию различий между народами, а с другой обострение в новом мире культурных конфликтов. В глобальном мире такие формы культуры как религия и идеология становятся инструментами эффективной манипуляции настроением народов на мировом уровне, что приводит народы к активным конфликтам. По сути, такое разжигание межэтнических противостояний противоречит толерантности и знаменует собой ещё одно широко употребляемое в современном мире понятие – экстремизм.

Экстремизм является категорией, противостоящей по своему социальному смыслу «толерантности». Под экстремизмом (от фр. *extremisme*, от лат. *extremus* – крайний) понимают идеологию, позволяющую и пропагандирующую крайние, зачастую насильственные меры отстаивания своих взглядов, непримиримость и агрессию в отношении инакомыслящих. Экстремизм обозначается через понятия «нетерпимость», «насилие» и др. Экстремизм сегодня все более грозно заявляет о себе, нарушая важнейшие права человека: на жизнь, свободу, безопасность, являясь крайней формой интолерантности, соединенной с агрессией и насилием как методами выражения непримиримости к другим. Для экстремистов характерны бескомпромиссность, непримиримость к позиции оппонентов и отказ от диалога и консенсуса по спорным вопросам. Идеологической и теоретической основой экстремизма являются радикальные идеологические концепции, религиозный фундаментализм, национализм.

Сегодня в нашей стране термин «экстремизм» постоянно используется в средствах массовой информации. Пропаганда антиэкстремистского (толерантного) мировоззрения уже стала частью государственной идеологии и одной из целей педагогики. Казалось бы, столь серьезная установка государства

на толерантность должна бы снизить уровень экстремизма в обществе, однако с каждым годом мы видим, как всё больше среди молодёжи нарастают националистические настроения. В чём же причина? Причина и источник экстремизма как общей идеологии крайней непримиримости к инакомыслящим во многом кроются в интеллектуальной и нравственной ограниченности личности, отстаивающей подобные взгляды. Иными словами, интеллектуальная и духовная ограниченность современной молодёжи, да и большого количества старшего поколения, нежелание совершенствоваться, узнавать историю своей страны и мировую историю, ориентация исключительно на материальные ценности и отсутствие нравственных ориентиров напрямую способствуют экстремизму. Сознанием ограниченных людей легко манипулировать. При этом значение слово «экстремизм» в целях управления несознательным населением часто используется настолько многозначно, что его смысл становится обтекаемым, каждый человек и даже «эксперт» может оценить одно и то же явление как экстремистское или не экстремистское. Мы часто видим, как вместо борьбы с реальным насилием в мире, общество тратит время на препирательства по поводу слов или внешнего вида людей. Например, в нашем городе не так давно произошёл очередной суд над альтернативной Интернет-энциклопедией «Орлец», как известно, славящейся своими сленговыми выражениями, по обвинению в религиозном экстремизме из-за того, что в материалах по поводу некоторых православных деятелей прошлого использован такой же простонародный язык, как и в других статьях энциклопедии.¹ Итак, мы часто не замечаем, как значение термина экстремизм употребляется в отношении явлений, которые, не призывают людей к насилию, а, по сути, являются просто способом самовыражения людей. И в таком значении получается парадокс – *зачастую, борясь якобы с «экстремизмом», общество на самом деле борется с «толерантностью»*. Граница между этими феноменами размывается, и они становятся просто набором слов, в свою очередь только создающих в сознании итак не слишком образованной публики восприятие как бессмысленных терминологических нагромождений.

Возвращаясь к вопросу о том, каким образом ценность толерантности отражает современную культуру, нужно вспомнить о характеристике современности как состояния постмодерна. Постмодерн предполагает бесконечное цитирование старого, использование разных фрагментов ценностей прошлого, но при этом данные ценности не формируют единства. Их соединение довольно эклектично. Современная культура не имеет общего корня, его основание расплывается как ризома. Идея толерантность вполне сочетается с метафорой ризомы, когда признаётся всё, но в этом признании нет общего смысла. Мир теряет объективную реальность, он всё больше «прячется» от восприятия за симулякрами, в роли которых сейчас зачастую выступают слова и высокие ценности. Люди современного мира много говорят о толерантности, но вопрос о том, насколько толерантность является реальной, а

1 См. [http://orl.ec/index.php/Суд_над_\"Орлецом\"_-_2](http://orl.ec/index.php/Суд_над_\)

не просто декларируемой ценностью, остаётся открытым. Современные события на Украине показывают, что, несмотря на пропагандируемые идеалы, в мире только распространяется воинствующий экстремизм. Перед лицом этого ужаса всякие высокие слова утрачивают значение.

Однако несмотря на негативные события и явления современного мира, хочется отметить, что сама по себе ценность толерантности, на наш взгляд, свидетельствует о поступательном развитии человеческого сознания. Используя приём диалектической триады Гегеля, можно видеть, как постепенно мир развивался от явного этноцентризма (тезис) к христианскому идеалу терпения (антитезис) и формированию современного сознания полицентрического восприятия мира (синтез), воплощением которого является ценность толерантности. С каждым годом мир становится всё более сложным и противоречивым. Это связано с тем, что реальность приобретает удивительную многомерность. За последние столетия картина мира сильно поменялась. Географические открытия расширили карту мира, научные открытия показали сложность макро и микромира, исследования космоса показали сложность вселенной, психоаналитические открытия выявили сложность психического мира, технические изобретения во много раз расширили сферу человеческой практики. При этом состояние сознания человечества не может сохранять устаревшую систему координат, оно, в свою очередь, усложняется, пытаясь вобрать в себя всю сложность и многогранность мира.

На наш взгляд, довольно эвристически ценным приёмом анализа современных процессов является системный подход. Используя этот метод специалист в области политической философии Э.Я. Баталов отмечает как давно установленный факт, что жизнеспособность сложных эволюционирующих систем зависит от их внутренней дифференцированности, своеобразия и богатства заключенного в составляющих их элементах потенциала жизнеобеспечения. В теории информации этот вывод получил название «закона необходимого разнообразия». В соответствии с таким подходом для своего выживания система может противопоставить разнообразию внешних воздействий только разнообразие своих реакций на эти воздействия, которое зависит от ее внутренней дифференцированности. Эту закономерность подтверждает и история. Известно, что чем примитивнее внутренняя структура общества, тем меньше у него шансов выжить. Для того, чтобы быть устойчивым по отношению к социальным катаклизмам, потрясениям, внешнему давлению, общество должно иметь достаточно сложную структуру. Резонно в таком случае допустить, что социально неоднородный, асимметричный, противоречивый мир – это мир нормальный и жизнеспособный. При этом внутренняя разнородность нынешнего мира, обретающего признаки целостной системы, это не беда, но благо, которым надо уметь грамотно распорядиться.¹ А для этого нужно налаживать адекватные связи между элементами этой системы – странами, блоками, союзами и т.п.,

¹ См. Баталов Э. Я. Единство в многообразии принцип живого мира. – Вопр. философии. 1990. № 8. С.22.

между цивилизациями, культурами, этносами, что необходимо предполагает толерантное мировоззрение.

ВИРТУАЛ КАК СУБЪЕКТ ИНТЕРНЕТ-КУЛЬТУРЫ

В данном разделе рассматривается новый субъект, порожденный культурой Интернета – «виртуал». Постмодернистская эпоха вызывает всё больше противоречий, связанных именно с ним. Анализ виртуальной личности даёт возможность характеристики современного информационного общества, порождением и субъектом которого он и является.

В конце XX века появляется новое явление, не имеющее аналогов в истории человечества – глобальная сеть Интернет. Едва возникнув, она начала стремительно развиваться, инициируя новый этап технологического прогресса. Сейчас Интернет является главным информационным пространством нашего времени. Не только само возникновение, но и само его существование связано с философией современной эпохи: постмодернизмом. Не стоит, конечно, думать, что сеть создавалась трудами философов постмодернистов, но можно заметить ряд моментов, которые роднят их обеих. Во-первых, это выдвинутая Гваттари и Делёзом модель «*ризомы*» («корневище»), которая характеризуется отсутствием упорядоченности, централизации, симметрии¹. Если компьютер как электронное устройство представляет собой строго упорядоченную иерархическую систему, то уже сеть Интернет демонстрирует ризоматические множества – огромное количество локальных сетей, объединяющие каждый раз новых пользователей, соединение между которыми невозможно предугадать. Глобальная сеть воплощает в себе все принципы ризоматической структуры: связь и гетерогенность, множественность и незначащий разрыв, картографию и декалькоманию. Таким образом, можно сделать вывод, что Интернет – это ризома и являет собой «номадическое пространство – среду обитания кочевников, и подобно карте, не может быть заключен в рамки какой-либо структурной или порождающей модели»².

Второй момент, раскрывающий связь Интернета с постмодернизмом, это *гипертекстуальность* («ветвящийся текст»). Интернет даёт возможность легко переходить от одного текста к другому с помощью гиперссылок, что позволяет

¹ Емелин В.А. Глобальная сеть и киберкультура. Ризома и Интернет URL: <http://emeline.narod.ru/rhizome.htm> (дата обращения: 8.05.14)

² Там же.

говорить о качественно другой структуре построения текста. Поэтому зачастую исследователи отмечают, возникновение постгутенберговской эпохи, так как «текст более не может мыслиться исключительно в качестве линейно выстроенного, имеющего определенную направленность, структуру и границы, то есть, он перестает соответствовать принципам, наложенных как станком Гутенберга, так и мировоззрением модерна, и становится воплощением постмодернистского мироощущения»¹. В-третьих, родство интернета и философии постмодерна проявляется в интертекстуальности (размывании границ) гипертекста, в результате чего текст лишается законченности, закрытости, он теряет гомогенность, переходя к гетерогенности². Подобное явление вызвано безграничной цитатностью, децентрированностью, деперсонализацией автора. Таким образом, Интернет неразрывно связан с эпохой постмодернизма и является не только результатом технологического развития, но и теоретически оправданным явлением – порождением постмодерна.

Глобальная сеть Интернет, возникнув не более полувека назад, демонстрирует нам новую социальность, перенесенную в виртуальную среду. Можно сказать, что все сферы жизни общества находят своё отражение в глобальной сети. Благодаря различного рода Интернет-сообществам, глобальная сеть создает иллюзию легкодоступности, открытости политической, экономической, социальной и культурной подсистем. Пользователь ощущает себя непосредственным участником их функционирования и модификации. Политическая сфера жизни общества представлена в сети сайтами правительственных структур и политических партий, возможным электронным участие граждан в политической жизни, пропагандой политических идеологий. С другой стороны, на просторах Интернета присутствует политическая дезинформация и информационные войны. Экономическая подсистема жизни общества представлена в Интернете сайтами финансовых и торговых компаний, электронными платежными системами, банковскими структурами, предпринимательством внутри сети (Интернет-магазины, Интернет-услуги). В социально-культурной среде берет свое начало всё киберпространство – социальные сети, форумы, чаты, блоги, многопользовательские виртуальные игры и многое другое. Вместе с тем, Интернет является наглядным примером того, как наука довлеет над всеми сферами жизни общества. Таким образом, каждая из сфер жизни общества получает своего виртуального двойника (пространство симулякров) в глобальной сети и образует разнородный сплав Интернет-культуры.

Американский социолог испанского происхождения, Мануэль Кастельс в своей работе «Галактика Интернет», анализируя Интернет-культуру, даёт ей следующее определение. Это – «культура, построенная на технократической вере в прогресс человечества под воздействием техники, принятая

¹ Емелин В.А. Глобальная сеть и киберкультура. Гипертекст и постгутенберговская эра URL: <http://emeline.narod.ru/hipertext.htm> (дата обращения: 8.05.14)

² Там же

сообществами хакеров, развивающимися на основе свободного и открытого технического творчества, внедренная в виртуальные сети, ставящие своей целью построение нового общества, и материализованная вдохновенными прибылью предпринимателями в творениях новой экономики»¹.

Кастельс выделяет подсистемы такой культуры: техномеритократическая культура (профессиональная техническая элита), культура онлайн-сообществ (социальная структура Интернета), интернет-предпринимательство (экономическая структура глобальной сети). Они возникают друг за другом, от разработчиков самой глобальной паутины, до коммерциализации сети. Каждая из этих подсистем культивирует своего пользователя, в связи с чем, *нам представляется возможным говорить о сетевом человеке как о новом субъекте информационного общества*. Субъект в этом качестве уже не может быть описан в рамках классической философии, поэтому для его осмысления и обозначения как определенной единицы предлагаются различные термины. Так, Брюс Стерлинг предлагает термин «техносостояние рассудка», а Уильям Берроуз – «терминальная тождественность». Последний термин признаётся исследователями одним из наиболее удачных, поскольку «терминальная тождественность» – это безошибочно вздвоенное сочленение, в котором мы находим и конец субъекта, и новую субъективность, сконструированную за пультом компьютера или телевизионным экраном»². Такого рода поиск термина сродни сакральному ритуалу – называя имя демона, вы получаете власть над ним.

Сетевой человек (виртуальная личность, сокращенно – виртуал) – это «виртуальная волна, которая пробегает по множеству значений, принимая каждое из них, тем самым находясь в состоянии перманентного изменения»³. По аналогии с классическим субъектом у него можно выделить «виртуальное тело» и «виртуальное сознание». «Виртуальное тело» – это само присутствие виртуала в сети (виртуальные имена, пароли, электронные почтовые адреса, личные страницы), иными словами, всё то, что позволяет идентифицировать юзера (пользователя) с тем или иным местом в виртуальном пространстве. «Виртуальное сознание – активность юзера, «внутренняя» составляющая виртуального человека»⁴. Анализ виртуальной телесности показывает, что виртуал как субъект информационного пространства – это номад, «кочевник, населяющий пространство, метки которого постоянно смещаются вместе с его трассой... Он движется и одновременно остаётся на своём месте – подобно кочевнику, он путешествует сидя, но не в седле коня, а в кресле за

¹ Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе/ Пер.сангл. А. Матвеева под ред. В. Харитонова. - Екатеринбург: У-Фактория, 2004, - с.80

² Бьюкетмен С. Конечная тождественность // Комментарии, №11. М., 1997. с. 177

³ Иваненко Е.А., Корецкая М.А., Савенкова Е.В. Созвездие Горгоны (эссе об эффектах медиа). - Спб.: Алетей, 2012. - с.69

⁴ Там же, с. 69-70

компьютером»¹, и вместо окружающей степи он видит гиперреальность сети. Что касается виртуального сознания, то оно зависит от мотивации самого субъекта, от его целей активности в сети, а также его собственных представлений о себе (вирт-Эго). Как виртуальное сознание сетевой человек – «это подлинный субъект виртуального: результат взаимодействия, вмятина, оставленная потоками данных, соответствующий моменту агент желаний»².

В зависимости от целей активности (он-лайн), можно вычленить типологию виртуальных личностей. Так, выше упомянутое деление Кастельсом Интернет-культуры чётко различает виртуальных субъектов по целям и мотивам их пребывания он-лайн. К техномеритократическим группам относятся разработчики глобальной сети, программисты высокого класса, хакеры. Их цель – обеспечивать нормальное функционирование сети, снабжать пользователей программными новшествами, расширять киберпространство, т. е. способствовать «достижению максимальной продуктивности и технического совершенства, поскольку именно это определяет общую потребность в совместном использовании исходных кодов и сохранении их открытыми»³.

Культура онлайн-сообществ является, по сути, институционализацией виртуальной коммуникации. Потребности в коммуникации у каждого виртуала различные, что приводит к дроблению иной раз на очень узкие субкультурные группы. Если говорить об общих типах виртуала как носителя культуры онлайн-сообществ, то можно выделить тип геймера, блоггера, художника и работника. Есть также юзеры как пользователи социальных сетей, завсегда и форумов, чатов, потребители мультимедийной информации. Яркой фигурой данного коммуникационного пространства является блоггер (автор сетевого журнала). Блоггер – это мультимедийный «поток сознания»⁴ (музыка + текст + видео + изображения). Преодоление хаотичности мультимедиа на страничке блоггера достигается профилем пользователя. Блоггер не может быть полностью анонимным, у него есть определенные характеристики виртуала, т. е. виртуальный образ. Как правило, выражается он через статус, который не может быть сведён к кредо или девизу, «суть статуса (ровно как всего виртуального профиля) в потенциальной изменчивости»⁵. На примере блогосферы наиболее заметно стремление виртуала быть «уже не автором, но

¹ Емелин В.А. Виртуальная реальность и симулякры. URL: <http://emeline.narod.ru/virtual.htm> (дата обращения: 8.05.14)

² Иваненко Е.А., Корецкая М.А., Савенкова Е.В. Созвездие Горгоны (эссе об эффектах медиа). - Спб.: Алетейя, 2012. - с. 30

³ Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе/ Пер.сангл. А. Матвеева под ред. В. Харитонов. - Екатеринбург: У-Фактория, 2004,- с. 64

⁴ Иваненко Е.А., Корецкая М.А., Савенкова Е.В. Созвездие Горгоны (эссе об эффектах медиа). - Спб.: Алетейя, 2012. - с. 33

⁵ Там же. С. 34

¹ Там же. С. 62

авторитетом»¹. Собственно, блоггеры воплощают собой информационную сторону глобальной сети.

Геймеры – обитатели виртуальных игровых проектов, которые являются собой целые миры со своими правилами, культурой, политикой и экономикой. Привлекательность таких проектов очевидна – виртуальность даёт способ быть идеалом, существом-мечтой с невероятными способностями. Здесь доминирует только одно стремление – уйти от реальности в развлечение.

Художником (в широком смысле слова) в глобальной сети может быть любой, ведь виртуал – это тот, кто может легко оперировать с возможным. В глобальной сети процветает креативность: «одно нажатие клавиши, один клик, утверждает нечто в бытии; клавиша enter функционирует подобно завершающей формуле «аминь»². Каждый виртуал занимается, так или иначе, микротворчеством. В то же время, в Интернете процветает сугубо «онлайновое» творчество – нет-арт (демосцена, трекерная музыка, сетевые арт-проекты). В глобальной сети, больше чем где либо, процветает дилетантизм в искусстве, который является прямым следствием микротворчества каждого виртуала.

Юзер как работник – это виртуал, занятый в сфере различных интернет-услуг (фрилансерство, дизайн, интернет-менеджеры и многие другие). Есть ещё и маргинальная составляющая Интернета. Сюда относятся, во-первых, «крэкеры» (взломщики, ошибочно ассоциирующиеся с хакерами). Они нарушают права интернет-пользователей, что противоречит культуре хакеров, поэтому, хоть крэкеры и являются зачастую высококлассными программистами, тем не менее, в группу техномеритократической культуры они не входят. Во-вторых, к маргинальным слоям относятся также и фейки, «тролли», куклы (виртуалы, которые пользуясь анонимностью), действующие либо ради забавы, либо преследуя свои цели, заведомо антагонистичные остальным пользователям сети.

Таким образом, виртуал может быть рассмотрен как симулякр человека, который, тем не менее, представляет собой новый субъект Интернет-культуры. При этом виртуал, как правило, не имеет четко локализованного места в киберпространстве, он может быть, например, одновременно и художником, и геймером, и разработчиком. Общими чертами для всех виртуалов являются: 1) бестелесность, сведение личности к её семиотическим конструированиям; 2) анонимность (произвольная связь между реальной и сетевой личностью); 3) расширенные возможности идентификации (свобода виртуального-образа); 4) возможность иметь несколько виртуальных личностей; 5) автоматизация, возможность программировать активность виртуала, используя компьютерные программы³.

² Там же. С. 32

³ Горный Е. Онтология виртуальной личности. URL: <http://www.netslova.ru/gorny/selected/ovl.html> (дата обращения: 8.05.14)

Имея характеристики виртуалов как субъектов Интернет-культуры, можно анализировать процессы, происходящие и в обществе. Так, если мы проведём аналогию между чертами эстетики постмодернизма и Интернет-культурой, то увидим некоторые характеристики, связывающие проблемы общества и проблемы виртуальной личности. Исследователь М.М. Назаров, выделяет следующие черты: фрагментация, спонтанность, игровое отношение к действительности, отказ от разделения культуры на элитарную и массовую, популярность техники коллажа¹. Все эти черты мы видим и у виртуального сознания. Собственно, именно проблемы виртуала становятся бичом современности: клиповое сознание, сформированное блогосферами, десенсибилизирующее действие игр с насилием, информационная усталость от огромного количества новостей за которыми невозможно уследить, конформизм, дезинформация, распространение медиавирусов – всё это вызывает множество противоречий, которые требуют своего разрешения.

Другой, позитивной, стороной развития Интернет-культуры, является её многофункциональность, облегчение доступа к различным информационным структурам, повышение ассоциативности мышления, увеличение информационной грамотности.

Таким образом, в 21 веке мы имеем дело с постклассическим субъектом – виртуалом, который является порождением информационной эпохи. Исследователи отмечают, что «налицо факт слияния субъекта и симулякра, т. е. субъект обращается в собственный симулякр, и физически, телесно, оставаясь в действительном мире, он ментально переходит в мир виртуальный, пространство симулякров, где наделяется новым телом, не имеющем ничего общего с телесностью²». Емелин В.А. задается вопросом о последствиях такого приумножения самости, видя в этом угрозу её полной вивисекции?³ Нам представляется, что такая перспектива маловероятна и возможна только в том случае, если человек либо его виртуал (симулякр человека) будет представлять собой ноль. Распространение информационной грамотности должно идти не только количественно (охватывая всё больше населения), но и качественно. Здесь идёт речь о коэволюции. Человек должен понимать все опасности «зависания» в виртуальном пространстве и отдавать себе отчет в конструировании собственного виртуала.

¹ Назаров М. М. Массовая коммуникация и общество. Введение в теорию и исследования. - М.: «Аванти плюс», 2003, - с. 100

² Емелин В.А. Виртуальная реальность и симулякры. URL: <http://emeline.narod.ru/virtual.htm> (дата обращения: 8.05.14)

³ Там же.

НОВЕЙШИЕ ИНФОРМАЦИОННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ, НАУЧНЫЕ КОММУНИКАЦИИ И ПРОБЛЕМА ПЛАГИАТА

Трансформация современного общества под влиянием инновационных технологий затрагивает все сферы жизни общества, в том числе и науку. Наука всегда являлась ключевой сферой развития инновационных технологий. В первую очередь это связано с тем, что интеллектуальный капитал, без которого невозможно какое-либо развитие, накапливается и развивается именно в научном сообществе.

Несомненно, инновационные технологии упрощают жизнь человеку, но в то же время влекут за собой различные трудности. Человечеству, оказавшемуся на волне информационной революции, необходимо качественно преобразовывать не только свой образ жизни, но и свое мировоззрение.

Это касается и привычных форм взаимодействия ученых в научном сообществе. С появлением новых инновационных технологий система научных коммуникаций качественно меняет свою структуру, происходит трансформация привычных форм коммуникаций. С появлением Интернет-технологий, система научных коммуникаций качественно меняет свою структуру, появляются новые формы научных коммуникаций, реализующиеся преимущественно в электронной среде.

Проведение он-лайн конференций, использование различных средств высокоскоростного общения, а также мультимедийных средств и программного обеспечения становятся базовыми методами успешной реализации исследований ученых, позволяет им выносить свои идеи на всеобщее обсуждение в научном сообществе. Стоит отметить, что использование современных форм научных коммуникаций позволило ускорить развитие

научного познания, а также внедрение новых технологий в различные сферы производства.

Огромным преимуществом Интернет-технологий является открытый доступ к различным информационным ресурсам, позволяющим найти качественную научную информацию.

Рассмотрим некоторые основные черты современных форм.

1. Использование средств высокоскоростного общения.

Электронная почта в настоящее время является основным средством обмена информацией между различными представителями научного сообщества. Она, по сути, полностью вытеснила традиционную почтовую переписку. Письмо, отправленное при помощи Интернет-технологий, достигает адресата, можно сказать, мгновенно. Кроме того, в электронном письме можно разместить различные графики и диаграммы при помощи мультимедийных средств программного обеспечения.

Также стоит отметить возможности он-лайн общения. Наиболее востребованным среди пользователей сети Интернет в настоящее время является программа Skype. При помощи данной программы можно совершить он-лайн звонок и лично высказать свои предложения и замечания коллеге по какому-либо вопросу.

2. Интернет-ресурсы информационного обеспечения.

В данном контексте речь пойдет преимущественно о научных библиотеках, как одном из основных средств получения авторитетной научной информации.

В современном информационном обществе поиск различной информации осуществляется преимущественно при помощи Интернет-ресурсов.

Наиболее приоритетным информационным ресурсом в данном случае являются именно научные электронные библиотеки. Одной из крупнейших электронных научных библиотек является Научная электронная библиотека Российского фонда фундаментальных исследований¹. Это - одна из крупнейших электронных научных библиотек, не имеющая аналогов в России по числу пользователей (более 500 тысяч зарегистрированных читателей), объему и качеству предоставляемой научной информации.

В данном контексте необходимо отметить и различные научные блоги и форумы, где обсуждаются различные проблемы, в том числе и научные.

Следует сказать, что использование современных информационных ресурсов влечет за собой развитие не только позитивных моментов, но и негативных. Одной из основных проблем использования Интернет-ресурсов является проблема плагиата. Открытый доступ к информации влечет за собой бесконтрольное заимствование научных трудов. Для преодоления данной проблемы необходимо в первую очередь формирование правильной «культуры знания». В первую очередь здесь речь идет о соблюдении авторских прав и необходимости делать ссылки на использованные литературные источники.

¹ режим доступа: <http://elibrary.ru>

3. Использование различных мультимедийных средств программного обеспечения в научных целях.

К мультимедийным средствам можно отнести использование форм дистанционного обучения, проведение различных Интернет-конференций.

Использование данных форм программного обеспечения для построения трехмерных моделей, а также таких программ как Power Point и Sony Vegas позволяет представить информацию в более красочном и наглядном виде.

Научные библиотеки, Интернет-ресурсы, использование различных методов сверхскоростного общения, мультимедийных средств передачи информации упрощают доступ и поиск информации, позволяют более наглядно представить полученные результаты исследования.

В данном контексте необходимо отметить и появление негативных аспектов, таких как уже указанная проблема плагиата, которая приобретает глобальные масштабы, а также широкое распространение псевдонаучного знания, использование сети Интернет в безнравственных целях.

Для того чтобы минимизировать негативные аспекты влияния информационных технологий возможно использование следующих методов:

1. Использование авторитетных и надежных информационных ресурсов для поиска нужной информации (РГБ, ИНИОН и т.д.);
2. Использование упрощенного доступа к нужной научной литературе, так как зачастую на зарекомендовавших себя сайтах приходится проходить многоступенчатую регистрацию и таким образом информация, хранящаяся на сайте, бывает не всегда доступна.
3. Улучшить работу администраторов различных форумов и блогов, с целью исключения попадания некорректной информации на страницы обсуждения.

Немного подробнее поговорим о борьбе с современными формами плагиата.

Как известно, возможности открытого доступа к различным информационным ресурсам, представленным в открытом доступе в сети Интернет, повлекли за собой проблему бесконтрольного заимствования научных трудов.

Проблема плагиата существовала во все времена, но с появлением Интернет-технологий данная проблема приобрела огромные масштабы. Заимствования чужих трудов при использовании Интернет-технологий, получили название «киберплагиат». Кроме того, в современном научном сообществе заговорили об эпохе цифрового копипаста. Воспользовавшись словарем можно найти следующее толкование данного термина, копипаст – это не авторский текст, — а заимствование или плагиат. Это – текст, полученный путем механического копирования чужого текста в свой пост, комментарий или другое произведение, опубликованное под своим именем.¹

¹ <http://www.onlinededics.ru/slovar/>

Если обратиться к статистическим данным, предоставленным зарубежным сайтом Plagiarism.org, мы увидим шокирующую статистику. Проведенные исследования показывают, что 80% студентов признаются в заимствовании чужих научных трудов. Официальные представители Калифорнийского университета Беркли сообщают, что объем плагиата увеличился на 74%.

Использование технических возможностей для того, чтобы найти подходящий текст, скопировать его и выдать его за результат собственного труда в век информационных технологий доступно всем. Следствием этого является все более широкое распространение феномена плагиата.

К сожалению Россия также не находится в стороне от данных проблем. По данным Интерфакса, предоставленным главой РГБ из 15 тысяч проверенных диссертаций по истории в 10% работ, доля заимствований составила более 70%. «В 2012 году, когда мы проверяли диссертации, было 50% плохих работ на 50% хороших. В 2013 году стало 30% плохих работ на 70% хороших», сообщает глава РГБ. Статистика «воодушевляет», но не стоит забывать, что диссертации являются лишь вершиной айсберга. Можно с определенной долей уверенности утверждать, что доминирующее количество обучающихся используют возможности Интернет-технологий, не только для написания выпускных квалификационных работ, но и в повседневной работе при выполнении различных заданий, поставленных преподавателем.

Бесспорно, возникает вопрос, если безграничные возможности ИТ технологий предоставляют доступ к различным информационным массивам, неужели нет технологий для борьбы с таким порочным явлением как плагиат. Конечно, они есть. При помощи современных информационных технологий разрабатываются различные компьютерные программы, позволяющие проверить работу на предмет плагиата.

В настоящее время существует также большое количество сайтов для обнаружения плагиата.

- PlagiarismDetect.com – используется для проверки документов.
- TurnItIn – наряду с проверкой работы на оригинальность этот сайт подбирает подобные работы по тематике.
- Copyscape – позволяет обнаружить работу в Интернете, которая может являться плагиатом на вашу работу.
- Serivces Glatt – продает программное обеспечение для обнаружения плагиата.

Представленные выше сайты реализуются преимущественно за рубежом.

В России также уделяется большое внимание проблемам плагиата, особое внимание проблемам авторского права. Но, к сожалению, факты говорят о том, что нормативная база законопроектов не охватывает все ступени образовательного и научного процесса. В настоящее время в России реализуется проект, делающий обязательной проверку дипломных работ на предмет плагиата. Но остается большое количество других видов работ,

проверка которых реализуется по желанию автора или редактора и не является обязательной.

Кроме того, стоит отметить, что в 2005 году на базе вычислительного центра РАН, был создан поисковик для проверки учебных работ. Позднее на его основе была создана программа «Антиплагиат». Она позволяет выявить процент заимствования в тексте работы, и становится вспомогательным инструментом преподавателя, который определяет, где автор работы приводит цитату и правильно ее оформляет, где включает в работу куски своих предыдущих исследований, а где откровенно выдает чужой текст за свой.

«Антиплагиат» получил широкое распространение. В настоящее время проверка работы при помощи данной программы является обязательным условием для защиты курсовых работ, диссертационных исследований и научных статей.

Также в России существует еще одна программа для борьбы с плагиатом – «Диссерент».

Программы «Антиплагиат» и «Диссерент» – это бесспорно хороший помощник, можно даже сказать базовый. Но проблема в том, что они применяются преимущественно для проверки трудов, выносимых на обсуждение: курсовых работах, дипломных проектов, научных статей. Что же делать с другими видами работ, которые не требуют оценки высококвалифицированных специалистов. Преподаватель остается один на один с огромным количеством разнообразных работ обучающихся, которые в большинстве случаев являются результатами плагиата.

Для борьбы с проблемой плагиата возможно, на наш взгляд, также использование следующих мер:

- Необходимо уделять более пристальное внимание вопросам законодательства в сфере авторского права при реализации образовательных программ, в частности, обучать студентов правильно делать ссылки на использованные ресурсы.
- Необходимо создавать банки электронных портфолио обучающихся.

Закон об образовании обязывает учебное учреждение осуществлять открытый доступ к информации о работе организации¹. Можно сделать обязательным наличие у каждого из обучающихся личного электронного портфолио, находящегося в открытом доступе. Соответственно, все интеллектуальные труды и творческие работы, находящиеся в данном портфолио, будут обязательно проверены преподавателем, а также при помощи программы «Антиплагиат» на предмет заимствования. Мотивацией этому будет служить, в первую очередь, репутация образовательного учреждения.

В результате использования электронного портфолио будет сформирован огромный банк различных работ. Списывание в таком случае станет бессмысленным.

У студента появятся научные наработки, копилка его трудов, которые бесспорно будут ему полезны для написания и защиты выпускных

¹ ФЗ от 29.12.2012 №273-ФЗ (ред. от 23.07.2013).

квалификационных работ. У работодателя будет возможность познакомиться с трудами своего потенциального работника и объективно оценить его интеллектуальные способности.

- Необходимо ужесточение наказания в сфере изготовления и продажи готовых научных работ.

Несомненно, мы не сможем спрятать свои интеллектуальные труды в сундук под тяжелый замок. В таком случае они будут никому не нужны. Любой труд, в том числе и интеллектуальный, должен быть в свободном доступе и являться общественным достоянием. Важно научиться правильно его использовать.

В настоящее время Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», на базе которого и была создана программа «Антиплагиат», реализует наиболее перспективную программу для борьбы с плагиатом. На политику, проводимую данным учреждением, необходимо, как нам представляется, равняться всем образовательным учреждениям.

Данная программа реализуется в следующем:

- Все письменные работы по желанию преподавателя проверяются на оригинальность, начиная от письменных домашних заданий, рефератов, эссе. При защите курсовых и выпускных проектов студенты самостоятельно проверяют свою работу при помощи программы «Антиплагиат». Предоставление итогов данной проверки является обязательной для успешной защиты работы.

- За нарушение академических норм в письменных работах применяются следующие виды дисциплинарных взысканий: замечание, выговор, отчисление.

- Студент в полном объеме несет ответственность за плагиат в своей работе.

Подводя итог нашему обсуждению, можно констатировать, что эффективное использование различных современных форм научных коммуникаций является необходимым условием успешного развития современной науки и системы образования.

ЧАСТЬ 2.
МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ
ЭПОХИ ПОСТМОДЕРНА

***ТРАГИЧЕСКИЙ ГУМАНИЗМ:
МЕЖДУ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИМ ФУНДАМЕНТАЛИЗМОМ
И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИМ ФАЛЛИБИЛИЗМОМ***

В данной разделе книги я констатирую неадекватность драматическим вызовам современности (обострению глобальных проблем, стремительному нарастанию темпов технологического развития и т.д.) двух противостоящих друг другу мировоззренческих позиций: мировоззренческого фундаментализма и мировоззренческого фаллибилизма. Я показываю далее, что большинство мировоззрений, представленных в нынешнем духовном пространстве, защищают одну из названных позиций. В разделе подчеркивается также, что эта неадекватность наиболее распространенных и авторитетных в наши дни типов мировоззрения особенностям и тенденциям нынешнего этапа развития человечества исключительно опасна и чревата самоуничтожением человеческого сообщества. Наконец, я выдвигаю и обосновываю предположение, согласно которому пройти между Сциллой мировоззренческого фундаментализма и Харибдой мировоззренческого фаллибилизма позволяет гуманистический императив и построенное на его основе мировоззрение. И, таким образом, на роль одного из вариантов современного в категориальном смысле этого слова мировоззрения, то есть мировоззрения в целом адекватного основным вызовам современности, предлагается трагический гуманизм, разрабатываемый мной на протяжении многих лет¹.

Для решения задач, сформулированных выше, необходимо, прежде всего, хотя бы в общих чертах пояснить содержание понятия «мировоззренческий фундаментализм». Эта необходимость обусловлена тем, что понятие «фундаментализм» и производные от него понятия истолковываются в философии, в частности в философии науки и в философии религии, неоднозначно. Для меня в данном случае наиболее важной составляющей семантического поля понятия «фундаментализм» является та его компонента, которая фиксирует некоторую форму данности человеку последних, окончательных, абсолютных истин, ценностей, смыслов или, по крайней мере, достижимость для человека таких истин, ценностей и смыслов в будущем.

Соответственно, мировоззренческий фундаментализм представляет собой позицию, утверждающую, что человек уже обладает вполне истинным

¹ См.напр.: Финогентов В.Н. И ропщет мыслящий тростник. Уфа. 2000.; Финогентов В.Н. Религиозный ренессанс или философия гуманизма? Мировоззренческий выбор современной культуры. М., 2009; Финогентов В.Н. Трагический гуманизм: Очерки онтологические, антропологические и аксиологические. Орел. 2012.

решением основных мировоззренческих проблем или, по крайней мере, что человек может достичь окончательного и полного решения этих проблем в будущем. Можно сказать также, что мировоззренческий фундаментализм – это такая мировоззренческая позиция, которая утверждает, что человек (человечество) уже достиг Истины, приобщился к Абсолюту, соединился с Богом или, по крайней мере, что человек в принципе способен достичь Истины, может приобщиться к Абсолюту, может соединиться с Богом.

Очевидно, что мировоззренческий фундаментализм представлен в первую очередь теистическими религиозными мировоззрениями. Действительно, каждое теистическое мировоззрение (иудаизм, христианство, мусульманство) убеждено в своей истинности. Каждое из них основывается на соответствующем священном писании, признанном сторонниками данного варианта теизма результатом божественного откровения. Стоит ли говорить здесь о широчайшей распространенности и авторитетности таких мировоззрений в наши дни в большинстве стран мира и, разумеется, в постсоветской России. С другой стороны, мировоззренческий фундаментализм широко представлен в истории духовной культуры и в современную эпоху различными вариантами религиозной и религиозоподобной философии. Не имея возможности здесь сколько-нибудь подробно разъяснить понятие религиозоподобной (фундаменталистской) философии, отмечу, что это понятие использовалось и разъяснялось во многих моих предшествующих работах. См. об этом, например¹. В частности такого рода философия свойственна творцам различного рода утопических учений, исходящих, как известно, из возможности окончательного и позитивного решения экзистенциальных и социальных проблем человека и человечества.

Не вызывает сомнений привлекательность мировоззренческого фундаментализма. Действительно, кому не хочется обладать Истиной или хотя бы надеяться на Ее обретение в будущем! Это желание и эта надежда привлекали в прошлом и привлекают в настоящем множество людей. В результате этого большинство наших современников остаются сознательно или бессознательно приверженцами различных вариантов мировоззренческого фундаментализма. Убежденность в обладании Истиной, надежда на Ее обретение в будущем, несомненно, делают людей сильными, цельными и бесстрашными, поднимают их на великие подвиги и свершения. История человечества знает немало примеров, подтверждающих только что сказанное. В то же время мировоззренческий фундаментализм при последовательном проведении его в жизнь неизбежно ведет его сторонников к фанатизму, к высокомерию, к нетерпимости и жестокости по отношению к субъектам недостаточно верных принципам соответствующего мировоззрения и, тем более, по отношению к субъектам других мировоззрений. Мировоззренческий фундаментализм, по сути, обрекает своих сторонников на войну с представителями других мировоззрений. В связи с только что сказанным я

¹ Финогентов В.Н. Трагический гуманизм: Очерки онтологические, антропологические и аксиологические. Орел. 2012. – С. 187-205.

писал ранее об аксиологической амбивалентности, двойственности «пламенных» убеждений¹.

Сейчас мне важнее всего подчеркнуть, что указанное высокомерие представителей мировоззренческого фундаментализма, их убежденность в несомненной истинности собственного мировоззрения делают их в принципе не способными к мировоззренческим дискуссиям. Другими словами, при встрече с субъектами иных мировоззрений представители любых вариантов мировоззренческого фундаментализма в лучшем случае ведут мировоззренческую полемику.

Здесь необходимо подчеркнуть принципиальное, так сказать, качественное различие между дискуссией и полемикой.

Основной целью дискуссии, как известно, является достижение некоторого согласия между участниками дискуссии, приближение к определенному приемлемому для всех участников дискуссии результату. Если не бояться слова «истина», то можно сказать, что цель дискуссии – это продвижение ее участников к истинному пониманию сути обсуждаемых вопросов, к адекватным ответам на эти вопросы. Дискуссию отличает также корректный и предметный характер.

В противоположность этому главной целью субъекта, участвующего в полемике, является достижение победы над оппонентом, достижение победы над другими участниками полемики. Субъекты, ведущие полемику, не стесняются в средствах: «на войне как на войне!» Соответственно, результатами мировоззренческой полемики будут либо дальнейшее обострение отношений между представителями таких мировоззрений, либо разрушение мировоззрения одной из полемизирующих сторон и насильственное навязывание этой стороне другого мировоззрения.

Надо сказать, что реальная история взаимоотношений субъектов различных вариантов фундаменталистских мировоззрений дает нам слишком много подтверждений сделанного нами вывода. Вспомним в связи с этим многочисленные примеры полемики между субъектами различных религиозных мировоззрений, в частности – очень близких друг к другу религиозных мировоззрений, например, различных направлений христианства. Вспомним полемику субъектов религиозного мировоззрения, с одной стороны, и атеистического мировоззрения, с другой стороны. – Море взаимного непонимания, недоверия, враждебности! И, как следствие, – множество конфликтов и войн разных масштабов. К сожалению, сказанное справедливо и по отношению к нынешним примерам мировоззренческой полемики.

В связи со сказанным логичным, на первый взгляд, представляется вывод, согласно которому невозможны не только мировоззренческие дискуссии между представителями фундаменталистских мировоззрений, но и мировоззренческие дискуссии вообще. Так, например, П. Фейерабенд в связи с этим утверждал: «Аргументы в защиту определенного мировоззрения зависят от допущений,

¹ Финогентов В.Н. Религиозный ренессанс или философия гуманизма? Мировоззренческий выбор современной культуры. М., 2009. – С. 111-116.

которые принимаются в одних культурах, но отвергаются в других»¹. Соответственно, полагал он, разные мировоззренческие системы отстаивают разные «множества ценностей», и никакой объективной меры для их сравнения не существует. Все решают наши субъективные предпочтения и склонности. «Если одна склонность сталкивается с другой, – писал Фейерабенд, – то в конечном итоге побеждает более сильная склонность...»². Очевидно, что в соответствии с таким выводом, попытки обсуждать мировоззренческие проблемы с представителями иных мировоззрений в лучшем случае приводят к мировоззренческой полемике со всеми вытекающими отсюда последствиями. Я оцениваю такой вывод как излишне категоричный, излишне пессимистичный и весьма опасный в современных условиях. Можно привести весьма серьезные аргументы в пользу того, что мировоззренческие дискуссии и необходимы³ и возможны⁴. Впрочем, надо сказать, что сомнения в возможности плодотворных, цивилизованных мировоззренческих дискуссий зиждутся на серьезных основаниях.

Действительно, размышляя о возможности мировоззренческих дискуссий, во-первых, следует принять во внимание, что мировоззрение субъекта, в частности его убеждения, верования, ценности и идеалы – это фундаментальный уровень его духовного бытия, это сердцевина его персональной идентичности. См. об этом подробнее⁵. Мировоззрение – это сущностный каркас данного духовного субъекта, это конституирующее его начало. Следовательно, всякая критика мировоззрения некоторого субъекта является своего рода «покушением» на фундаментальный уровень его бытия, на ядро его социокультурной и персональной идентичности. Всякая критика мировоззрения некоторого субъекта неизбежно угрожает его бытию в качестве особого духовного субъекта. А ведь очевидно, что призывая субъекта (личность, социальную группу, сообщество) к мировоззренческой дискуссии, мы неявно призываем его к критическому отношению к своему собственному мировоззрению и, тем самым, ставим его мировоззрение под вопрос. Сомнение субъекта в своем мировоззрении или его отказ от собственных базисных идеалов, верований и убеждений, замена их другими неизбежно приводят этого субъекта в состояние глубочайшего духовного, ценностно-смыслового кризиса. Поэтому даже если субъект некоторого мировоззрения в целом настроен

¹ Фейерабенд П. Прощай, разум. М., 2010. – С.396.

² Там же. С.410.

³ Финогентов В.Н., Кононова Е.С. О необходимости мировоззренческих дискуссий: современный контекст /Ученые записки Орловского государственного университета. Серия «Гуманитарные и социальные науки». № 1 (51). 2013, с. 166-174.

⁴ Финогентов В.Н., Кононова Е.С. Особенности взаимоотношений субъектов различных мировоззрений в эпоху глобализации /Философия в эпоху глобализации. Орел. 2013, с. 55-64.

⁵ Финогентов В.Н. Религиозный ренессанс или философия гуманизма? Мировоззренческий выбор современной культуры. М., 2009. – С. 24-32.

рационально, ему нелегко согласиться на мировоззренческую дискуссию и, тем более, корректно осуществить ее.

Ситуация еще более осложняется тем очевидным и существенным обстоятельством, что мировоззрение субъекта не является сугубо рациональным образованием. Всякое мировоззрение пронизано глубочайшими переживаниями и чувствами субъекта, оно окрашено его разнообразными эмоциями. Так, например, насыщены чувствами, эмоциями и аффектами важнейшие его составляющие (верования и убеждения, ценности, смыслы и идеалы). Кроме того, мировоззрение субъекта представляет собой своеобразный концентрат его духовной эволюции. Субъект сжился, породнился с ним. Мировоззрение субъекта – это самое близкое, самое внутреннее в этом субъекте. По сути, мировоззрение – это сам субъект. Поэтому, немного перефразировав известное утверждение К. Маркса, можно сказать, что мировоззрение человека образует такие его узы, из которых он может вырваться, только разорвав свое собственное сердце. Понятно, что решиться на это может далеко не каждый. В связи с этим возможность развертывания корректных и плодотворных мировоззренческих дискуссий еще более проблематизируется.

Поэтому фундаменталистскую позицию принципиального отказа от мировоззренческих дискуссий понять и объяснить совсем нетрудно. Такой отказ правомерно рассматривать в частности как проявление стремления субъектов фундаменталистского мировоззрения к сохранению своеобразия их духовного бытия.

С другой стороны, очевидно, что встречи субъектов различных фундаменталистских мировоззрений были весьма распространенным явлением в истории человечества. Такие встречи, как уже сказано, нередко приводили к трагическим последствиям: к конфликтам, к войнам, к порабощению или уничтожению носителей одного из встретившихся мировоззрений. В современную эпоху – эпоху глобализации, мультикультурализма и высокоразвитых информационных технологий – встречи и разнообразные контакты субъектов различных, в том числе фундаменталистских, мировоззрений происходят каждодневно и повсеместно. Сегодня возможности для бытия, изолированного от субъектов иных мировоззрений, стремительно сужаются у представителя любого мировоззрения. И если в прошлом враждебность, конфликты и войны, вызванные мировоззренческими противоречиями, как правило, носили более или менее локальный характер, то в наши дни такие конфликты и войны легко могут стать глобальными и губительными для всего человечества.

В связи с этим вопрос о возможности и необходимости цивилизованных и плодотворных мировоззренческих дискуссий приобретает ныне особую значимость. По сути, – это вопрос о ближайших перспективах человечества, о возможности или невозможности продолжения развития человечества. Бесспорно, что если плодотворные, конструктивные мировоззренческие дискуссии в принципе невозможны, то ближайшее будущее человечества – это

вражда, конфликты и войны между представителями различных мировоззрений. Неизбежным следствием «мировоззренческой вражды» и «мировоззренческих войн» в условиях глобализации явится деградация, а, скорее всего, – гибель человечества.

Сказанное, несомненно, в высшей степени актуализирует вопрос о степени обоснованности фундаменталистских мировоззрений, сторонники которых, повторю, не только отказываются от ведения мировоззренческих дискуссий, но и в принципе не способны к ним.

Как уже подчеркнуто выше, мировоззрение не является сугубо рациональным образованием. Жизнеспособность и влияние мировоззрения определяются, как показывает история духовной культуры, не его логической стройностью и обоснованностью, а существенно иными характеристиками: его способностью дать привлекательное для многих людей решение проблемы смысла жизни, его способностью возвышать человека, его возможностями сдерживать проявления индивидуальной и социальной агрессивности и т.п. Тем не менее, постановка вопроса о степени обоснованности тех или иных мировоззрений, в частности фундаменталистских мировоззрений, на мой взгляд, вполне правомерна.

Рассуждая с методологических и гносеологических позиций, можно сказать, что сторонники мировоззренческого фундаментализма прежде всего по социокультурным и социально-психологическим причинам недооценивают сложности обоснования основополагающих положений (принципов) своего мировоззрения. Или точнее: они чаще всего даже не ставят перед собой такой задачи. Они просто принимают эти основоположения как несомненно истинные. Более того, апологеты наиболее распространенного варианта фундаменталистского мировоззрения (имеется в виду религиозное, теистическое мировоззрение) исходят из сверхразумной природы такого мировоззрения. Поэтому они без колебаний отвергнут саму постановку проблемы обоснованности теистического мировоззрения как узкорационалистическую и неадекватную его природе. Но если все-таки сформулировать проблему обоснования и истинности мировоззрения (фундаменталистского мировоззрения, в частности), то не останется никаких сомнений в том, что эта задача чрезвычайно сложна и все еще очень далека от своего последовательного решения. Можно сказать даже, что эта проблема по-настоящему еще и поставлена.

Несомненно, что постановка указанной проблемы, с одной стороны, требует деликатности. Действительно, очень уж тонкие и чувствительные духовные структуры многих и многих людей при этом затрагиваются. С другой стороны, эта постановка требует большой смелости. Дело в том, что в процессе обсуждения данной проблемы, скорее всего, придется оценить многие (в том числе самые влиятельные и распространенные в ныне) мировоззрения как недостаточно обоснованные. Поэтому, на первый взгляд, лучше всего воздержаться от постановки и, тем более, от попытки решения сформулированной проблемы. Увы, время, когда еще можно было прятаться от

этой проблемы, уже прошло. Если сообщество философов, культурологов и религиозных мыслителей продолжит уклоняться от обсуждения проблемы обоснованности различных видов мировоззрения, то оно тем самым продемонстрирует свое духовное банкротство. Отчетливо осознавая невероятную сложность этой проблемы, мы обязаны ее обсуждать, внося свой вклад в формирование мировоззрений современных в категориальном смысле этого слова. Только такие мировоззрения могут помочь человечеству преодолеть нынешний глубочайший социокультурный и антропологический кризис. Если же в духовном пространстве продолжают доминировать наиболее распространенные и авторитетные в наши дни мировоззрения (фундаменталистские мировоззрения), то движение человечества к своему закату неизбежно примет необратимый характер.

Итак, в предварительном плане выскажу некоторые суждения в связи с поставленной выше проблемой.

Прежде всего, необходимо подчеркнуть, что любое мировоззрение представляет собой очень сложную и неоднородную систему. Очевидно, что в него входят не только знания, но и убеждения, и верования, и ценностные ориентации, и идеалы. Наиболее проясненным является вопрос об обосновании и истинности различных элементов знания. Однако, как хорошо известно, и этот вопрос содержит множество тонкостей и трудностей. Современная философия и наука убедительно продемонстрировали невероятную сложность проблемы обоснованности, а также проблемы установления истинности (неистинности) различных типов и форм знания. Попытки решения этих проблем, как хорошо известно, многочисленны и разнообразны. Еще более сложным и гораздо менее разработанным является вопрос об обоснованности, а также вопрос об истинности (неистинности) других («незнаниевых») составляющих мировоззрения. Вообще говоря, все эти – «незнаниевые» составляющие, по сути, любого мировоззрения (убеждения, верования, ценностные ориентации и идеалы) – в лучшем случае могут быть охарактеризованы как в определенной степени обоснованные. Несомненно, среди них можно найти и вовсе не обоснованные элементы. Отмечу, кстати, что и способы обоснования различных составляющих мировоззрения существенно отличаются друг от друга. Некоторые соображения в связи с постановкой проблемы обоснованности и истинности мировоззрения и различных его составляющих высказаны мной в статье¹.

Из сказанного становится ясно, что убежденность приверженцев различных вариантов фундаменталистского мировоззрения в истинности важнейших составляющих их мировоззрений нередко покоится на весьма ненадежном фундаменте их веры в истинность этих составляющих. Эта вера в свою очередь питается, как уже сказано, преимущественно социокультурными и социально-психологическими источниками. Данное утверждение хорошо

¹ Финогентов В.Н. Об истинности мировоззрения: постановка проблемы /Научные ведомости Белгородского университета. Серия «Философия. Социология. Право». № 2 (145). Выпуск 23. 2013, с. 46-56.

иллюстрируется следующим мысленным экспериментом. Представим себе человека, вполне убежденного в истинности своего теистического (к примеру, православного) мировоззрения. Теперь представим себе, что этот человек родился и сформировался бы в иной социокультурной среде, например, в обществе, в котором абсолютно доминирует ислам. Очевидно, что данный человек с вероятностью близкой к ста процентам вырос бы вполне убежденным в истинности мусульманского мировоззрения. А если бы он родился и вырос в обществе, в котором абсолютно доминирует буддизм, то данный человек был бы убежденным в истинности буддийского мировоззрения. И т.д. Уже этот простейший мысленный эксперимент показывает, что фундамент веры субъекта в истинность своего мировоззрения далеко не так надежен, как кажется сторонникам мировоззренческого фундаментализма.

Любопытно с этой точки зрения взглянуть на то, как был сделан выбор религии и, следовательно, выбор соответствующего мировоззрения посланцами князя Владимира Киевского. Здесь, очевидно, вообще не было речи об обоснованности, об истинности или неистинности основоположений тех вариантов религиозного мировоззрения (византийского христианства, германского христианства, ислама и иудаизма), знакомясь с которыми, посланцы князя Владимира, а затем и сам князь Владимир сделали свой выбор. Судьбоносный для многих народов Руси-России выбор, выбор религии и мировоззрения был совершен тогда, как мы помним, на основании эстетических (необыкновенная красота византийских церковных обрядов) и, так сказать, вполне утилитарных (прежде всего, – политических) соображений.

Конечно, здесь можно сказать, что наш мысленный эксперимент справедлив только по отношению к обычному (массовому) человеку, то есть по отношению к человеку, заимствующему мировоззрение у того социокультурного образования, в лоне которого он родился и сформировался. Если же речь идет о человеке выдающемся, то ситуация может быть существенно иной. Действительно, такой человек – особенно в наше время – может в значительной мере сознательно, руководствуясь самыми различными соображениями, выбирать для себя одно из многих существующих мировоззрений. Такой человек может даже на основе уже имеющихся мировоззренческих образований заняться «мировоззренческим творчеством» и самостоятельно сформировать свое мировоззрение. Этот аргумент, разумеется, имеет право на существование. Я его принимаю и вполне поддерживаю «мировоззренческое творчество». Однако в действительности он ничуть не снимает вопрос о необходимости рассмотрения вопроса обоснованности и истинности различных составляющих некоторого мировоззрения и этого мировоззрения в целом.

Так, если речь идет о варианте самостоятельно выстроенного данным человеком мировоззрения, то, скорее всего, мы должны согласиться с тем, что принципы (исходные положения) этого мировоззрения должны быть оценены как своего рода постулаты. То есть, изначально они (исходные положения мировоззрения) принимаются данным человеком без достаточных оснований.

Можно сказать также, что эти принципы носят на данной стадии характер мировоззренческих гипотез. Далее в процессе выстраивания мировоззрения из этих принципов, являющихся, как я уже сказал, постулатами или гипотезами, субъект мировоззрения выводит различные следствия. И только некоторые из этих следствий подтверждаются (верифицируются) или опровергаются (фальсифицируются) теми или иными секторами опыта данного человека и человечества. В частности, эти следствия могут подтверждаться или опровергаться результатами научного познания. Тем самым опосредованно и только в определенной мере верифицируются или фальсифицируются основоположения соответствующего мировоззрения. Подчеркну, что здесь, разумеется, речь идет не о строго логическом (дедуктивном) выводе. Скорее всего, из мировоззренческих принципов невозможно однозначно дедуцировать соответствующие следствия. Здесь речь идет о выводе нестрогом, о выводе, включающем в себя элементы интуиции и т.п. Следует принять во внимание также еще одно существенное обстоятельство. А именно: следует предположить, что различные основоположения выстраиваемого некоторым субъектом мировоззрения могут быть не согласованы друг с другом. По всей видимости, они могут даже противоречить друг другу. Это обстоятельство в еще большей степени проблематизирует процедуру выведения из них следствий. Соответственно, еще более проблематизируется возможность надежного подтверждения или опровержения исходных положений мировоззрения.

На основании сказанного следует признать логичным предположение о невозможности абсолютно надежного, окончательного обоснования истинности существенных знаниевых и «незнаниевых» элементов мировоззрения. В связи с этим уместно вспомнить рассуждение известного современного немецкого философа Ханса Альберта. Он пишет: «Если для всего требуют обоснования, то нуждаются в обосновании также и знания, к которым сводится каждый раз подлежащая обоснованию точка зрения – или соответствующее множество высказываний. Это ведет к ситуации с тремя неприемлемыми альтернативами... 1) *регресс в бесконечность* вызванный необходимостью при поиске оснований возвращаться все дальше назад, что, однако, практически не осуществимо и потому нельзя достичь надежного основания; 2) *логический круг* в дедукции, возникающий в силу того, что в процессе обоснования возвращаются к высказываниям, которые до этого встречались уже как нуждающиеся в обосновании, и потому в любом случае не ведет ни к какому достоверному основанию; 3) *прерыв процесса обоснования* в определенной точке, который хотя и кажется в принципе осуществимым, но повлек бы за собой произвольную отмену принципа достаточного обоснования»¹. Именно поэтому в постклассической философии и в постнеклассической науке отказались от идеала абсолютно обоснования. И, соответственно, в постклассической философии и в постнеклассической науке сформулировали более реалистичную цель: достижение в каждом конкретном случае приемлемого, определяемого

¹ Альберт Х. Трактат о критическом разуме. М., 2003. – С.40.

особенностями решаемой задачи, уровня обоснования знания. На мой взгляд, нет сомнений в том, что вывод о недостижимости идеала абсолютного обоснования применим также к основоположениям всякого мировоззрения, а следовательно, и ко всякому мировоззрению в целом.

Таким образом, мы приходим к весьма естественному, но от этого не теряющему своей теоретической значимости и практической весомости выводу. *Мы приходим к выводу о непреодолимой гипотетичности всякого мировоззрения.* Мы приходим, следовательно, к необходимости признания погрешимости, потенциальной или актуальной ошибочности, по сути, любого элемента всякого мировоззрения на всех стадиях развития этого мировоззрения. Необходимо подчеркнуть, что речь здесь идет не только о неполноте и неточности тех или иных знаний о мире, но и о самых важных для данного мировоззрения суждениях: о месте человека в мире, о его происхождении и перспективах, о его познавательных и преобразовательных возможностях и т.д.

Этот вывод, прежде всего, неизбежно влечет за собой судьбоносное признание ошибочности любой формы мировоззренческого фундаментализма: и религиозного (теистического) и религиозоподобного (в частности утопического). Действительно, как мы помним, атрибутом любой формы мировоззренческого фундаментализма является убежденность ее сторонников в актуальной или потенциальной абсолютной истинности их мировоззрения. Но этот атрибут, очевидно, несовместим с признанием гипотетичности и погрешимости всякого мировоззрения. Означает ли сказанное, что все теистические и утопические мировоззрения объявляются тем самым ни на что не годными и отправляются на свалку истории. Разумеется, нет. Сказанное означает лишь, что субъекты теистических и утопических мировоззрений должны отказаться от претензий на актуальное или потенциальное обладание абсолютной истиной. Правда, такой отказ, несомненно, приведет к радикальному преобразованию их мировоззренческих построений: их мировоззрения в таком случае неизбежно перестанут быть фундаменталистскими.

Из вывода о гипотетичности и погрешимости всякого мировоззрения вытекает также необходимость признания справедливости позиции своего рода «мировоззренческой скромности», которая в свою очередь требует признания справедливости позиции мировоззренческой толерантности. Разумеется, этот вывод и следствия, вытекающие из него, справедливы не только по отношению к различным формам теистического и утопического мировоззрения. Они в полной мере справедливы и по отношению к любым иным формам мировоззрения. В частности, они, несомненно, справедливы и по отношению к мировоззрению автора данной статьи. Ниже я еще вернусь к обсуждению данного аспекта обсуждаемой проблемы.

Здесь следует отчетливо осознавать то обстоятельство, что критикуя мировоззренческий фундаментализм и дистанцируясь от него, мы рискуем попасть в пределы не менее ошибочной и не менее опасной для современного

человечества мировоззренческой позиции. Эту позицию, на мой взгляд, можно характеризовать как позицию мировоззренческого фаллибилизма.

Как известно, в современной философии весьма весомо заявляет о себе подход, сторонники которого (представители постпозитивизма и постмодернизма в частности) достаточно критично оценивают возможности процедуры обоснования знаний и, тем более, убеждений. Они либо стремятся вообще исключить понятие истины из философии и науки, либо рассматривают истину как недостижимый для человека идеал. Так, например, К.Р. Поппер и его последователи, основываясь на исторической изменчивости знаний о мире (в том числе – научных знаний), развивают позицию фаллибилизма.

Для представителей фаллибилизма все теории, концепции, доктрины (и, следовательно, – мировоззрения), ошибочны по природе своей: они неполны, неточны и неуниверсальны. С такой точки зрения, люди создают и совершенствуют свои теории и т.п. только для того, чтобы рано или поздно вытеснить их новыми когнитивными конструкциями. В свою очередь, эти – новые когнитивные конструкции – будут вытеснены еще более новыми конструкциями и т.д. «Наша цель, – писал в связи с этим К.Р. Поппер, – состоит не в установлении несомненности, надежности или вероятности научных теорий. Осознавая свою способность ошибаться, мы стремимся лишь к критике и проверке наших теорий в надежде найти наши ошибки, чему-то научиться на этих ошибках и, если повезет, построить лучшие теории»¹. Сам К.Р. Поппер, как видим, придерживался достаточно умеренной версии фаллибилизма. Он по крайней мере признает возможность построения сравнительно «лучших» теорий и, следовательно, не отрицает возможности прогрессивного развития человеческого познания и знания. Однако некоторые его последователи пришли, так сказать, к крайним формам фаллибилизма. Для этих форм характерны последовательный релятивизм и «эпистемологический анархизм».

Речь идет в частности о позиции, развивавшейся П. Фейерабендом². Так, например, Фейерабенд утверждает, что современные исследователи, в том числе физики, являются «людьми, проецирующими свои фантазии на мир». И в этом плане, по его мнению, современные физики, по сути, ничем не отличаются от древних людей, веривших в существование множества богов и других мифологических персонажей. В соответствии с таким взглядом, «нам остается одно: либо мы считаем богов и кварки в равной мере реальными, но привязанными к разным обстоятельствам, либо мы вообще прекращает говорить о «реальности» вещей...»³. В итоге П. Фейерабенд приходит к выводу, согласно которому «не существует «объективных» причин для предпочтения науки и западного рационализма другим традициям»⁴. Дальше – больше. Он

¹ Поппер К.Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания. М., 2004. – С.382.

² См.: Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. М., 2007., Фейерабенд П. Прощай, разум. М., 2010.

³ Фейерабенд П. Прощай, разум. М., 2010. – С.116-117.

⁴ Там же. С.392.

характеризует рационалистов и гуманистов как «рациональных фашистов»¹. При этом он отказывается «осудить даже самый крайний фашизм»². Здесь уже имеется в виду, так сказать, настоящий фашизм, а не изобретенный им «рациональный фашизм». Такой («настоящий») фашизм всего лишь «не по вкусу» П. Фейерабенду. «Я, – пишет он в связи с этим, – исполняю свою арию, нацисты – свою, ну и что?»³. – Как говорится, комментарии здесь излишни!

Несомненно, что релятивизм и своего рода анархизм отчетливо заявляют о себе в наше время и на мировоззренческом уровне. Причем речь идет не только о мировоззренческом уровне современного, так сказать, массового сознания, характерными чертами которого являются фрагментарность, противоречивость и хаотичность. Характерными чертами такого сознания являются также нарастание «веса» его иррациональных составляющих, доминирование в нем потребительских ценностей и, соответственно, принижение или вытеснение высших ценностей. Эти черты современного массового сознания совершенно сознательно подпитываются и даже насаждаются нынешним шоу бизнесом и многими средствами массовой информации. К сожалению, приходится констатировать, что эти же черты находят свое отражение и изощренное выражение в сочинениях некоторых философов постмодернистской ориентации. Они, как известно, отрицают возможность построения целостного современного мировоззрения. Они утверждают безбрежный плюрализм и равноправие различных систем ценностей и, соответственно, отрицают возможность создания обоснованной иерархии ценностей. Они отказываются от признания каких-либо приоритетных ценностей, утверждают неопределенный, случайный, «алеаторный» характер бытия и т.п. «Мы, – подчеркивает, например, Ж. Бодрийяр, – живем в состоянии тотальной неопределенности, в условиях неистины, не-реальности окружающего нас мира. Мы погружены в иллюзорное...»⁴.

Понятно, что сторонники мировоззренческого фаллибилизма, в отличие от представителей мировоззренческого фундаментализма, всегда готовы к мировоззренческим дискуссиям. Они всегда готовы внести коррективы в свои мировоззренческие построения, поскольку очень далеки от признания истинности этих построений. Однако, очевидно, что их позиция или очень близка или тождественна мировоззренческому релятивизму и ведет к, так сказать, «мировоззренческой всеядности», к безграничной мировоззренческой толерантности, к отсутствию идеалов и святынь. Такая позиция, по сути, разрушает ценностно-смысловой базис человека. Мировоззренческий релятивизм – это путь к ценностному соглашательству, путь к размыванию границы между добром и злом. Этот путь ведет либо к превращению человека в

¹ Там же. С. 401.

² Там же. С. 410.

³ Там же. С.415.

⁴ Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург. 2006.- С.158.

калькулирующее, узко прагматическое существо. Либо он ведет к превращению человека в существо равнодушное и безразличное к самому себе, к другим людям и, в конце концов, – к судьбе человечества.

На мой взгляд, в современных условиях – в условиях глобализации и стремительно нарастающей военно-технологической мощи различных человеческих сообществ – мировоззренческий фаллибилизм не менее опасен, чем мировоззренческий фундаментализм. В особенности опасным является мировоззренческий фаллибилизм именно перед лицом различных форм мировоззренческого фундаментализма. Дело в том, что субъекты мировоззренческого фундаментализма, как правило, энергичны и воинственны, а представители мировоззренческого фаллибилизма, чаще всего, – безвольны и малоинициативны. Так что распространение нынешнего мировоззренческого фаллибилизма ведет к бессилию человеческого сообщества перед агрессивностью современных разновидностей мировоззренческого фундаментализма.

Как, отказавшись от мировоззренческого фундаментализма, не впасть в мировоззренческий фаллибилизм? Увы, простого и надежно обоснованного ответа на этот вопрос не существует. Поэтому многие авторы считают, что третьего пути в этом плане у человека и человечества просто нет. Они убеждены в том, что человек обречен или на мировоззренческий фундаментализм или на мировоззренческий фаллибилизм. Действительно, мировоззренческий фундаментализм и мировоззренческий фаллибилизм являются своеобразными аттракторами, к которым чаще всего приводит «мировоззренческая эволюция» того или иного субъекта. Как показывает история мировоззренческих исканий, эти аттракторы мощно влекут к себе человека. Мировоззренческий фундаментализм привлекает человека тем, что обещает ему единение с Истиной, окончательное и позитивное решение всех его проблем, спасение, бессмертие и т.д. Как только некоторый субъект разочаровывается в своем мировоззренческом фундаментализме, как только он перестает по тем или иным причинам верить в указанные величественные перспективы, так почти неизбежно он попадает в ситуацию глубочайшего мировоззренческого кризиса. А затем данный субъект или вновь обращается к какому-либо варианту мировоззренческого фундаментализма, или, окончательно разочаровавшись, встает на позицию мировоззренческого фаллибилизма. Кажется, что выхода из этого «мировоззренческого круговращения» просто нет.

Тем не менее, позволю себе высказать предположение, согласно которому третий путь все-таки возможен. На мой взгляд, он выстрадан человечеством на протяжении всей его истории. Третий путь должен, преодолевая крайности мировоззренческого фундаментализма и мировоззренческого фаллибилизма, удержать их сильные стороны. С одной стороны, он должен дать человеку и человечеству достаточно определенные, обоснованные и привлекательные ценностно-смысловые ориентиры. С другой стороны, он должен препятствовать

превращению этих ориентиров в такие идеалы и нормы, которые стоят над человеком и поработают его.

Разумеется, поиск и обретение этого пути связаны с большими трудностями и чреваты многими заблуждениями. В поисках третьего пути человечество, как уже отмечено, неоднократно «соскальзывало» (и продолжает это делать) либо на путь мировоззренческого фундаментализма либо на путь мировоззренческого фаллибилизма. И, конечно, нет никаких гарантий, что продвижение по этому («третьему») пути будет успешным и гарантированным. Но надо, по крайней мере, попытаться это сделать, ибо и путь мировоззренческого фундаментализма и путь мировоззренческого фаллибилизма неотвратимо ведут современное человечество в тупик.

Не вызывает сомнений то обстоятельство, что возможны весьма различные варианты мировоззрений «третьего пути». На данной стадии развития человечества мы можем указать только самые общие черты таких мировоззрений.

Мировоззрениями такого рода, в соответствии со сказанным выше, являются мировоззрения, адекватные вызовам современности. На мой взгляд, в таких мировоззрениях, во-первых, должна отчетливо осознаваться и фиксироваться смертельная опасность продолжения преимущественно стихийного развития человечества. Во-вторых, в них должны быть разработаны хотя бы в самых общих чертах сценарии выхода из тупика преимущественно стихийного развития человечества. В-третьих, такие мировоззрения должны предложить человеку (человечеству) достойные, реалистичные и достаточно привлекательные смысловые и ценностные ориентиры.

Понятно, что сформулированные требования не образуют алгоритма, с помощью которого можно было бы построить одно «единственно истинное» и, так сказать, спасительное мировоззрение. Но это, конечно, не недостаток, а достоинство предлагаемого подхода. Дело в том, что, по моему глубокому убеждению, построение такого – «единственно истинного» мировоззрения – просто невозможно. Соответственно, стремление к созданию такого мировоззрения должно быть охарактеризовано как методологически порочное. А навязывание «единственно истинного» мировоззрения человечеству должны быть охарактеризованы как вариант своего рода глобального мировоззренческого тоталитаризма. Таким образом, мы приходим к выводу, в соответствии с которым указанные требования определяют не одно мировоззрение, а целый класс мировоззрений. Понятно, что мировоззрения, входящие в этот класс, весьма специфичны, поскольку приведенные требования являются достаточно строгими.

В качестве одного из вариантов такого рода мировоззрений может, на мой взгляд, выступить мировоззрение, в фундамент которого положен гуманистический императив. Этот императив был сформулирован в моих предшествующих исследованиях¹. Гуманистический императив можно

¹ См. напр.: Финогентов В.Н. Трагический гуманизм: Очерки онтологические, антропологические и аксиологические. Орел. 2012.- С.5-24.

рассматривать как результат философского осмысления и обобщения процесса кристаллизации на протяжении многих тысячелетий социокультурного развития лучших человеческих качеств. Его следует рассматривать также как мировоззренческий постулат, нацеленный на фиксацию и развитие этих качеств, нацеленный на гуманизацию человека и общества.

Этот постулат, прежде всего, обращен к каждому отдельному человеку. Он требует от данного, конкретного индивида: «осуществляй себя в качестве человеческого человека!» Понятно, что это требование не является только внешним по отношению к данному человеку, оно, иначе говоря, не является только требованием других людей (общества) к нему. Это требование в первую очередь является требованием человека к самому себе. В то же время, очевидно, что осуществить себя человеческим образом, человек может только через человеческое отношение к другому человеку (к другим людям). Иначе говоря, это требование предполагает, что индивид, осуществляющий себя в качестве человеческого человека, обязательно будет помогать всякому другому человеку в его самоосуществлении в качестве человеческого человека. Тем самым этот индивид будет вносить свой вклад в осуществление человеческого общества. Все это, по моему убеждению, и есть гуманизм. Гуманизм здесь понимается, таким образом, как стратегия, направленная на становление и развитие человеческого человека и человеческого общества.

Ясно, что принятие гуманистического императива не возвращает нас на позицию мировоззренческого фундаментализма. Мировоззрение, основанное на обсуждаемом постулате – трагический гуманизм – весьма далеко от обожествления человека, далеко от антрополатрии. Дело в том, что другим постулатом этого мировоззрения является принцип инфинитизма, утверждающий многообразную бесконечность, неисчерпаемость любого фрагмента универсума. Несложно показать, что принятие этого постулата не совместимо, с каким бы то ни было присутствием в соответствующем мировоззрении идеи Бога или обожествлением чего-то (кого-то) в рамках этого мировоззрения¹. Принятие принципа инфинитизма, несомненно, радикально усложняет задачу построения целостного мировоззрения. Тем не менее, можно попытаться решить эту задачу. Можно показать также, что последовательное проведение гуманистического императива в качестве мировоззренческого принципа позволяет выстроить достаточно привлекательную и обоснованную систему ценностей, помогающую человеку стремиться к осуществлению достойной жизни. В определенной мере это сделано мной в книге².

Понятно, что принятие гуманистического императива не снимает полностью риска «сползания» в мировоззренческий фаллибилизм и риска впадения в ценностный релятивизм. Но полностью снять риски такого рода, по

¹ См. об этом: Финогентов В.Н. Религиозный ренессанс или философия гуманизма? Мировоззренческий выбор современной культуры. М., 2009., Финогентов В.Н. Трагический гуманизм: Очерки онтологические, антро-пологические и аксиологические. Орел. 2012.

² Финогентов В.Н. Трагический гуманизм: Очерки онтологические, антро-пологические и аксиологические. Орел. 2012.

моему убеждению, просто невозможно. Бытие человека на всякой стадии его развития принципиально рискованно. Кроме всего прочего это объясняется тем, что нет никаких скрижалей, на которых написано, каким должен быть человеческий человек. «Критерием» определения поистине человеческого в человеке является только человек. Именно человеческий человек и есть мера человечности. Конечно, человек может ошибаться. Но он может исправить свою ошибку. Надеяться он может в этом деле только на собственный разум, на собственное восприятие и переживание ценностей. Разумеется, в этом деле он нуждается в помощи и поддержке со стороны других людей. Только человек, укорененный в культуре, человек, пронизанный высшими человеческими ценностями, может достойно ответить на вопросы: «что я должен делать?» и «на что я смею надеяться?». Только сообщество таких людей может более или менее обоснованно различать бесчеловечное и человеческое в человеке. Только такое сообщество может способствовать возрастанию в человеке поистине человеческого.

По крайней мере, уважения достоин человек, принимающий в качестве своего мировоззрения трагический гуманизм. Такой перед лицом своей неизбежной смерти и перед лицом неотвратимой смерти человечества (в отчетливом осознании этого обстоятельства и состоит трагизм данного варианта гуманизма) не впадает в черный пессимизм и аморализм. Несомненно, достоин уважения человек, который не унижает, «не топчет» других людей не потому, что за это он может потерять вечное блаженство, обещаемое различными фундаменталистскими мировоззрениями, а потому, что это недостойно звания человека, потому, что этим он унижает и уничтожает в себе поистине человеческое начало. Тем большего уважения достоин тот человек, который в мире без Абсолюта стремится, «поднимая себя, поднимать других».

Повторю еще раз, что трагический гуманизм однозначно противостоит антрополатрии: возведению человека в предмет поклонения, обожествлению человека и человечества. Трагический гуманизм весьма критично оценивает как нынешнее состояние человечества, так и его возможные будущие достижения. Обожествление человека и человечества, как и любое другое обожествление, – это, разумеется, признак религиозоподобного (фундаменталистского) мировоззрения.

Если для фундаменталистского мировоззрения ценность и достоинство человека состоит в том, что человек богоподобен и способен к «обожению», то для трагического гуманизма ценность и достоинство человека заключается в том, что он, осознавая свою и человечества смертность, способен созидать смыслы, способен творить ценности: свободу, истину, добро, красоту, любовь. Трагический гуманизм утверждает, что ценность и достоинство человека состоит в том, что он способен беречь и созидать в себе человеческого человека, что он способен беречь и созидать человеческое в других людях. Ценность и достоинство человека состоит в том, что человек сам отвечает за то, что он из себя сделал, в том, что он сам является своим собственным судьей.

Здесь мы видим также радикальное отличие трагического гуманизма от различных вариантов мировоззренческого фаллибилизма, для которого все ценности относительно и все системы ценностей равноправны. Аксиология трагического гуманизма определяется гуманистическим императивом и, соответственно, иерархия ценностей выстраивается человеческим человеком и человеческим обществом.

Добавлю в заключение, что здесь имеет место своеобразная системная и разворачивающаяся в соответствующем социокультурном времени детерминация. С одной стороны, система ценностей выстраивается и оценивается здесь на основе гуманистического императива, с другой стороны, способом проверки обоснованности и истинности трагического гуманизма и, следовательно, способом проверки обоснованности и истинности его основополагающего принципа (гуманистического императива) является достижение на основе такого мировоззрения более гуманного состояния человека и общества. Иными словами, если на основе гуманистического мировоззрения (речь, конечно, идет в данном случае о трагическом гуманизме) человек и общество продвигаются к более гуманному состоянию, то такое мировоззрение следует признать в определенной степени обоснованным и истинным.

СУПЕРМАРКЕТ МИРОВОЗЗРЕНИЙ

...Это – еще одна попытка прояснить свою позицию относительно феномена мировоззрения. Но и надежда, что по прочтении текста и у читателя будет более ясное и артикулированное представление о внутреннем мире человека.

Мировоззрение – это один из *способов* осуществления человеком своего существования и сущности. Именно способ. В аналитическом смысле он полярно дуалистичен. Либо ты осуществляешь себя, либо нет. Либо ты субъект, либо объект для чего-то или кого-то. Да, борьба идет с переменным успехом. Но чаще всего успех не на твоей стороне. Если не на твоей, то тогда себя осуществляет тобой нечто иное: идея, идеология, понимание общества, природы, другого и т.д. Непосредственным агентом-способом этого осуществления и будет мировоззрение, универсальная форма вещающих от твоего лица, представляющих тебя идей, понятий, знаний, интерпретаций... Мировоззрений, этих не-Я, – много, бесконечно много. А ты как человек-есть-человек в своем глубинном средоточии один. Особенно близки к этому средоточию не ощущения, впечатления или какие-нибудь теле-видео-звуко-ряды или фотки, а идеи, которые, минуя анализаторы и другие телесные барьеры, залетают прямо в наш внутренний мир и устремляются к его центру, к тому, что называется Я.

Как Homo sapiens мы «питаемся» идеями, они – наша главная «пища для ума». Но у нас никогда не было и не будет гарантий, что эта пища здоровая и безопасная. Напротив, вся история человечества кричит о том, что человек – слишком часто лишь топливо для «пламенных» идей, беспомощная пылинка в вихре мировоззренческих утопий и поветрий, массовых идеологий и идейных информационных вихрей, скрытых и явных внушений. Есть мировоззрения прямо убийственные для человека: криминальные, садистские, мизантропические и т.д.

Французы говорят «предают свои». Горькая ирония этой истины относится к самому дорогому в нас – нашему мировоззрению, которое мы

считаем своим лицом: интеллектуальным, нравственным, религиозным, политическим и т. д. Мировоззрение предает нас не умышленно, а в силу своей природы, однозначности своих содержаний, своей самотождественности, отсутствии в нем способности диалога со своим носителем. У этого феномена только одна функция – утверждать себя. Как своего рода «эгоистичному гену» Р. Докинза, мировоззрению нужно только одно-два дела: как можно надежнее быть и функционировать во мне как существе, обладающем сознанием и самосознанием. А поскольку в состав любого мировоззрения входят общие идеи, другой его целью является репликация и осеменение своим содержанием как можно большего числа Homo sapiens. Внешним механизмом такой репликации служат голосовые органы и руки человека.

Мне уже приходилось писать о позитиве и негативе в психологии идей¹. Здесь же мне хочется уточнить ряд моментов в отношении статуса мировоззрения во внутреннем мире человека и локации мировоззрения по отношению к нашему личностному началу, т.е. Я или самости.

Если мировоззрение и детерминирует личность, составляет, как иногда говорят, «ядро самости человека», то это можно истолковать в двух смыслах – детерминирует как определяет, программирует, т. е., в сущности, подменяет собой человека и осуществляет себя через человека. Ведь классическое понятие детерминации – это причинная обусловленность, в данном случае человека – его мировоззрением. В этом случае, как ни крути, то, что детерминирует, т.е. мировоззрение, – это причина, субъект действия. Человек же – следствие воздействия на него мировоззрения, объект, управляемый содержаниями мировоззрения, по необходимости включающими в себя программы различных норм и императивов. Здесь он целиком отдается в их власть.

Но можно понимать слово «детерминация» и как то, что нами используется как материал – в широком смысле – для принятия человеком решения во имя свое, других людей и мира, т.е. не во имя идей или мировоззрения. Но тогда это очень неточное словоупотребление.

Мировоззрение обыкновенно бытует в нашем сознании как норма, верование, система ценностей, иерархия приоритетов, как убеждение, идеалы. Оно – крайне сложный интеллектуально-эмоциональный комплекс и вместе с тем оперативная программа оценок, выбора и поведения человека.

Довольно сложно в свете такого понимания мировоззрения представить его как «ядро самости человека», т. е. как ядро (внутри! – ведь если ядро, то оно всегда внутри и в центре) самого личностного начала, самости.

Психологически признание мировоззрения если не ядром, то реальным обликом самости, ее представителем или даже самой самостью легко объяснить. Правда, что нашему Я нечем себя выразить кроме как мировоззрением. Правда и то, что, принимая мировоззрение как *истину* (другого не принимаем), мы по умолчанию делаем его своим. Но в любом случае знак тождества между человеком и мировоззрением ставить нельзя.

¹ Кувакин В.А. Стать собой. М.: Смысл, 2010. Кувакин В. Динамичное убеждение. Электронный ресурс //http://www.humanism.ru/kuvakin3.htm/ Дата обращения 20 мая 2014 г.

Сын Человеческий говорит о себе: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6). Но ведь только буквалистское или некое квази-феноменологическое сознание будет воспринимать эти слова в том смысле, что Он и есть действительно (фактически, по сути) путь, действительно истина, действительно жизнь¹. Он, безусловно, не редуцируем к тому, что Он есть путь, истина и жизнь по той простой причине, что рассматривается христианином как Богочеловек.

Обыкновенное сознание воспринимает это высказывание не более как учение, наставление, заповедь. Вот – истина для тебя, вот – путь, которым ты должен идти, вот – жизнь, которую ты должен прожить. Тип такого рода знания прост: считай истиной то, что я сказал, считай способ, путь реализации этой истины таким, какой я укажу, живи так, как живу я. Короче, думай, делай и живи в соответствии с моими словами. Еще короче: делай как я, подражай мне.

Но когда заповеди или иные идеи мировоззренческого статуса входят в предельные инстанции сознания, они антропоморфизируются, занимая место нашего реального Я. Спихивая его с подобающего ему места, они говорят: ты не есть ты, ты есть вот эта идея, убеждение (при этом они тычут себя пальцем в грудь). Ты, указывают они на мое Я, будешь служить исполнителем моих норм, ценностей и требований. (Удивительно, почему мы этого не слышим и не видим!) Кажется мистикой, но это, хотя и не в чистом виде, происходит со всяким всегда, везде. Когда речь идет об убеждениях, то психологически почти всегда совершается не замечаемая нами ошибка атрибутирования: мы приписываем мировоззрению статус личности, самости или Я. Мы обманываемся именно в отношении их *статуса*. Происходит замещение, смещение, подмена, обмен или то, что Жан Бодрийяр называл «невозможным обменом»².

Да, наши мировоззрения суть наши мировоззрения, но всегда *двусмысленно* наши. Может быть да, может быть – нет. Они наши в том смысле, что обитают в нашем *внутреннем* мире, а не вне нас в виде перчаток, носков

¹ Так можно дойти до абсурда. Если он путь, то значит ли это, что я (страшно себе представить) могу считать, что Христос как богочеловек, имеющий плоть – это некое полутораметровое (или около того) лежащее тела, по которому я пройду как по короткой дороге (пути)? Или если он жизнь в буквальном смысле этого слова, то значит ли это, что я каким-то трудно вообразимым способом могу приобщиться, слиться с этой жизнью, чтобы обрести обетованное? Впрочем, верующие христиане приобщаются к телу и крови Христа с помощью просвиры и вина. Но и они, если не считать мистиков, едва ли всерьез считают, что они пьют кровь Христову и едят Его плоть. Л. Толстой, будучи порой *infant terrible*, почти сходил с ума в моменты усилий буквально понять это религиозное таинство.

² Жан Бодрийяр пишет: «Всякая конкретная система – экономическая, политическая, эстетическая или какая-либо другая – предполагает набор внутренних факторов, детерминант: как раз они и превращают ее в систему обмена. И вместе с тем существует граница, демаркационная линия, критический рубеж, за которым это ее качество полностью исчезает, ибо у нее нет ничего внешнего, что могло бы определять ее в терминах ценности. Перешагнув данную линию, мы попадаем на территорию квазисверхъестественного, территорию невозможных обменных процессов: теперь мы там, где наш моральный закон обмена больше не действует. Как именовать это особое пространство?» (Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Пер. с франц. Н. Сулова. — Екатеринбург: У-Фактория, 2006. С. 33). Такой территорией я считаю, в частности, территорию нашего Я, которое действительно «квазисверхъестественно».

или какой-нибудь «сменной обуви». Но они суть нечто *внешнее* по отношению к нашему личностному началу, как бы мы его ни понимали. Чаще – мы принадлежим этим «приемным детям» в силу непродуманности (не осмысленности) отношений между ними и человеком.

Здесь легко заметить, что критичность и смежные способности человека обычно отсортировывают ненужные нам идеи и убеждения. Теоретически это так. Но практически процесс «мировоззренения» человека начинается так рано и едет так медленно и незаметно, что ко времени пробуждения нашего Я все прилегающие к нему пространства уже заселены, все квартиры заняты и меблированы и их жильцы только того и ждут, чтобы сесть на шею просыпающемуся Я.

Мировоззрение *размещается* в «ядре самости человека», точнее, *вокруг* самости человека, но не является таковым: ядром, сущностью человека. «Свято место» – не мировоззрение, не то, что *поселилось* в ядре и по сути своей преходяще, а именно ядро человека как такового, т. е. его личностное начало, обладающее самосознанием, свободой и многим другим¹. Свято место пусто не бывает. За него идет жесточайшая борьба не только идеологий – что наиболее очевидно, – но и идей, способных свить в ядре человека «его» мировоззрение.

Человек может и действительно руководствуется мировоззрением. Но в данном случае важно не столько содержание мировоззрения, сколько, то, в какой степени субъект «автор» и *хозяин своего мировоззрения*, насколько он свободно, критично, осмысленно и активно его принял или сформировал, изобрел, сотворил, сплел и т.д. Столь же важно, *как* он руководствуется, оперирует им. Слепо, автоматически, послушно, бездумно? Или рефлексивно, держа – во имя недопустимости, «невозможности обмена» – дистанцию свободы, зазор безопасности между собой и мировоззрением, которое он считает принадлежащим ему? Во втором случае командный центр человека, его Я пребывает в постоянной готовности «забраковать» или, по меньшей мере, модифицировать любую идею, исходя из принципов вторичности, служебности фаллибилизма, несовершенства *любого* мировоззрения².

¹ О признаках личного существования см. Кувакин В.А. Твой рай и ад. Человечность и бесчеловечность человека. М. – СПб., 1998, с. 49 – 78; Борзенко И.М., Кувакин В.А., Кудишина А.А. Человечность человека. Основы современного гуманизма. М.: Росс. гуманист. о-во, 2005, с. 93 – 121.

² Не будем забывать при этом, что во многих случаях мировоззрение настолько далеко отдвигается человеком от самосознания (ретроспективной рефлексии) или вытесняется из поведенческих реакций, что эта ментальная структура как бы исчезает в человеке. Но было бы неправильно считать, что при этом собственно человек перестает им быть, лишается своего Я. Во всей своей глубине и полномасштабности он является себе как в пограничных (по Ясперсу), так и бытовых ситуациях, когда наши базовые психо-биологические потребности требуют безальтернативного осуществления. Великое горе или грозящий лопнуть мочевой пузырь не делают из человека нелюдь, чистое стенание или боль – это *человеческое* стенание и *человеческая* боль. Но есть и обратные ситуации: во имя своих убеждений, своего мировоззрения люди идут и на смерть. Можно рассмотреть и эту, казалось бы, противоположную ситуацию, но тогда мое примечание превратится в «минитрактат». Но говоря предельно коротко, жертвуя собой во имя идеи человек не обязательно ее фанатик. Возможно, что он связывает с этой идеей достоинство жизни как своей, так и тех, кого он ценит и любит. Отступление от этого долга будет значить для него невозможность его социального бытия. В итоге он жертвует собой во имя людей, а не во имя голого принципа. Однако каждый случай такого поведения требует специального анализа.

Человек – это прежде всего свобода-ответственность, возможность, открытость, интенциональность, нечто замышляющее (В.С. Соловьев), способное ставить цели, выдвигать гипотезы, идеалы, *формировать* мировоззрения. Человек – это самодетерминация и самотрансцендирование, существо, способное прорываться за границы своего наличного бытия и внешних данностей, творческое существо. В России об этом стали много говорить уже в первом десятилетии XX в. (Н. Бердяев и Л. Шестов), в Германии – в 30-е гг. XX в. (М. Шелер, Х. Плеснер и др.). Возможно радикальнее, ярче и короче всех идею трансцензуса выразил Н. Бердяев: «В каждое мгновение жизни нужно кончать старый мир, начинать новый мир. В этом дыхание Духа»¹. В физическом смысле эту установку признать сложно, но в моральном, аксиологическом, мировоззренческом – вполне даже можно и желательно. Но часто ли мы проводим ревизию своего внутреннего багажа и опыта?..

Человек в силу его «квазисверхъестественного» Я – это субстанция, т. е. существование-сущность, которая сингулярна, способна прекращать и инициировать сети причинно-следственных связей, нечто потенциально абсолютное, находящееся на пике космо-эволюционного процесса, существо, ни к чему не сводимое, творящее «вторую природу» и новые реальности. Он – становящаяся и существующая сущность, определяющая свои действия на основе своей собственной свободы, выбора, разума, внутренних потребностей и т.д.²

Это – исходный пункт глубинного анализа человека, его внутренней вселенной. И только *потом* мы может говорить о том содержании мировоззрения, которое *использует* (если использует, а не попадает в плен) человек, чтобы быть человеком, а не придатком кого-то или чего-то. Если человек раб своих идей или просто стихийно отдается своему мировоззрению «на милость», то это значит, что его *сущность* пока что слаба, она еще в значительной степени в плену того, что пришло к нему извне «по умолчанию». Он – в пленках/оковах или в объятьях/ярме объективных содержаний своего внутреннего мира. Здесь кому как повезет. И наше счастье здесь – это счастье неведения и слепой удачи.

Отметим, что на антропологическом уровне речь не идет о каких-либо содержаниях внутреннего мира человека, его идей, мировоззрения, образа мира и т.д. Да и то, о чем я говорю – *не мировоззрение*, а нечто самоочевидное и интеллигибельное, выраженное в форме предлагающего описание, когда объектом этого описания является человек «голый изнутри». На этом уровне усмотрения очевидна субстанциальность, т.е. *первичность, приоритетность* человека по отношению к любому мировоззрению, принципиально *вторичному*,

¹ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. – Париж: YMCA-press, 1937. – С. 219.

² Разумеется, все это осуществляется в условиях необходимости и давления на него всего и вся, и со стороны его собственной телесности, одинаково принадлежащей как личности, так и миру, и со стороны окружающей действительности. Не эти условия и измерения человека являются главными в контексте моего анализа. Но именно то, о чем сказано в этом примечании, и заставляет говорить о трансцензусе как *прорыве-сквозь* (то, что по-английски так и звучит break through)...

относительному, служебному. Этот факт не отменяет то обстоятельство, что Я или самость человека пробуждается уже тогда, когда окружающий ее внутренний мир сознания загружен большим и разнообразным контентом. В этом смысле она являет себя всегда с «опозданием», но, тем не менее, благодаря тому «шуму» и «толкотни», которые производят «пришельцы» вокруг ее ложа.

О вторичности мировоззрения как о медицинском факте говорят имеющие быть *перемены убеждений*. Словосочетание «медицинский факт» при ближайшем рассмотрении оказывается амбивалентным. Во-первых, он может быть самоочевидным фактом: вот-этот-человек был верующим – стал атеистом, или наоборот. Во-вторых, этот факт может говорить о каком-то глубоком внутреннем потрясении, о какой-то паранойе, о чем-то психически нездоровом, а то и актом стадности и страха: вчера был коммунистом, а сегодня – православный или наоборот. Вместе с тем этот «факт» может быть и актом психологической («мировоззренческой») адаптации человека к новым условиям своего существования. На самом-то деле в чистом виде перемены мировоззрений не бывает. Даже лишившись статуса оперативного менеджера, они не выбрасываются, но сложным образом «складируются» во внутреннем мире личности и не менее сложным образом влияют на жизнь новообращенного. В форме case study этот процесс без конца прокручивается в работах Льва Шестова¹.

Если эта перемена происходит в экстремальных условиях, на глубинном и рефлекторном уровне, то это и есть всплеск или взрыв «ядра самости», выбрасывающего из себя «свое» мировоззрение. Говоря точнее, оно выбрасывается из сферы, граничащей с самостью, т. е. самосознания, но не из головы, из сознания и памяти. Просто меняется его локация, местоположение во внутреннем мире, его статус. Вчера оно было мировоззрением, а сегодня – воспоминанием о себе как человеке другого мировоззрения, фактом памяти, сознания, в меньшей мере – самосознания. Человек ищет здесь иного способа существования, отношения к миру, воззрению на мир, миро-зрению, но он остается при своем ядре – самости. Она, независимо от своей неволи или свободы, маркирует контент и его реализации в поведении, поступках или просто в жизни как саму себя, как свое решение, свое дело, свою жизнь. Но даже если роль Я сводится к роли маркера или штампа, то все равно его, в отличие от мировоззрения, не поменяешь и не выбросишь из самого себя.

Человек, модифицировав или переменив убеждения, продолжает оставаться человеком. Но ему уже легче понять (по меньшей мере, по собственному впечатлению или разумению), что убеждения – функция личности и что-то относительное. Между тем, если бы мировоззрения сами по себе, *как таковые* приносили нам заранее обещанное и специфицированное (подобно лекарственному средству) счастье и блаженное успокоение, то это был бы один

¹ См. Шестов Л. Достоевский и Ницше. Философия трагедии // / Шестов Л. Сочинения. М.: Раритет, 1995.

из самых ходовых товаров в истории человечества¹. Такого товара быть не может, это по Бодрийяру, был бы «невозможный» товар.

Представляете себе супермаркет, где в одной из секций продают мировоззрения, и все они гарантируют человеку счастье? Я не могу себе такого представить. Представляется другое, не супермаркет, а что-то в виде, скажем, магазина легализованных психоделических препаратов. Тогда все проще. Приходишь и говоришь, что я вот уже две недели как спинозист. Но что-то надоело. Нет ли у Вас чего-нибудь другого? Как нет, возмущается мелкий менеджер, сколько угодно! Вот из недавно доставленного: шизоаналитическое мировоззрение, постфрейдистское, постсекулярное, постчеловеческое, трансгуманистическое, постправославное... Да сколько угодно! Правда, есть кое-что и любопытное. Завезли мировоззрения древних египтян и каких-то там аватаров, а в ближайшие дни обещают вселенское мировоззрение. Принимая его согласно инструкции, человек вполне реально становится счастливой Вселенной².

Да, в виде «рынка мировоззрений» такое трудно представить. Однако («широк человек»!) динамику убеждений в голове представить можно. Она бывает не только незаметной, но и резкой, даже мучительной. Возникает вопрос: способны ли ресурсы адаптации и другие релевантные способности человека сделать этот процесс контролируемым, если не психологически управляемым? Если да, то тогда возможны психо-интеллектуальные технологии выработки у человека *толерантности к перемене собственных убеждений*. Реально этот процесс крайне сложен и индивидуален. Когда она есть, то принимается как естественное и беспроблемное. Однако в истории человечества мы видим в основном противоположное – догматизм и фанатизм, а как следствие – нетолерантность, нетерпимость и насилие по мировоззренческому принципу. В сфере политических идеологий и религиозных верований это особенно заметно.

На когнитивном, нравственно-психологическом и аксиологическом уровне процесс контроля субъектом своих отношений между самостью и мировоззрением (шире – контентом внутреннего мира) крайне сложен и не существует в форме тех или иных стандартных и признанных «технологий». Но

¹ Как таковые они на это не способны. Есть сколько угодно людей с формально одинаковыми убеждениями: убежденные православные, истинные демократы, верные ленинцы... Но среди этих вроде бы гомогенных групп есть люди счастливые и несчастные, непорочные и порочные, жертвенные и деспотичные, порядочные и не очень...

² Фантастика, не правда ли? Но вот мы читаем: «...Видно, старики ошибались, когда думали, что философские идеи нужно так тщательно оберегать от ржи и моли и всегда держать в сухом месте, чтобы не испортились. Политические убеждения – дело другое. В политике переменял убеждения, меняя друзей и врагов: стреляй в тех, кого вчера защищал грудью, и наоборот. Тут призадумайся. Ну, а перейти от кантианства и гегельянства и даже *horribile dictu* – к материализму, что кому от этого сделается? Я даже не вижу никаких оснований для человека, который хорошо знает несколько философских систем, непременно эволюционировать от одной к другой. Дозволительно, смотря по обстоятельствам, верить то в одну, то в другую. Даже в течение дня переменить две-три. Утром быть убежденным гегельянцем, днем держаться прочно Платона, а вечером... бывают такие вечера, что и в Спинозу уверуешь...» (Шестов Л. Сочинения в двух т. Т.2, Томск, 1996, с. 228). Неужели это не более чем причуда и ничего на значащий сарказм человека, так талантливо «ходившего по душам» великих философов и писателей?

то, что представляется достаточно смутным на этом уровне, то весьма просто, даже примитивно формулируется в понятиях права.

Читая 18 и 19 статьи «Всеобщей декларации прав человека» (1948 г.), можно только поражаться юридической простоте решения вопроса¹.

Со статусом мировоззрения связана и другая сложность. Есть мировоззрение, а есть квази-мировоззрение, есть и бесконечное множество прагматичных подделок под него. Есть базовая, и есть оперативная часть мировоззрения. Представьте себе двух людей, двух друзей: один идет *из храма*, другой – *в храм*. Один идет к атеизму (разуверился), другой – к Богу (уверовал). Встретившись, они поздоровались, дружески поговорили о своих путях-дорогах (многолетние друзья) – и, пожелав друг другу успеха, пошли своим путем. Но они жили, и будут жить рядом. И будут дружить. О чем это говорит? О многом, Прежде всего о *заменяемости мировоззрения* как и о сложной, многослойной его структуре, о его поверхностном относительно легко модифицируемом слое и о базовом, скорее всего, более инертном и стабильном.

Важно усмотреть этот базовый слой², так и, возможно, еще более глубокую, «*метамировоззренческую*» платформу мировоззрения. Тогда с этого вне- или сверх-мировоззренческого уровня легче было бы установить адекватное отношение к нему и его должную субординацию по отношению к самости, антропоцентрично установить его статус и правильное место во внутреннем мире человека, т.е. поставить его на подходящее ему место. Это позволило бы субъекту, использовать как свои способности и потребности, так и мировоззрения (в качестве конкретного содержания, средств, орудий, инструментов) для удовлетворения фундаментальных позитивных и созидательных потребностей, для осуществления богатой, творческой и счастливой жизни³. Такие способности и умения – знак личностной зрелости и силы. Здесь неуместно говорить о каком-то *конкретном мировоззрении*. Речь идет о чем-то более значительном и глубоком, и, конечно же, не о строительном материале для мировоззрений. Его бесконечно много. Но только человек, вот-этот-человек в отличие от идей и норм единичен, неповторим и незаменим. Он –

¹ «Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных обрядов» (ст. 18). «Каждый человек имеет право на свободу убеждений и на свободное выражение их; это право включает свободу беспрепятственно придерживаться своих убеждений и свободу искать, получать и распространять информацию и идеи любыми средствами и независимо от государственных границ» (ст. 19) http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml Хорошо бы еще знать, свободно ли я или любой другой придерживается своих убеждений?

² С «базовой» частью мировоззрения вопрос более или менее ясен. Речь в данном случае может идти о простых нравственных и иных нормах общежития, о гуманистических ценностях как общих или общечеловеческих мировоззренческих принципах. Будучи общими, они являются и личными. По-другому не бывает, если человек принимает их более или менее сознательно. Но даже инстинктивное принятие позитивных (гуманных) норм поведения уже неплохая база для человеческих коммуникаций.

³ Попытка сформулировать исходные суждения я-воззрения дана в моей работе «Личность и Просвещение. От модернизма к неомодернизму», М., 2011, с. 40 – 49.

не строительный материал. Никакие замены или обмены здесь, как уже говорилось, невозможны. И именно поэтому на страже позитива человеческого существа, его жизнеутверждения, его как уникальности и неповторимости стоят его разум, свобода, потребности в познании, смысле жизни, в добре, истине, красоте и справедливости, творчестве, счастье...

Сам факт перемены убеждений говорит о предикативности, вторичности мировоззрения по отношению к человеку как свободе, проекту, вменяемому и креативному действию, как надежде и «великому ожиданию». Вот что отсылает нас к ядру человека как собственно человека, существу, наделенному – еще раз скажу – соответствующим качествами: свободой, ответственностью, разумом, способностями отличать добро от зла, истину от лжи, справедливость от несправедливости, красоту от безобразного. Это и его потребности в познании, в смысле жизни и многое другое *вне-, а* быть может и *под-мировоззренческое*, т.е. лежащее в основе самой возможности человека обладать мировоззрением и составляющее его антропологическую предпосылку. Это не биология. Но это и не спиритуализм.

То, что более или менее сознательному человеку мировоззрение кажется какой-то высшей инстанцией и даже «основой ядра самости человека», совсем не значит, что мировоззрение важнее человека. Просто мы еще растем, самосозидаемся. Не исключено, что прогресс знаний о человеке и о его поведении дадут нам гуманные и надежные технологии, способные помочь установить должные приоритеты в отношении содержаний и структур нашей внутренней вселенной.

ЭКОЛОГИЗМ И ТРАНСГУМАНИЗМ КАК МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ СОВРЕМЕННОГО МЫШЛЕНИЯ

Главный тезис, который я защищаю в этом разделе книги, заключается в том, что трансгуманизм и экологизм – это альтернативные стратегии выхода из глобального экологического и антропологического кризиса техногенной цивилизации. Экологизм и трансгуманизм – это альтернативные и конкурирующие друг с другом мировоззренческие и идеологические проекты.

Термин «**экологизм**» указывает на определённый тип мировоззрения и миропонимания и (производным образом) на определённую *идеологию*.

Становление экологизма как новой парадигмы мышления связано с целым рядом идейных течений в западной философии двадцатого века (этика «благоговения перед жизнью» А. Швейцера, «глубинная экология» и т.д.). Истоки же экологического миропонимания некоторые исследователи обнаруживают ещё у Фр. Ассизского и Дж. Бруно¹.

Экологизм как мировоззрение включает в себя ответы на вопросы о сущности жизни и природы, о соотношении человека и природы, о соотношении искусственного и естественного и т.д.

Всякое мировоззрение постулирует некие ценности и выстраивает их иерархию, но в разных типах мировоззрения эта иерархия может выглядеть по-разному. Мировоззрение, будучи системой ответов на ключевые «смысложизненные» вопросы, лежит в основании *идеологии*, которая в самом общем виде есть ответ на вопрос «что делать?» и, так или иначе, всегда предполагает выход в политическую плоскость. Как всякое иное мировоззрение, экологизм содержит представления не только о *сущем*, но и о *должном*, постулирует ценности и выстраивает их иерархию.

Следует чётко различать *экологию* как науку о взаимодействии живых организмов со средой их обитания и *экологизм* как идеологию и мировоззрение. Какой-либо необходимой смысловой связи и зависимости между ними, по-

¹ См.: Деволл Билл, Сешнс Джордж. Глубинная экология. Сокращенный перевод Е. Б. Мигуновой. URL.: <http://ecocrisis.wordpress.com/deep-ecology/devel-sessions/> (дата обращения: 24.09.13).

видимому, нет. Экология как наука совсем не обязательно должна исповедовать идеологию экологизма (хотя, как правило, специалисты в области экологии всё же склоняются к экологизму как мировоззрению). Следует, поэтому, также различать «экологистов» и «экологов».

В современной литературе, термины «мировоззрение» и «идеология» часто смешиваются. В частности, А. А. Горелов, выявляя сущностные черты экологической идеологии, явно расширяет идеологию до мировоззрения. Новизну и специфику экологической идеологии он усматривает в том, что она «преодолеывает не только классовые, национальные и религиозные разногласия, но и свойственный всем существующим идеологиям антропоцентризм, ориентируясь не только на общечеловеческие, но и, так сказать, общежизненные ценности, единые для человека и природы»¹. «Экологическая идеология, подчеркивает он, – это идеология жизни, солидарности человека и природы»².

Каковы же основные принципы экологической идеологии? «Прежде всего это учет во всех сферах человеческой деятельности реакции природной среды на вносимые в нее изменения; деятельность не вместо природы, ломающая ее кругообороты веществ, трофические уровни и уничтожающая ее составные части, а деятельность вместе с природой, учитывающая ее возможности и законы функционирования»³. Эта «деятельность вместе с природой» в философской литературе получила названия «принципа коэволюции».

Важным следствием этого принципа становится «концепция прав природы». «В основе ее лежит представление о равноценности всех форм жизни, невзирая на очевидные различия в сложности строения и уровнях организации»⁴.

Наиболее радикальную версию экологической идеологии находим в идейном течении, получившем название «глубинная экология». Глубинная экология – это направление в общественной мысли, оформившееся на западе в последние два-три десятилетия. В России идеи глубинной экологии стали известны, главным образом, благодаря книге Билла Деволла и Джорджа Сешнса⁵.

«Глубинная экология» претендует не только на мировоззренческую, но и на философскую и даже религиозную значимость: «Глубинная экология выходит за пределы ограниченного, частного, поверхностного подхода к

¹ Горелов А. А. Экология: конспект лекций. URL.: http://www.razlib.ru/biologija/yekologija_konspekt_lekcii/index.php (дата обращения: 24.09.13).

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Деволл Билл, Сешнс Джордж. Глубинная экология. Сокращенный перевод Е. Б. Мигуновой. URL.: <http://ecocrisis.wordpress.com/deep-ecology/devel-sessions/> (дата обращения: 24.09.13).

природоохранным проблемам и пытается чётко сформулировать всеобъемлющее религиозное и философское мировоззрение»¹.

Глубинная экология позиционирует себя как «радикальное природоохранное мировоззрение». Ключевая идея глубинной экологии, которая совпадает и с главным императивом этого движения, сформулирована предельно чётко: *спасение природы от человека*. Точнее: *спасение природы человеком от человека*. «Цельное мировоззрение – каковым является глубинная экология – может предоставить единую мотивирующую силу для всех видов деятельности и всех движений, имеющих целью спасение планеты от человеческого господства и эксплуатации»².

Далее мы постараемся выявить базовые презумпции или принципы экологизма. Ни один из этих принципов не может быть подтверждён или опровергнут рационально. Он может быть лишь отвергнут, или преодолен, или обойдён стороной.

1. Отождествление природного с естественным, подлинным и благом. Природное (то есть рождённое, порождённое, урождённое, народившееся, зародившееся, уродившееся, возродившееся или, напротив, выродившееся) отождествляется в экологизме с *естественным* (то есть *подлинным*) и объявляется *благом*. Ключевым здесь, несомненно, выступает механизм и/или принцип *рождения*. Только *рождённое*, а не *сделанное* или *сконструированное* может претендовать на жизнь, то есть бытие и онтологическую подлинность. В пользу этого говорит, в частности, такой пассаж: «В дикой природе заключается сохранение и защита мира... Жизнь заключена в дикой природе. Наиболее живое существо – самое дикое существо»³.

Отождествление *природного с естественным* многим представляется чем-то само собой разумеющимся, и в большинстве философских направлений (а не только в пресловутом «натурализме») эти понятия действительно отождествляются. Русский космизм в этом отношении представляет едва ли не единственное исключение. Здесь природный порядок или строй бытия не только не отождествляется с естественным и должным, но, скорее, рассматривается как нечто *противоестественное, недолжное*. Порядок природы, основанный на вытеснении одних особей другими (порядок рождений и смертей) в философии русского космизма рассматривается как нечто, нуждающееся в *преодолении и исцелении*.

Сторонники экологизма часто подчёркивают, что именно принцип/механизм *рождения*, неразрывно связанный с *органической телесностью* человека, является конститутивным для индивидуальной (личностной) идентичности. Другими словами, обладать идентичностью, самостью,

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же.

самотождественностью может лишь то, что было *рождено* и, следовательно, должно *умереть*.

Приведём в этой связи характерный фрагмент из работы В.А. Кутырёва: «Влияние природных условий и телесных потребностей человека на развитие культуры фундаментально, оно прослеживается от способов производства предметов труда, до особенностей духовной жизни, ценностей и строя чувств индивидов. Имей мы, как разумные существа, другую телесную организацию, иные формы питания и размножения, у нас были бы другие формы самовыражения и регулирования взаимоотношений»¹.

На чём основано убеждение автора, что человеческая идентичность имеет своё основание в органической телесности и в природной среде? Ни на чём. Очевидно, что здесь мы имеем дело с одной из базовых исходных неverifiedируемых и нефальсифицируемых презумпций экологизма. Суть её в том, что в полной мере *своим* для человека является то, что «получено» им «от природы», то есть его органическая телесность и те формы самовыражения, которые производны от неё. Этому тезису можно противопоставить столь же обоснованный или столь же необоснованный антитезис, принятый, в частности, в русском космизме: *подлинно своим* человек может назвать лишь *сделанное, преобразованное*². И в этом случае человеческая телесность является человеческой в том смысле и в той степени, в которых она «сконструирована».

На основании отождествления природного с естественным в экологизме постулируется *изначальная ценность «дикой» природы*. С этой установкой связана критика так называемого «человеческого шовинизма», который опирается на принцип антропоцентризма.

Примечательно само выражение: «человеческий шовинизм». В нём явно видна аллюзия на «мужской шовинизм», ниспровергаемый в современном феминизме. Это косвенно указывает если не на родство экологизма и феминизма, то, по крайней мере, на их принадлежность одной интеллектуальной и мировоззренческой парадигме. Об этом свидетельствует и такое интеллектуальное течение, как *экофеминизм*³. Экофеминизм основывается на утверждении, что потребительское отношение к природе и так называемая «дискриминация» женщин тесно взаимосвязаны. «Согласно экофеминизму, сексизм и деградация природы предопределены тем, что западная мысль склонна во всем замечать принадлежность либо к разуму и духу, абстрактному мышлению, научному методу, технологии, контролю, либо к природе, телу, флоре, фауне, репродуктивности, интуиции. С делением на эти

¹ Кутырев В. А. Культура и технология: борьба миров. - М.: Прогресс-Традиция, 2001.

² То, что В. Хёсле назвал «иллюзия изготавимости (Machbarkeitswahn)»: «лишь то, что сделано самим человеком, может претендовать на значимость» (Хёсле В. Философия и экология. – М. : Наука, 1993. С. 59). Лишь то, что сделано человеком, является в полном и подлинном смысле его собственным. Этой иллюзии изготавимости в экологизме противопоставляется *иллюзия естественности* или *иллюзия природности*: лишь то, что человек получил «от природы», является в полном смысле его собственным.

³ См. об этом: Карпенко Е. И. Сущность и тенденции современного экофеминизма // Гуманитарный экологический журнал. Т. 4. Вып. 1. 2002. С. 67-73.

иерархические оппозиции связывается вся динамика *западного патриархата как главного источника экологических разрушений*¹ (курсив мой. – И. Д.). Нет сомнений, что «феминизм» и «экологизм» – это вехи на пути самоотречения Запада от своей социокультурной и цивилизационной идентичности.

«Человеческий шовинизм» проявляется в том, что полагают, будто природа изначально существует для человека, для удовлетворения потребностей человека, что она есть «всего лишь» совокупность ресурсов человеческой деятельности. Однако выражение «природа существует для человека» содержит в себе фундаментальную двусмысленность, включает как минимум два пласта: теоретический (онтологический и эпистемологический) и практический (этический). На этой двусмысленности и спекулируют сторонники экологической идеологии. Выражение «природа существует для человека» может и не нести в себе никаких этических и прагматических коннотаций, но отсылать к тому фундаментальному принципу, согласно которому всё сущее так или иначе обнаруживает себя именно в контексте *человеческого* бытия (или в другой феноменологической традиции: всё сущее предстаёт как феномен человеческого сознания). Другими словами, следует чётко различать *теоретический* и *практический* смыслы выражения «природа существует для человека». Первый априори не несёт в себе никакого «человеческого шовинизма» и не означает, что природа есть всего лишь «кладовая ресурсов», необходимых для человеческой деятельности.

Здесь уместно провести различие между радикальным и умеренным экологизмом. Это различие в общих чертах сводится к следующему: в радикальном экологизме предполагается, что «дикая природа» имеет самостоятельное значение и самостоятельную ценность, независимо от того, заинтересован ли человек в её сохранении и в её существовании². В умеренном же экологизме признаётся приоритет человечества как вида по сравнению с другими биологическими видами. Природу следует спасать от человека, но спасать от человека её следует, всё же, *ради человека*, а не ради неё самой. Впрочем, если исходить из сущностного единства «внутренней» и «внешней» природы (то есть природы вне человека и природы в самом человеке), то само это различие и эта дилемма (ради чего/кого «спасать» природу) утрачивает свой смысл. Наиболее же распространённой является позиция, согласно которой негласно признаётся приоритет сохранения человека как вида, но в то же время подчёркивается, что природа имеет самостоятельную ценность, не связанную с человеческими потребностями и интересами. Это стратегия «как если бы», стратегия самообмана: мыслить и действовать так, *как если бы* сохранение природы могло быть для нас самоцелью и самоценностью. Методологический самообман здесь заключается в том, что принцип самоценности «дикой природы» и принцип «биоцентрического равенства» (равенства всех форм

¹ Карпенко Е. И. Сущность и тенденции современного экофеминизма. С. 67.

² При этом, однако, забывают, что ценность – это ценность *для кого-то*, а значение чего-либо определяется контекстом.

жизни) признаются необходимыми именно *в целях сохранения человечества как вида*. С этим связана вторая базовая презумпция экологизма – презумпция выживания.

2. Стратегия экологизма – это стратегия выживания. Сторонники экологизма провозглашают *выживание* в качестве фундаментальной стратегии и главной цели. Причём императив «выживания» относится как к человечеству, так и к другим видам. Цель человека в контексте техногенной цивилизации и в условиях так называемого «глобального экологического кризиса»: выжить самому и обеспечить выживание других видов живых существ. Эти две задачи рассматриваются как теснейшим образом взаимосвязанные.

Смыслом существования всего существующего объявляется *выживание*. Но что такое *выживание* и чем *выживание* отличается от собственно *жизни*? Как соотносятся «жизнь» и «выживание»? Могут сказать, что выживание человечества как вида – это необходимое *условие* полновесной и полноценной человеческой жизни. Но такая трактовка, очевидно, не улавливает сути проблемы. Можно ведь прожить всю жизнь, *выживая*. Выживание в исходном и собственном значении – это не *условие* жизни, но именно *жизненная стратегия, модус протекания жизни*.

Можно было бы назвать такое сведение жизни к *выживанию* биологическим редуционизмом, ведь смысл и «цель» (если вообще правомерно здесь говорить о цели) существования всякого биологического вида заключается именно в «выживании». И говорить о «выживании» человека и человечества в условиях техногенной цивилизации и экологического кризиса можно лишь в том случае, если под «человеком»/«человечеством» понимается биологический вид среди других биологических видов. Впрочем, очевидно, что сам биологический редуционизм имеет под собой определённые онтологические основания, и содержание и сущность экологизма как идеологии и мировоззрения не исчерпывается принципом биологического редуционизма.

Слово «выживание» настолько часто мелькает в трудах экологически ориентированных философов, что это не может быть простой случайностью. «Выжить», «продлиться», «сохраниться» – в этих словах выражается общая стратегия экологизма. В. А. Кутырёв так и называет одну из своих книг: «Философия выживания в эпоху постмодернизма»¹, а «коэволюционизм» (один из базовых принципов экологического миропонимания) определяет как «идеологию выживания человека в постчеловеческом мире»².

В. А. Кутырёв прямо провозглашает: «Человечество больше не живет. Оно – выживает»³. «В условиях, когда наше существование превращается в решение задачи на выживание, общей высокой целью человечества, целью, которая требует самоотверженного служения каждого, является сохранение

¹ См.: [Кутырев В. А.](#) Разум против человека (Философия выживания в эпоху постмодернизма). - М.: «ЧеРо», 1999.

² Там же.

³ [Там же](#).

природы и жизни на Земле»¹. Выживание человека и человечества, согласно Кутырёву, – это не просто экзистенциальный императив, это *реальность*, в которую многие не хотят поверить, заслоняясь от неё разного рода космическими и технократическими утопиями. Жизнь, таким образом, редуцируется к *выживанию*.

Этот фундаментальный для экологического сознания тезис о том, что бытие (жизнь) человека в современном техногенном мире суть не что иное, как выживание, связан с особым пониманием феномена техники и соотношения «техники» и «природы»: «Современная техника, становящийся техническим человеческий разум, создаваемая им искусственная среда, приобрели способность к саморазвитию, а природа нуждается в *специальной* заботе... Наряду с внешней природой, в специальной заботе нуждается природа внутренняя, проявляющаяся в человеке через его культуру и духовные чувства – как *душа*. Сохранить душу, остаться человеком в этом техногенном коммерческом мире – задача не только экологическая, но и нравственная, экзистенциальная»² (курсив Кутырёва. – И. Д.). «Демонизация» техники, представление о том, что техника «вышла из-под контроля человека», стала чем-то «враждебным» человеку и жизни в целом, приобрела способность к «саморазвитию», – всё это крайне характерно для экологического мировоззрения. «Демонизация техники» проистекает из упрощённого, редуционистского её понимания. От такого упрощённого подхода предостерегал ещё Хайдеггер в «Вопросе о технике», хотя Кутырёв часто ссылается на Хайдеггера и стремится заполучить его в «союзники». Вопреки тому, что утверждает В. А. Кутырёв, техника не развивается, она *функционирует*; развитие же и саморазвитие – это атрибутивные и специфические свойства биологических организмов и видов, это свойства *биологической жизни*.

Новоевропейские наука и техника, ответственные за так называемый «экологический кризис», неотделимы от центрального для новоевропейской цивилизации *принципа антропоцентризма*. Поэтому критика антропоцентризма – это одна из важнейших составляющих экологического мировоззрения. И здесь мы обнаруживаем третью базовую презумпцию экологизма – *презумпцию биоцентрического равенства*.

3. Принцип «биоцентрического равенства» заключается в том, что человек как вид онтологически и аксиологически уравнивается со всеми прочими видами. Выживание человеческого вида не является приоритетным по сравнению с выживанием любого другого вида. Экологизм – это радикальное отвержение и ниспровержение антропоцентризма как базового принципа техногенной цивилизации. Претензия человека на особое положение в порядке природного бытия расценивается в экологизме как нечто недолжное и недопустимое.

¹ Там же.

² Там же.

«Экологическое сознание и глубинная экология резко отличаются от доминантного мировоззрения технократически-индустриальных общественных систем, рассматривающих человечество как изолированное и коренным образом отделённое от остальной Природы, как творение, стоящее над всем остальным сущим и надзирающее за ним. Но взгляд на человека как на отдельное от Природы, высшее существо является только частью больших культурных установлений. В течение тысячелетий западной культурой всё более овладевала идея превосходства, господства: господства человека над всей остальной Природой, мужчины над женщиной, богатых и сильных над бедными, превосходства Запада над всеми не-западными культурами»¹.

Суть «биоцентрического равенства» в том, что «все элементы биосферы имеют равные права на жизнь и процветание, развитие своих индивидуальных форм раскрытия и самореализации»². «Все организмы и сущности в экосфере имеют равную собственную внутреннюю ценность как части взаимосвязанного единого целого»³. «Благополучие и процветание человечества и всех иных форм Жизни на Земле имеют ценность сами по себе... Эти ценности всех прочих форм жизни не зависят от их полезности для человечества»⁴.

Принцип биоцентрического равенства (то есть равенства, равноценности всех биологических видов) легко провозгласить, но гораздо труднее извлечь из него все возможные следствия.

Провозглашение принципа биоцентрического равенства, по сути, является следствием и закономерным продолжением утверждения либеральных принципов мультикультурализма и культурного плюрализма, предполагающих равноценность и равнозначность всех исторических форм социокультурного бытия. Подобно тому, как принцип мультикультурализма порождён критикой «европоцентризма», принцип биоцентрического равенства есть не что иное, как логическое следствие отрицания антропоцентризма или «человеческого шовинизма». Здесь, однако, необходимо напомнить, что критика европоцентризма осуществлялась и осуществляется *именно в контексте западного (европейского) культурного и интеллектуального развития*, она есть *следствие* этого развития. Равным образом и критика антропоцентризма – это порождение *человеческой* рефлексии над основаниями собственного (*человеческого!*) бытия.

Принцип «биоцентрического равенства» обнаруживает свою логическую несостоятельность в том простом факте, что он выдвигается именно *человеком*, а не каким-либо иным видом живых существ. Впрочем, обнаруживая свою логическую несостоятельность, этот принцип вовсе ещё не утрачивает своей

¹ Деволл Билл, Сешнс Джордж. Глубинная экология. Сокращенный перевод Е. Б. Мигуновой. URL.: <http://ecocrisis.wordpress.com/deep-ecology/devel-sessions/> (дата обращения: 24.09.13).

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

мировоззренческой силы и привлекательности. В равной степени принцип мультикультурализма, провозглашаемый *европейской* культурной и философской традицией и также обнаруживающий свою *логическую* несостоятельность, вовсе не утрачивает от этого своей *мировоззренческой* значимости.

Принцип биоцентрического равенства имеет природу императива и единственным его обоснованием является: «так есть, потому что так *должно быть*». Это не *логический* принцип и не *эмпирическая* констатация, это *мировоззренческий императив*. Сторонники экологизма любят подчёркивать, что предположение, будто мир создан и существует для человека, не имеет под собой никаких оснований. Но и принцип биоцентрического равенства не может иметь никаких логических или эмпирических оснований.

Согласно экологизму, всякое нарушение принципа биоцентрического равенства, всякая попытка человеческого субъекта занять особое, привилегированное, тем более центральное положение в мироздании, чревато разрушительными последствиями как для природы, так и для самого человека. И с этим связан четвёртый базовый принцип экологизма.

4. Его можно сформулировать так: вмешательство человека в природу с самого начала имеет ***насильственный и разрушительный характер***. Строго говоря, *вмешательство* человека в природу и её трансформация есть прямое *следствие* антропоцентризма как признания особого положения человеческого субъекта. Всякое человеческое действие, направленное на изменение/трансформацию естественного природного порядка бытия расценивается в экологизме как *вмешательство* человека в природу, а вмешательство в природу всегда есть *насильственное* вмешательство, то есть *насилие* над природой. Вмешательство человека в естественные природные процессы проистекает из фундаментальной для новоевропейской культуры интенции *покорения, подчинения, завоевания* природы. Природу покоряют и подчиняют с тем, чтобы над ней *господствовать*. Таким образом, всякое человеческое влияние, воздействие на природу, всякое «вмешательство» в природные процессы, в конечном счёте, проистекают из базовой установки *господства над природой*. Сама эта установка является атрибутом новоевропейской субъективности и новоевропейской цивилизации. Такова, согласно экологическому мировоззрению, господствующая модель «взаимоотношения» человека и природы в культуре техногенной цивилизации.

Приведём в этой связи несколько характерных фрагментов из книги Билла Деволла и Джорджа Сешнса: «Для сторонника глубинной экологии дикая природа – это ландшафт или экосистема, *минимально испорченная вмешательством человека*, в особенности разрушительными технологиями современного общества»¹ (курсив мой. – И. Д.); «Любое крупное изменение экосистемы человеком, как правило, будет для неё разрушительным»².

¹ Там же.

² Там же.

Вмешательство человека способно, таким образом, только «испортить» природу, разрушить её. Но поскольку человеческая деятельность давно уже стала планетарным фактором развития биосферы, постольку в экологизме ставится задача не *прекращения*, но *сокращения*, минимизации разрушительного человеческого вмешательства в природу.

Очень важный и примечательный, но, кажется, ещё никем не замеченный факт: в экологически ориентированной литературе речь идёт всегда и только о *степени* или *уровне* вмешательства человека в природные процессы и нигде не ставится вопрос о *характере* и *направленности* этого «вмешательства». Всё обстоит так, как будто *всякая* человеческая деятельность изначально, априори, *по самой своей сути* является *разрушительной* и *гибельной* для природы. «Непомерное вмешательство в природные процессы привело другие виды на грань вымирания. Глубинные экологи уверены, что баланс давно уже перевешивает в пользу человека. Сейчас мы должны вернуть его обратно, чтобы защитить среду обитания других видов»¹. Как видим, речь идёт об *отступлении*, *сворачивании*, *ограничении* человеческой технологической экспансии. Лучшее, что способен сделать человек техногенной цивилизации в условиях экологического кризиса, – это *охрана свободного течения дикой жизни и невмешательство в эту жизнь*.

Отсюда вытекает и главный практический императив экологизма, – *императив минимизации преобразующей деятельности*. Этот императив экологизма неразрывно связан с его базовыми мировоззренческими презумпциями. Речь идёт о *минимизации* человеческого вмешательства в спонтанные природные процессы, а, следовательно, и минимизации человеческой активности как таковой (ведь активность так или иначе всегда направлена на преобразование, трансформацию природы – внутренней или внешней). «Многие специфические цели сохранения среды обитания других видов, согласующиеся с биоцентрическим равенством, выражаются фразой “пусть река течет”, где “река” включает более широкое определение жизни...»². Здесь мы проникаем в самую суть экологического миропонимания: апология спонтанности.

Такова сущность и базовые принципы экологизма как мировоззрения.

Трансгуманизм как мировоззрение и как проект опирается на совершенно иные базовые принципы.

В настоящее время трансгуманизм не является оформившимся идейным течением, многие концептуально значимые вопросы в трансгуманизме ещё не проработаны. Поэтому в ходе сравнения экологизма и трансгуманизма мы будем апеллировать к идейному наследию русского космизма, философского течения, наиболее близкого по своей направленности идеям трансгуманизма. Кроме того, русский космизм, несомненно, является одним из важнейших идейных источников трансгуманизма.

¹ Там же.

² Там же.

Если в экологизме природное отождествляется с естественным и подлинным, то для космизма и трансгуманизма характерно, скорее обратное.

В русском космизме, в частности, в философии Н. Ф. Фёдорова слово «природа» используется в двух основных значениях¹: 1) природа как *совокупность сущего* и 2) природа как *порядок или строй бытия*. Эта двойственность «природы» отражена в знаменитом высказывании Н. Ф. Фёдорова: «Природа нам враг временный, а друг вечный потому, что нет вражды вечной, а устранение временной есть наша задача, задача существ, наделенных чувством и разумом»². Природа как порядок бытия, основанный на рождении и смерти, вытеснении одних существ и видов другими, – это «враг временный». Такой порядок должен быть изменён, преобразован, преображён. Глубинная интуиция русского космизма такова: *тот факт, что люди умирают, что одно поколение вытесняется другим, – есть нечто недолжное и противоестественное*. Ещё раз: не природа как сущее – враг, врагом человека и врагом жизни является смерть и тот порядок или строй бытия, который смерть производит и который сам производится смертью³.

В современном трансгуманизме фёдоровский проект общего дела (обретения бессмертия и воскрешения через «регуляцию природы») приобретает более конкретные и чёткие очертания. В трансгуманизме речь идёт, прежде всего, не о регуляции «внешней», но о трансформации «внутренней» природы человека, то есть биологического (органического) субстрата человеческого существования, человеческой телесности. Трансгуманистический проект кибернетического бессмертия предполагает, что «природа» и «природное» в человеке или вне человека вовсе не является источником и основой его идентичности. Субстрат человеческого существования может и должен быть преобразован. Этот тезис опирается на всё ту же исходную интуицию русского космизма о том, что *смерть есть нечто недолжное и противоестественное*. А источником уязвимости человека для смерти является его телесность, его биологический организм.

Далее. Если стратегия экологизма – это стратегия выживания, то стратегию космизма и трансгуманизма следовало бы назвать стратегией *прорыва*. Не сохранение уже имеющихся форм реализации человеческой идентичности, но изобретение, открытие новых форм, новых путей и возможностей самореализации, новых способов быть самим собой. При этом человек в русском космизме и в трансгуманизме не сводится к его биологическому субстрату, а человечество – к биологическому виду. В

¹ См. об этом: Семенова С. Г. Философ будущего века: Николай Федоров. — М.: Пашков дом, 2004. С. 163-166, 197-218.

² Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. Том II. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 239.

³ «Смерть - атрибут природного существования, где каждая жизнь оплачивается смертью других — в рождении, питании, неизбежном вытеснении и борьбе. Всякая индивидуальная жизнь построена на костях других, уже живших и живущих, и в свою очередь идет на перегной» (Семёнова С. Г. Философ будущего века. С. 163).

экологизме *выживание* человечества как вида неотделимо от сохранения в неприкосновенности органической телесности человека (это получило название «экологии человека»). В космизме и в трансгуманизме, напротив, дальнейшее *утверждение* человека как человека предполагает трансформацию самой человеческой природы, преобразование его природного биологического субстрата.

Пожалуй, ни в одном пункте различие экологизма и трансгуманизма не проявляется так отчётливо, как в трактовке и критике ключевого для новоевропейской культуры *принципа антропоцентризма*. Антропоцентризм как философская и мировоззренческая установка в европейской культуре последних полутора веков неоднократно отвергался, опровергался и ставился под вопрос. И в настоящее время многие философские течения стремятся преодолеть антропоцентризм, избавиться от его следов, элементов и «пережитков». Следует, однако, заметить, что критика антропоцентризма может вестись с *разных* и даже *противоположных* философских и мировоззренческих позиций. Так, критика антропоцентризма в современной экологически ориентированной философии и критика антропоцентризма в философии русского космизма и в современном трансгуманизме – это совсем не одно и то же. Обратим сначала внимание на сходство позиций экологизма и трансгуманизма по этому вопросу.

Сходство проявляется в безусловном признании императива, согласно которому человек не может и не должен ради удовлетворения своих так называемых «потребностей» разрушать среду обитания других живых существ и природные основания собственного существования. Критика потребительского и хищнического отношения к природе, потребительской идеологии и «общества потребления» в целом – вот пункт, в котором сходятся пути экологизма и трансгуманизма.

Однако это выявленное сходство помогает лучше осознать более глубокое различие. В экологизме критика антропоцентризма – это критика представлений об «особом положении» человека в биосфере и в мироздании в целом. В экологизме так называемое «особое положение» человека и человечества – это не более чем гибельная для природы и самоубийственная для самого человека *претензия, онтологически ничем не подкреплённая*. В космизме и в трансгуманизме «особое положение человека» – это *исходная онтологическая данность*, а не просто безумная претензия новоевропейской субъективности на господство над природой. Однако признание «особого положения» человека вовсе ещё не ведёт автоматически к антропоцентризму, то есть к признанию того, что природа – это всего лишь и только совокупность ресурсов и материалов, необходимых для удовлетворения всё новых и новых человеческих потребностей.

Особое положение человека и человечества – это не привилегия, которая наделяет человека особыми правами и сообщает его бытию особую значимость. *Особое положение обязывает*. Эта идея о том, что «особое положение» обязывает, как правило, не встречается в экологически ориентированной

философии, но она занимает центральное место в русском космизме. «Особое положение» человека не в том, что вся природа предоставлена в его распоряжение, но в том, что он (единственный из всех живых существ) способен переступать любые наличные ограничения, в том числе и даже, прежде всего, *ограничения собственной («внутренней») природы*. Природа – это пространство человеческой деятельности, но исходное, базовое отношение человека и природы – это *преображение и просветление*, а не *эксплуатация*. С точки зрения русского космизма оппозиция технократизма и экологизма (хищническая эксплуатация природы человеком или её охрана от человека) является ложной и мнимой. Эта оппозиция задаёт ложные координаты и заводит в тупик. С точки зрения русского космизма и технократизм с его установкой на эксплуатацию и покорение природы, и экологизм с его императивом биоцентрического равенства должны быть отвергнуты.

Согласно той модели соотношения человека и природы, которая утвердилась в русском космизме, вмешательство человека в природу *может* иметь насильственный и разрушительный характер, если на первый план выдвигаются потенциально бесконечные потребности и притязания новоевропейской субъективности. Но из этого не следует, что *всякое* «вмешательство» в природу («внутреннюю» или «внешнюю») априори представляет собой её «эксплуатацию» и «разрушение». «Вмешательство» может быть *спасительным*, оно может *преобразовать, улучшать и исцелять*, а не только губить и разрушать. В космизме и в трансгуманизме на первый план выходит вопрос не об *уровне и степени* человеческого вмешательства в природные процессы (как в экологизме), а о *характере и направленности* этого вмешательства.

В экологизме и в трансгуманизме, таким образом, реализуются две стратегии критики потребительского общества и потребительского отношения к природе. Экологизм связывает потребительское отношение к природе с ценностями и установками техногенной цивилизации. Для этого действительно имеются определённые основания. Но экологизм не замечает в недрах самой новоевропейской культуры зачатков принципиально иного подхода к проблеме «человек – природа». Этот подход формировался, в частности, в философии русского космизма, а в настоящее время представлен главным образом в трансгуманизме.

В противоположность экологизму, в трансгуманизме отмечается и подчёркивается внутренний конфликт между современной техногенной цивилизацией и нормами и ценностями «общества потребления». С одной стороны, потребительское общество как феномен исторически возникает именно в контексте техногенной цивилизации, но, с другой стороны, потребительское общество на современном этапе своего развития, очевидно, подтачивает устои и базовые принципы новоевропейской техногенной цивилизации.

Таким образом, в экологизме делается акцент на генетической и смысловой связи и даже *единстве* технократизма и «потребительства». В трансгуманизме же делается акцент на их противоречиях.

Основная интенция русского космизма и трансгуманистического мировоззрения заключается в том, чтобы удержать базовые интенции новоевропейской цивилизации, но придать им *иной вектор, иную направленность*. Экологизм же есть не что иное, как простое и последовательное отрицание базовых принципов и ценностей техногенной цивилизации. И здесь экологизм сближается с постмодернизмом, который, есть не что иное, как простое *переворачивание* классической западной метафизики. По сути, новоевропейский «модернистский» технократизм и «постмодернистский» экологизм – это две стороны одной медали. Технократизм и экологизм представляют *одну модель, один формат мышления*, это противоположные полюса *одной и той же* парадигмы. В одном случае речь идёт о *покорении* природы, её эксплуатации ради удовлетворения человеческих потребностей, в другом случае утверждается необходимость *покориться* природе, осознать своё единство с ней и умерить эгоистические потребности.

В противоположность этому в русском космизме и трансгуманизме мы, очевидно, имеем дело с действительно новым мировоззрением, способным указать пути выхода из тупиков современного «общества потребления». Если новоевропейский технократизм – это «тезис», а экологизм и постмодернизм – «антитезис», то космизм и трансгуманизм следует признать в качестве *синтеза*. Подлинно глубокие и верные ответы рождаются только на путях *преодоления*, а не *отрицания*.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БУДУЩЕМ В СИТУАЦИИ МОДЕРНА И ПОСТМОДЕРНА

Одной из актуальных функций философии является функция посредника между поколениями, своеобразного «переводчика», вырабатывающего новый язык описания для изменяющейся реальности. Эту функцию имел в виду Дж. Дьюи, говоря о том, что философия призвана делать человеческий разум более чувствительным к жизни. В то же время, философское осмысление современности – это одна из проблемных зон философии. В ней сталкиваются, и заинтересованность современников в оправдании своего времени,

оправдании, осуществляемом, как правило, с различных позиций; и объективные трудности анализа ситуации без достаточного временного от нее дистанцирования; и столкновение философских позиций, нередко заканчивающееся разрывом межличностных отношений. Для философов второй половины XX века своеобразным камнем преткновения стал вопрос характеристики современного им состояния общества с привлечением или без, понятия «постмодерн».

Термин «постмодерн» вошел в европейский общественно-политический дискурс с 30-гг. XX века. Конструируя его, испанский мыслитель Федерико де Онис, стремился отметить консервативные тенденции, наблюдаемые им, внутри модерна. Сторонники его использования видели в современности новое состояние общества, отличающееся такими чертами как идеологическая сумятица, упразднение Больших проектов (де Онис), идеологическая гетерогенность и дезориентация массового сознания, микширование присутствия в обществе политической и экономической власти (Пери Андерсон), разрыв преемственных связей между поколениями, продолжающееся дистанцирование от бытия (Ж. Деррида), утверждение общества потребления и его установок на расточительность, гедонизм, чувственность, исчезновение субъекта исторического действия, господство в культуре бизнеса, транснациональных корпораций, полный разрыв с природой (Фредерик Джеймисон). В значительной степени рефлексия постмодерна осуществлялась через осмысление изменений, происходящих в искусстве. Одним из основных источников изменений в этой сфере признавалось изменение форм бытия произведений искусства, трансформация их «физической части» (Вальтер Беньямин), что порождало иной тип соглашений между обществом и искусством (Ихаб Хасан) при котором построение текста выполняло функцию легитимации бытия (Ж. Деррида), а само произведение искусства лишилось подлинности/уникальности (Беньямин), превращалось в ускользающую форму, намек, отказывалось от символизма в пользу аллегории (Деррида).

Переход от интуитивного использования понятия к системному анализу реальности им обозначаемой, осуществил французский философ Ж.Ф. Лиотар в аналитической работе «Состояние постмодерна» (1979). Уделяя особое внимание интеллектуальным установкам современности, философ выделяет в них три принципиально новых черты: отказ от субъект-центрированного разума, критику установок просвещения как надежды на торжество разума и прогресса, закат больших нарративов. Лиотар связывал состояние постмодерна с постиндустриальным обществом, ориентированным на прикладное, утилитарное знание, и, одновременно, легитимацию этого знания через паралогию – вывод не соответствующий здравому смыслу. На его взгляд, в ситуации ускользания реальности, в роли философа нередко начинает выступать художник, ибо он привык работать без правил, устанавливая их из предчувствия того, что только будет создано. В определенном смысле, Лиотар говорит о ситуации принципиальной нестабильности, в которой место

рационального осмысления оказывается занятым другими способами освоения действительности, в частности, эстетикой возвышенного, указывающей на отсутствующее содержание, при сохранении формы.

Принципиально иная трактовка современности связана с работами Юргена Хабермаса. Немецкий философ не находит современную ему ситуацию принципиально отличной от ситуации конца XIX – начала XX века. Через год после выхода книги Лиотара Хабермас выпускает в свет работу «Модерн – незавершенный проект», оспаривающую уместность характеристики современного ему общества как общества постмодерна. В своей статье философ обращается к переосмыслению модерна, этот экскурс в прошлое призван показать его современность. Хабермас видит в обществе модерна две ведущие установки, почерпнутые еще в идеологии просвещения – разделение сфер науки, этики и искусства и реализацию этих сфер в повседневной жизни. Хабермас не желает отказываться от идеалов модерна, ни разум, ни стремление к общественному прогрессу, не кажутся ему идеями, исчерпавшими себя. Напротив, он находит, что установки модерна так никогда и не были полностью реализованы. Проект модерна не был завершен, поскольку в каждой из сфер – науки, этики и искусства – наметились тенденции к эзотерической специализации. Хабермас, как и оспариваемые им философы, связывает свое осмысление общества с оценкой искусства, уверенность в современности модерна он черпает из наблюдаемого остаточного доверия к «сумасшедшему разуму», сохранившегося в искусстве, и, соответственно, в эстетическом обосновании этого разума. Модерн, по мысли Хабермаса, не изжил себя, он пережил кризис. Возможность возвращения в общество идеалов модерна Хабермас видит в демократизации публичной сферы, преодоления замкнутости и обособленности науки, этики и искусства.

Сторонники оценки современности как постмодерна признают, что европейское общество и культура, где-то в середине 20 века совершили кардинальный разрыв с преемственностью рационализма и прогрессизма, как доминирующими установками жизни. Противники подобной оценки не видят его принципиального отличия от мира модерна и просвещения. По их мнению, модерн – это, в первую очередь, полемика с прошлым, а преемственность не столько продолжение традиции, сколько диалог с ней. В приведенных размышлениях о современном обществе сравниваются такие его параметры как ценностные установки, мыслительные парадигмы, тип философских дискурсов, характер знания. Нам представляется, что еще одним показателем, позволяющим отличить общества модерна от постмодерна, является отношение к будущему.

Отношение к будущему, выражающееся в социальном страхе перед его наступлением или надеждой на грядущие улучшения, отношение, присутствующее в проектах и прожектах, связанных с завтрашним днем; отражаемое литературой и научными работами, посвященными будущему, в конечном итоге характеризует жизнеспособность общества. Позитивные или негативные социальные ожидания содержат в себе оценку настоящего с точки

зрения его состоятельности, возможности и желательности того или иного его продолжения. Для сопоставления различных типов общества с точки зрения видения ими будущего, интерес представляет то общее, что объединяет разрозненные картины будущего внутри каждого из них. Понятие образ будущего указывает на наиболее распространенные социальные ожидания, и может быть выделено путем обобщений конкретных представлений о будущем. Образ будущего является элементом общественного сознания, это тот смысловой фон, который присутствует в рассуждениях отдельных людей, объединяет их, как бы задает тон в размышлениях о будущем. Можно выделить сферы духовной жизни, в которых отношение к будущему проявляется в первую очередь, это – литература, философия, области гуманитарно-научного прогнозирования (история, футурология) области естественнонаучного прогнозирования. Если сопоставить общие тенденции в отношении к будущему, то различие модерна от постмодерна будут весьма ощутимо.

Общество модерна по отношению к будущему в целом испытывало позитивный настрой. Его характеризовала вера в социальный прогресс и науку. Большинство образов будущего, функционирующих в общественном мнении Европы вплоть до середины 19 века, было вдохновлено этой верой. В первую очередь, идеал просвещения был связан с надеждой на скорейшее торжество науки. Бэконовский лозунг «знание – сила» стал путеводной звездой в видении будущего поколениями от Вольтера и Кондорсе до Менделеева и Эдисона. Ожидания, возложенные на науку, касались главным образом двух сфер – открытий неизвестных до того законов природы, и облегчения человеческого труда. Технические изобретения будущего должны были не только даровать человеку власть над привычной природой, но и раскрыть тайны океана, позволить овладеть небесным и космическим пространством. Своеобразной энциклопедией надежд, вдохновленных наукой, являются романы Жюль Верна: «Путешествие к центру Земли» (1864), «Путешествие и приключения капитана Гаттераса» (1865), «С Земли на Луну» (1865), «Вокруг Луны» (1869), «Двадцать тысяч льё под водой» (1870), «Таинственный остров» (1874), «Михаил Строгов» (1876), «Робур-Завоеватель» (1886), «Властелин мира», (1904) и др.

Крайне важным в этой сфере нам представляется единство различных областей духовной жизни в трансляции просвещенческого образа будущего торжества науки: геополитический прогноз немецкого физика и путешественника Георга Эрмана «Германия в 2000 году» (1891), серия статей русского химика Д.И. Менделеев «С думою о благе российском. Избранные экономические произведения» (1890-1895), статья американского публициста Джона Уоткинса «Что может случиться в последующее столетие» (1900), публицистическое произведение «Предвосхищения» (1901) Герберта Уэллса, аналитическая работа биолога и популяризатора науки Джона Холдейна «Дедал, или Наука и будущее» (1924). Все эти и многие другие, научные и научно-публицистические произведения передавали картины будущего общества, существенно преобразованного силой научной мысли.

Вторая идея, нашедшая воплощение в образе будущего, характерном для модерна, это социальная утопия. Эту идею, пожалуй, можно считать соперничающей по популярности с первой. «Утопия» Томаса Мора, «Город Солнца» Кампанеллы, «Новая Атлантида» Бэкона, «Идея всеобщей истории» Канта, «Манифест коммунистической партии» Маркса и Энгельса создают образы социального бытия, лишённого тех недостатков, которые авторы находили в своем настоящем. Конкретные черты будущего совершенного общества при этом существенно разнятся. Надежды на будущее оказываются связанными то с уравнительным принципом полностью бюрократизированного теократического сообщества, то с коммунистическим идеалом самосовершенствующегося человека, то с обществом равных возможностей. Однако и здесь обращает на себя внимание четко просматриваемая тенденция общественного сознания, формирующая вполне узнаваемый образ будущего.

Где-то на рубеже XIX и XX веков намечается раскол этого образа будущего и наряду с утопией в общественном сознании появляется и надолго отвоевывает себе место антиутопия. Если в многочисленных романах Жюль Верна мы встречали надежду на параллельный прогресс разума и нравственности, на, пускай не повсеместное, но все же светлое, будущее, то с началом нового века писатели убедительнее воплощают ожидания-страхи. «О дивный новый мир» Хаксли, «1984» Оруэлла и «451 градус по Фаренгейту» Брэдбери, может быть, самые яркие, но не единственные в этом жанре произведения. Однако и в этом русле можно увидеть достаточно отчетливое согласование ожиданий, связанных с будущим.

Определенная инверсия в отношении к будущему начинает отчетливо наблюдаться с 70-х гг. XX века. С одной стороны, к этому времени достигает своего расцвета футурология, возникшая 40-е годы XX века, и позиционирующая себя в качестве «науки о будущем». Это десятилетие является началом функционирования специальных учреждений, разрабатывавших научно-технические и социально-экономические прогнозы. В данный период выдвигаются концепции «постиндустриального общества» (Д. Белл, Г. Кан, З. Бжезинский и др.), «пределов роста» («Римский клуб»: А. Печчеи, А. Кинг, Д. Медоуз и др.). Именно в этот промежуток создаются универсальные модели будущего А.Тоффлера, Г. Гендерсона, Дж. Найсбитта и пр. Однако за столь быстрой популярностью наступает столь же быстрое забвение, и попытки комплексного прогнозирования социума уступают место утилитарным прогнозам. С другой стороны, концепции будущего, разрабатываемые в рамках футурологических проектов, не выходят за границы узких интеллектуальных кругов, так же как и менее глобальные прогнозы, создаваемые в рамках форсайт-исследований, или узко-специальные прогнозы отдельных областей науки. Коллективное сознание остается удивительно безразличным к этим картинам возможного будущего.

Показателем незаинтересованности в будущем может служить и растущая к концу XX века популярность такого жанра как фэнтези. Появившийся в середине века этот жанр сначала потеснил, а к 90-ым годам в значительной

степени вытеснил научную фантастику. Проводя разносторонний анализ научной фантастики в книге «Фантастика и футурология» Станислав Лем замечает, что основу его популярности составляет тот интерес, который испытывает любой человек, в том числе обыватель, к будущему. Именно фантастика транслирует образы будущего, наиболее востребованные массовым сознанием. В отличие от этого жанра, напрямую обращенного в будущее, фэнтези обращается к созданию образов мира, принципиально несоотнесимого с настоящей реальностью. Мир фэнтези – это не мир другого пространства или будущего времени, это собственно иной мир. Причем инаковость этого мира, в отличие скажем от эсхатологических образов религии, не прочерчивает линию временной преемственности между «этим» и «иным» миром, а исключает этот мир, не беря его в расчет вовсе. С точки зрения отношения к будущему фэнтези – это антипод научной фантастики. Если научная фантастика есть фантазия по поводу будущего, то фэнтези – фантазия в будущем незаинтересованная.

На первый взгляд, интерес массового сознания к будущему возрождается на рубеже 20-21 веков. В литературе (Д. Вумак «Случайные акты бесчувственной жестокости» (1993), М.Брукс «Руководство по выживанию среди зомби» (2003), Д. Глуховский «Метро 2033» (2005), К. Маккарти «Дорога» (2006)) и кинематографе («Армагеддон» (1998), «Послезавтра» (2004), «2012» (2009), «Антихрист» (2009), «День, когда остановилась Земля» (ремейк 2009), «Меланхолия» (2011)) актуализируется апокалипсическая тематика. Однако при более детальном рассмотрении становится видно, что транслируемые картины едва ли уместно оценивать, как функционирующие в массовом сознании образы будущего. Апокалипсическое видение будущего – это, пожалуй, одна из вневременных констант отношения к будущему и говорить о наличии в общественном сознании реального страха перед будущим можно лишь в том случае, когда ожидание конца присутствует в различных дискурсах.

Основной чертой отношения общества постмодерна к будущему, на наш взгляд, является отсутствие общекультурных образов будущего, выраженных в источниках разного типа. Картины будущего массового сознания и специализированные научные прогнозы оказываются практически не коррелированы. Идеи альтернативной энергетики, замкнутых сельскохозяйственных систем, синтетической геномики, генетической инженерии, групповой робототехники, молекулярной нанотехнологии, программированной материи, разрабатываемые в качестве прогнозов будущего развития различными отраслями наук, не имеют на сегодняшний день сколь-нибудь значительного влияния на видение будущих тенденций общества в целом. Из этого следует один вывод: для современного мира его собственная перспектива больше не представляет серьезного интереса, продолжая строить прогнозы и проекты будущего, общество больше не видит его как целостную реальность, как тот или иной путь развития.

Одним из первых отмечает произошедшее изменение Ж.Ф. Лиотар. В «Состоянии постмодерна» он пишет, что постсовременность не испытывает

больше хорошо знакомой прошлым поколениям потребности «что-то вспомнить или заглянуть в будущее (потребность в историзме, потребность расставить акценты)». На смену активному социальному ожиданию приходит «потребность забыть (потребность в *metrum*)»¹. Этот же процесс в начале 90-х годов, замечает и Ф. Фукуяма. В своей книге «Конец истории и последний человек» он постулирует исчезновение принципиального различия между настоящим и будущим. Выдвигая идею «конца истории», мыслитель указывает на ослабление «надежд на будущее» в противовес сосредоточенности на настоящем, его продлении².

Обращается к теме изменения отношения к будущему современного ему общества и Жан Бодрийяр. В «Прозрачности зла» он характеризует современность как состояние «после оргии», как время, когда все, что могло произойти, уже произошло, когда все что можно было ждать, уже наступило. «Мы прошли всеми путями производства и скрытого сверхпроизводства предметов, символов, посланий, идеологий, наслаждений. Сегодня игра окончена – все освобождено. И все мы задаем себе главный вопрос: что делать теперь, после оргии?»³. В этой ситуации ничего не остается кроме тиражирования и бега по кругу. Бодрийяр видит проблему именно в том, что в подобной ситуации невозможно ничего хотеть. В московской лекции 1996 года, Бодрийяр сравнивает текущее время с помойкой истории, в хаосе которой скапливается «не только пройденное нами и отошедшее в прошлое, но и все текущие события; не успев закончиться, они тут же лишаются всякого смысла»⁴. Фактически философ говорит о состоянии утраты возможности, не возможности чего-то, а возможности возможного. Характеризуя современность в статье 1998 года «В тени тысячелетия, или приостановка года 2000», Бодрийяр использует понятие «конец времени» обозначая им состояние тотальной усталости, при которой единственным приемлемым образом будущего является его полное отсутствие. «Когда люди говорят о планах, платформах, предсказаниях для 2005, 2010 или 2020, мы действительно не верим им. Это не будущее, это выдумка. Это другой мир [...] Единственная вещь, которую мы пытаемся представить, – как избавиться от нашей истории, которая слишком тяжела и, к тому же, начинается снова и снова»⁵.

Одной из черт состояния постмодерна Федерико де Онисон называл сужение горизонта исторических перспектив. Мы полагаем, что именно это происходит в отношении будущего – настоящее общество дезориентировано во времени, не чувствует будущее и не устремлено в него. В отдельных областях духовной жизни функционируют отрывочные несвязанные друг с другом

¹ Лиотар, Ж.Ф. Состояние постмодерна [Текст] / Ж.Ф. Лиотар. – М., 1998. – С. 75.

² Фукуяма, Ф. Конец истории и последний человек [Текст] / Ф. Фукуяма. – М., 2004. – С. 325.

³ Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла [Текст] / Ж. Бодрийяр. – М., 2000. – С.56.

⁴ Бодрийяр, Ж. Город и ненависть [Текст] / Ж. Бодрийяр // Логос. – 1997. – №9. – С.109.

⁵ Бодрийяр, Ж. В тени тысячелетия, или приостановка года 2000 [Текст] / Ж. Бодрийяр // Jean Baudrillard. A l'Ombre du Millenaire, ou le Suspens de l'An 2000 (Paris: Sens & Tonka, April 1998).

картины будущего, что наглядно демонстрирует отсутствие целостных образов будущего в общественном сознании. Современные представления о будущем не обнаруживают общих тенденций в его видении, не образуют образов будущего. Причиной этого, может являться, отмечаемая многими философами, дестабилизация социальных структур или неопределенность самого настоящего, шквалообразный характер информационного потока, затрудняющий его структурирование и формирование в этой среде устойчивых образов или отсутствие деятельного интереса к будущему, своего рода фатализм. В любом случае, изменение характера отношения к будущему, несомненно, свидетельствует в пользу того, что изменился и характер современности, сделавшей шаг от модерна к постмодерну.

ТВОРЧЕСТВО ГЕРМАНА ГЕССЕ И ПОСТМОДЕРН:

МОТИВЫ, ИДЕИ, ОБРАЗЫ

Проблемы периодизации, этапности развития культуры актуальны и востребованы всегда. Рефлексивный характер человеческого мировосприятия сказывается в стремлении историков сохранять даты, описывать предпосылки, в желании философов именовать периоды и заявлять об их завершении, в попытках культурологов и искусствоведов вычлениить некие тенденции в многоцветии произведений искусства, в желании многих и многих людей вести переписку в социальных сетях, дневники, блоги. Нумерологические переходы из века в век не совпадают в переходами от одного типа сознания к другому, от одной культурно-исторической парадигмы к последующей. Особенно трудны проблемы периодизации недавнего прошлого, которое тесно смыкается с настоящим, находящимся ещё «лицом к лицу» с сегодняшним днём. Результаты этой периодизации, скорее всего, будут неоднократно пересмотрены, но всё же стремление человечества к самоосознанию в разных его формах естественны и необходимы.

Прошлый век, который ещё непривычно так называть, характеризуется сменой мировоззренческих и культуротворческих парадигм – модерна и постмодерна – каждая из которых важна в векторе развития человечества. И если одни исследователи (Ж. Деррида, Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Лакан, Ж. Бодрийяр) провозглашали наступление эпохи постмодерна, другие не считали модерн исчерпанным (Ю. Хабермас «Модерн – незавершённый проект»).

Общекультурные тенденции, с одной стороны, формируют творческое кредо деятелей искусства, с другой – предваряются, опровергаются, преодолеваются художественным гением великих писателей, художников, композиторов и т.д. Постклассическое новаторство с его активно-деструктивной жизненной позицией решительно порывало с традициями и ценностями, которые более не предоставляли возможностей для культуротворческих и смысловотворческих актов. Творчество А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Ш. Бодлера, Р. Вагнера, относимое к апологетике модерна, инициировало обвал ценностно-регулятивной базы классической культуры, опорным компонентом которой было христианство. Перспектива беспредельности свободы в условиях отсутствия внешнего нормативно-регулятивного начала (Бога) обесценила каноны классического искусства и морально-этические ориентиры, сформировавшиеся в недрах христианского мировоззрения. Модерн положил начало аномии в разных сегментах культуры, приветствовал ценностный хаос, что привело к бурному росту причудливых философских и художественно-эстетических направлений, многие из которых оказались тупиковыми ветвями развития, не принесшими значительных плодов, но апробировавших новые практики, идеи, ценности.

Творчество Германа Гессе с точки зрения определения его стилевой и методологической отнесённости достаточно сложно для анализа и весьма показательно. Общие тенденции распада универсума высших смыслов, основанных на авторитете религиозно-этических традиций, перенесение

творческих интересов в игровую сферу, содержательная и смысловая многомерность характеризуют Гессе как яркого представителя модерна. В то же время для творчества немецкого писателя характерны сознательная ориентация на универсальные абсолюты и святыни, стремление к воплощению идеалов истины, добра и красоты, постоянный внутривидовый диалог с ценностями и смыслами традиционных культур, попытки отстоять мировоззренческий плюрализм, что позволяет сделать вывод о нарождающихся в его творчестве постмодернистских тенденциях. Важно и то, что некоторые из этих проявлений постмодернистского сознания в наследии Гессе возникают с опережением «общих темпов роста».

В своих эстетических воззрениях Г. Гессе «модернистичен» скорее методологически, нежели идейно. Так, идея «искусства для искусства», самоценности художественного творчества не находила у него поддержки. Искусство как социокультурный феномен значимо и весомо, так как оно есть одна из попыток сохранения красоты, одна их форм служения Духу, один из способов самореализации творческого начала в человеке. Художественное творчество – это одно из средств приближения к вечности, в искусстве душа живёт по-настоящему, если человек сам включён в творческий акт, полностью захвачен им. Так, писатель может начать рисовать картины, и если он чувствует себя при этом превосходно, значит, он сделал ещё один шаг в верном направлении – к вечности.

С точки зрения Германа Гессе, искусство как мастерство, как способность совершать нечто значительное, создавая образы прекрасного, не может сосредоточиться лишь на изображении жизни как таковой (реалистический подход), поисками прекрасного в повседневном (как этого требовал, например, импрессионизм). Эмпирически-материальная реальность никогда не удовлетворяла писателя, несмотря на её многокрасочность и многообразность, несмотря на очевидное присутствие в ней красоты. Мимолётная, хрупкая красота земного бытия, хотя и окружает человека, всё же она указывает на существование незыблемых, непререкаемых высот Духа, манифестирует их своим присутствием в разных воплощениях. Убеждённость в существовании реальности высшего порядка, реальности божественной, духовной, в которую есть доступ святым, мученикам, великим художникам и истинно любящим, снижает для Гессе привлекательность повседневного-практического существования, плоскостного и в аксиосодержательном плане. Земная жизнь приобретает ценность лишь при условии её ориентированности на бытие высшего порядка, на сверхбытие. Так что с точки зрения зрелого модерна и модернизма Гессе избыточно «идеен», идеалистичен, традиционен, так как в его мировоззрении всегда было место для ценностей универсального характера, ведь без стремления к красоте, к достижениям Духа, к истине, справедливости и гуманизму нет человека в его высших проявлениях.

Обесмысливание искусства, его формализация, наблюдаемые в зрелом модерне, для Германа Гессе неприемлемы, хотя разрыв с реалистической традицией в его творчестве происходит бесповоротный. Поиски новых форм в

модернистской парадигме приобретали разные очертания: от попыток структурирования действительности посредством геометрических фигур в кубизме до художественных интерпретаций глубин бессознательного в сюрреализме, от полного отвержения изобразительного принципа в абстракционистском искусстве до намеренного подражания детям или дикарям в дадаизме. Герман Гессе, не стремясь к анормативности и эстетической вседозволенности, тем не менее, создавал произведения, претендующие на многомерность содержания, идейную неоднозначность, открытость художественных форм, которые могли эволюционировать в самых разных направлениях.

В известном смысле, каждая эпоха, каждый последующий этап в культурно-историческом развитии возникает как ответ на предыдущее состояние. Поэтому постмодерн возможен лишь при условии, что есть или был модерн. В статье «Ответ на вопрос: что такое постмодерн?» Ж.-Ф. Лиотар¹ выделяет несколько опорных компонентов этого культурно-исторического феномена, относя к ним игру, фантазирование, художественные эксперименты разного масштаба и значения. В условиях дестабилизированной реальности непосредственный опыт теряет свой смысл, обесценивается, и тогда закономерно повышается значимость метаязыковых игр и процедур, умножение эффектов реальности, возникают и гаснут намёки на то, что в реальности отсутствует, но может (или не может) быть в ней представлено. В постмодернистском сознании нет места правила и канонам, что само по себе достаточно канонично и иронично (самоиронично). Весь сумбур философии постмодерна как формы самосознания культуры всё же может быть «прихвачен» на живую нитку попытками отрефлексировать если не целостность творческого процесса (этого постмодернизм боится, как огня), то хотя бы отдельные яркие черты или скрепы. Поступим чисто по-постмодернистски: сыграем с отдельными мотивами и факторами творчества Германа Гессе, не усложняя ситуацию обширным цитированием (все тексты и так не являются чисто авторскими, слишком много в них, как и во всех других произведениях других авторов, аллюзий, заимствований, отсылок и намёков, которые не обязательно отгадывать).

В интерпретации Лиотара, постмодерн явился непосредственной реакцией на желание «охватить и стиснуть в своих объятиях реальность»²; человеческая тоска по целостности, единству, непреложности ценностей и смыслов обернулась на социальном поприще возникновением тоталитарных государств, объявивших террор своим гражданам. Значение постмодернизма французский мыслитель видит в его попытке сурово перепроверить «просвещенческое мышление, идею унитарного конца или цели истории, идею

¹ Философия философии. Тексты философии: Учебное пособие для вузов / Ред.-сост. В Кузнецов. – М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2012 – С. 325-334.

² Там же. С.334.

субъекта».¹ В этом вопросе Герман Гессе настоящий представитель постмодерна, которого в его время ещё не было. В соответствии с концепцией Лиотара, постмодерн – это «парадокс предшествующего будущего (post-modo)». Великие ценности классической культуры подвергаются в творчестве Гессе проверке и перепроверке, полифонизм точек зрения и «расслоение» повествования на мировоззренческие установки не предполагает однозначной поддержки со стороны автора одной из позиций. Какой из форм духовной деятельности отдать предпочтение, где – в искусстве, игре, развлечениях, любви, религии – человек ближе к истине и Богу? При ответе на этот вопрос великий немецкий писатель как будто намечает контуры постмодерна: везде, где человек является самим собой, и, возможно, нигде. Чтобы прикоснуться к истине, надо преодолеть реальность, дать бой действительности и выиграть его, стать собой помимо себя. Как только возникает опасность заоченеть в круге привычных, ставших заезженными ориентиров и установок, герои произведений Гессе предпринимают попытки бегства, уходят и уезжают, снимаются с места, бросают семьи и ремёсла, т.е. начинают поиски иной реальности, о которой ничего не известно, она лишь угадывается как непредставимое. Герои произведений Гессе не могут встроиться в нормальное бытие, повседневность им противопоказана по причине *сухости* (вода в его творчестве – субстанция творчества и духовного преображения), *одномерности* (Гессе стремится к жанровому и методологическому синтезу), *монобытийности* (один вид бытия, одна социальная роль, один тип культуры не могут удовлетворить писателя). Герман Гессе – настолько значительная фигура в историко-литературном процессе, что можно и следует говорить о некоем предвосхищении им значимых тенденций постмодерна. Это – поиски новых смыслов, постоянная переориентация человека в соответствии с динамикой социокультурных процессов, необходимость ориентироваться во многом, отказ от представлений о фиксированной значимости кумиров и ценностей, готовность к межкультурному диалогу и полилогу – всё это проявлено в его творчестве.

Как истинного постмодерниста, его «давит, тяготит, шантажирует»² прошлое: тесные связи с ценностными ориентациями христианства, философия Гегеля, немецкий романтизм, наследие Ницше, преклонение перед вершинами классического искусства (Моцарт, Вагнер, Шиллер, Гёте, Новалис и многие другие). Давление настолько нестерпимо, что Гессе так и норовит обратиться в степного волка, совершить «Паломничество в страну Востока», побеседовать с Буддой, чтобы отказаться от его учения в пользу собственной истины, не слишком оригинальной, пропитанной запахами психоанализа с нотками своенравия. Тяготение героев Гессе к интровертности, о которой писал

¹ Там же. С. 326.

² Эко У. Постмодернизм, ирония, занимательность. // Философия философии. Тексты философии: Учебное пособие для вузов / Ред.-сост. В Кузнецов. – М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2012. – С.335

Каралашвили¹, как будто намекает на светлое будущее человечества. Как можно чувствовать себя одиноким на небольшой планете, население которой перевалило за 7 млрд.? Это вполне естественно, отвечает немецкий писатель за нашего современника.

Герман Гессе состоялся как постмодернист или как предтеча постмодерна хотя бы потому, что постмодерн, на первый взгляд, не предлагает собственных ценностей взамен отброшенных. Играя со смыслами предшествующих культурно-исторических эпох, компилируя тексты и экспериментируя с формой в ущерб или в обход содержания, постмодерн не выдвигает собственной «положительной программы». Или можно считать попытку обоснования ценностного плюрализма главным пафосом постмодерна? Так и у Гессе: игра в бисер предполагает свободное жонглирование смыслами и ценностями достижений прошлых лет, наслаждение красотой комбинаций доводит участников игры до эстетического экстаза, но прибавляет ли это хоть каплю, хоть маленькую монетку в копилку человеческой культуры? Ответ не очевиден. Последняя надежда писателя – это игра. Игра как таковая. И как феномен культуры, и как акт освобождения от реальности, и как фактор развития креативной сферы личности. Одна из загадок творчества Германа Гессе, на мой взгляд, это причины популярности именно романа об игре. Во-первых, роман не слишком интересен сюжетно, он местами скучен и затянут (порой возникает впечатление, что сознательно). Во-вторых, роман преувеличенно эстетизирован, рафинирован. В нём изображена какая-то дистиллированная действительность, т.е. собственно действительность отсутствует. В воспоминаниях и письмах Гессе есть свидетельства того, что книга создавалась как убежище от действительности, во время Второй мировой войны. Это объясняет характер стилистики романа, но не даёт внятного ответа о причинах его популярности сегодня. Одна из причин, лежащая слишком на поверхности, это апология игры, соответствующая духу времени. Предельное расширение игровой сферы сегодня приобретает невообразимые ранее и угрожающие масштабы. Начало же было положено рядом работ философских² и художественных, среди которых роман Германа Гессе «Игра в бисер» занимает далеко не последнее место.

Игра стала фактором виртуализации бытия; механизм бегства от реальности, подсказанный Гессе и им же раскритикованный в романе, запущен с усугублением. Общая тенденция такова: всё, приобретающее масштабы массовости, неизбежно теряет первоначальные качества, страдает выхолащиванием смыслов, упрощается и огрубляется. Игра проявила агрессивность, потеснив другие формы культуры и частично утратив развивающие начала, как только человек слишком доверился её ранним безобидным формам, не ко времени впал в детство и проявил благодушие.

¹ Каралашвили Р.Г. Мир романа Германа Гессе / Р.Г.Каралашвили. – Тбилиси: Сабчота Сакартвело, 1984. – 262 с.

² Финк Е. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. – М., 1998; Хейзинга Й. Homo Ludens. – М., 1992

«Рекламная акция» игры, проведённая Гессе, была весьма эффективной, но дала побочный эффект, на который никто не рассчитывал.

Игровое поведение как одна из меток постмодерна свойственно персонажам разных произведений Гессе, попытки искать и находить игру во всём, приверженность игре как признаку «детскости» присущи ему на всех этапах жизни и творчества. Например, увлечение живописью в зрелом возрасте – увлекательная игра, средство освобождения. От чего? От огромных объёмов работы, необходимости отвечать на тысячи писем, общения с людьми, не всегда интересными и воспитанными в достаточной мере, от ужасных политических новостей, материальных проблем... Распорядок дня современного человека, когда дела и обязанности буквально лезут из всех щелей, когда усталость просто зашкаливает, подталкивает его к бегству в виртуальность, которая и есть истинная ловушка. Герман Гессе был сыном XX века на уровне мироощущения: когда человек загнан в угол, он пытается конструировать иную реальность, которая устроит его больше. Именно этот путь испробовал Герман Гессе, написав роман «Игра в бисер».

Стилистика этого романа, как и иных его произведений, пронизана иронией и самоиронией, что тоже является отличительной чертой постмодернистского мировосприятия. Ирония не просто сдерживает от сползания в трагической оценке бытия, от пессимизма и критиканства (Гессе часто подчёркивает, что именно «весёлость», «светлость» есть высшие проявления человека, свидетельствующие о близости к Духу, истине). Ирония как инструмент мыслящего существа необходима в процессе познания и самопознания, а в творчестве создаёт стереоскопический эффект.

Умберто Эко так описывает художественный эффект, возникающий на основе иронии или, наоборот, создаваемый иронией: «Ни одному из собеседников простота не даётся, оба выдерживают натиск прошлого, натиск всего до-них-сказанного, от которого никуда не денешься, оба сознательно и охотно вступают в игру иронии... Если в системе авангардизма для того, кто не понимает игру, единственный выход – отказаться от игры, здесь, в системе постмодернизма, можно участвовать в игре, даже не понимая её, воспринимая её совершенно серьёзно. В этом отличительное свойство (и коварство) иронического творчества».¹ Эта цитата весьма точно описывает эффект, возникающий при чтении романа «Игра в бисер». Дословный перевод с немецкого языка «Игра стеклянных бус» ничего принципиально не меняет, лишь добавляет ещё одну аллюзию с библейским «метать бисер перед...» Совершенно непонятно до самого конца, восхищается ли автор Касталией и её традициями, осмеивает ли их бесплодность, потешается ли над слабостью людей, служащих чистому духу, или считает их всемогущими...

Форма этого романа уникальна: сложность ассоциативных связей порождает неоднозначность оценок, персонажи находятся в отношениях

¹ Эко У. Постмодернизм, ирония, занимательность. // Философия философии. Тексты философии: Учебное пособие для вузов / Ред.-сост. В Кузнецов. – М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2012. – С. 336.

взаимного пародирования (и автор включён в эту систему), композиция сложна и неоднородна, вызывает ощущение недоработанности, некоторой эклектичности – но это лишь сознательно созданные эффекты. Не всякому писателю удастся гармонично сочетать лирику, воспоминания, дневниковые записи, исторические справки, легенды в структуре одного произведения так, чтобы жанровая разношёрстность не заслоняла замысла, а наслаивала смыслы, развивая воображение читателя и его языковое чутьё.

В творчестве Германа Гессе сделан важный шаг в сторону постмодернистского мировосприятия – эклектичного, пёстрого, взгляд на мир как на распадающееся или расчлняемое единство, но сам писатель не реализовал в своём творчестве важный принцип постмодерна – релятивизм, ценностно-эстетическую «всеядность», о которой пишет А.В. Рубцов.¹ Для Гессе остались значимыми ориентиры гуманности, правды, истины, красоты в их абсолютном измерении. Проповедь ценностного плюрализма в творчестве немецкого писателя не была доведена до логического завершения, так как отказ от единственной системы ценностей (классическое христианство) и утверждение права множественности ценностных ориентаций на существование носил у Гессе в некоторой степени декларативный характер. Приверженность идее духовности, представления о Духе как высшем творческом созидательном начале никогда не подвергалась им сомнению, хотя противопоставление Духа и природы, мужского и женского, добра и зла, с точки зрения Гессе, носило умозрительный характер. Будучи членом философского сообщества монистов, Герман Гессе отстаивал идею единства мира, целостности и непротиворечивости бытия. Переход от *религиозного дуализма* к *внерелигиозному монизму* свидетельствовал о смене культурно-исторической парадигмы, отражающей трансформацию потребностей личности в ином, не опробованном ранее мировосприятии. Вездесущность иронии заключается в том, что именно с монистическим пониманием реальности будет бороться постмодерн, переживший ужасы тоталитарной монолитности.

Постмодерн как потребность в сосуществовании принципиально отличающихся мировоззрений на какой-то момент действительно мог показаться панацеей, способной гарантировать свободу личности. Но эффект растерянности в условиях релятивизма не заставил себя ждать. С высоты сегодняшнего дня видны смысловые трещины между разнообразнейшими концепциями и подходами, ценностями и субкультурами, которые наплодил постмодерн. В эти щели легко просачивается религиозный фундаментализм, обещающий спасение по сходной цене. Нужна ли нашему сознанию твёрдая почва из сложившейся системы ценностей, чтобы не захлебнуться в свободе? – так сегодня можно задать вопрос, не праздный для мыслящего существа.

Важным последствием постмодерна в геополитическом и экономическом плане можно считать политику мультикультурализма, потерпевшую крах в Западной Европе. Признав равноценность национальных и этнических культур, открыв сознание для *всех* идей и мнений, отказавшись от европоцентризма за

¹ Рубцов А.В. Архитектоника постмодерна. Пространство// Вопросы философии, 2012, № 4.

ненадобностью, европейцы переживают, возможно, самую травмирующую ситуацию в своей истории. Глобализация не щадит ни сильных, ни слабых, отодвинуться в сторону больше нельзя, как и спастись на небольшом острове... А запущен этот механизм был отчасти и тогда, когда взоры художников, философов, деловых людей обратились на таинственный, богатый, непонятный и непонятый Восток. Герман Гессе писал о том, что каждая культура не просто уникальна и имеет право на существование. Он испробовал на своей «творческой кухне» методику приготовления блюд смешенного типа: мотивы, мифы, образы западного и восточного миров в его произведениях переплетаются настолько тесно, что историки литературы исписали горы бумаги, пытаясь раскрыть эту тему. Не будем присваивать немецкому классику высокий титул разрушителя границ между культурами, но отметим, что своё слово он сказал твёрдо: восточные мотивы в его творчестве богаты и разнообразны, идеи межкультурной коммуникации не исключаются из круга его интересов до конца жизни. Постмодернистские подходы к оценке процессов, обуревающих общество и культуру, для Гессе весьма характерны. Полифонизм как принцип бытия личности, социума, человечества, динамизм смысловых центров бытия признан Германом Гессе и как художественный принцип, что позволяет сделать промежуточный вывод о том, что Гессе входит в число деятелей культуры, либо предчувствовавших постмодерн, либо пробивавших ему русло.

На сегодняшний день трудно оценить социальную жизнеспособность носителей модернистского и постмодернистского сознания, тем более, что модерн и постмодерн не сменяют друг друга, а могут сосуществовать даже в границах творчества одного писателя¹ и оба они не закончены, хотя, возможно, сущностно исчерпаны. Важно, что они дали пищу разуму.

¹ Эко У. Постмодернизм, ирония, занимательность. // Философия философии. Тексты философии: Учебное пособие для вузов/ Ред.-сост. В Кузнецов. – М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2012. – с. 337.

НОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ КАК ЯВЛЕНИЕ КОНТРАКУЛЬТУРЫ XX ВЕКА

Формирование нового религиозного сознания в современной России связано с изменением социокультурной действительности в 90-х годах XX века, в частности, со сменой политического режима, а соответственно и с открытием новых возможностей для трансформации духовного облика людей. В этот период перед индивидом предстал выбор из появившегося многообразия идеологических, религиозных моделей, а также средств самовыражения. Расширение культурного горизонта привело к тому, что люди начали осваивать и изучать все, что им предлагалось в книжных магазинах или распространялось членами той или иной околорелигиозной группы. Исследователь движения нью-эйдж Балагушкин Е.Г. пишет в связи с этим: «Распространение в России новых религий во многом адекватно той общей картине в странах западного мира, которая два-три десятилетия тому назад получила название *религиозно-мистической волны*. Это удивительное явление называли тогда *религиозным калейдоскопом* за свойственное новым религиям чрезвычайно разнообразие вероучений, обрядов и форм организации»¹. Среди многочисленных вероучительных систем, появившихся в России в последнем десятилетии XX века, были как серьезные восточные учения, так и спекулировавшие на них всевозможные идеи и системы, сочетающие в себе практическую магию, спиритизм, популярную психологию и т.д.

Развитие всевозможных религиозно-мистических воззрений как в начале 90-х годов, так и в настоящее время в значительной степени связано с распространением движения нью-эйдж, сочетающего в себе различные оккультные системы. По мнению известного сектоведа Александра Дворкина, на сегодняшний день нью-эйдж – самая известная и широко рекламируемая современная религия, или секта. Однако если секта всегда характеризуется четко организованной структурой, то в объединениях последователей нью-эйдж чаще всего отсутствуют жесткие организационные структуры и четко сформулированные доктрины, поэтому в число нью-эйдж вовлечено много сект и организаций. Кроме того, человек может придерживаться общего круга идей нью-эйдж, но при этом не входить ни в одну из организаций².

Термин «Нью-эйдж» («New Age») имеет английский корень, который переводят как «новое время», «новый век» или «новая эра». Происхождение этого термина приписывают Элис Бейли, а первое международное сообщество

¹ Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в современной России // http://sbiblio.com/biblio/archive/balaguhskin_netradicionnie/00.aspx

² См.: Дворкин А.Л. Сектоведение // <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=929>

нью-эйдж образовалось в Шотландии в 1962 году под названием Фонд Финдгорна.

В содержании понятия «нью-эйдж» можно выделить широкий и узкий смыслы. В широком понимании оно представляется как социокультурный феномен в форме идеологической основы современной постхристианской цивилизации. А в узком – широко распространенное оккультное неоязыческое движение, основанное на определенной довольно свободно сформулированной идеологической базе, которое оформилось во второй половине шестидесятых годов в Калифорнии¹. К этому движению относятся религиозные культы, среди которых можно выделить христианские (библейские), восточные (ориенталистские) и психотерапевтические (наукологические). По мнению Джеффри Стефона, учение Нью-эйдж не содержит в себе новизны. Он говорит: «в сущности, это обновленное язычество»². Для него корни этого движения находятся в религии древних шумеров, идеях буддизма и индуизма, а также в различных верованиях Египта, Вавилона и Персии³. Ньюэйджеры считают, что их мировоззрение синтезирует весь религиозный опыт мира. Однако при более глубоком рассмотрении можно сделать вывод о том, что это движение представляет собой механическое соединение упрощенных воззрений и обрядов, заимствованных из различных религий и философских систем.

Название данного движения содержит в себе и значение смысла основной его идеи – вера в наступление новой эпохи, которая должна прийти на смену существующей старой. Представления о смене эпох опираются на астрологические выводы о конце эры Рыб (рыба – символ Иисуса Христа и христианства в целом) и переходе человечества к эре Водолея, начало зарождения которой связывают с наступлением XXI века. Этот переход должен сопровождаться радикальной духовной трансформацией всего мира, так как если эра Рыб «жидкая и водянистая», то эра Водолея будет «яркой и блестящей».

Выразители Нью-эйдж говорят о новом веке как о большом потенциале для достижения мировой гармонии, для улучшения общества, для достижения человеческого счастья, самореализации и обретения внутреннего мира. Ньюэйджеры связывают воцарение рая на планете с духовной революцией, которая рассматривается ими как скачок из царства необходимости в царство свободы⁴.

Достигшее публичной известности на Западе в 70-80-х гг. XX века, а в России – в конце XX – начале XXI веков движение Нью-эйдж содержит в себе, на наш взгляд, три основных источника: спиритизм, теософию и молодежную контркультуру.

¹ См.: Дворкин А.Л. Сектоведение // <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=929>

² Джеффри Стеффон // http://www.k-istine.ru/sects/new_age/new_age_steffon.htm

³ См.: Джеффри Стеффон // http://www.k-istine.ru/sects/new_age/new_age_steffon.htm

⁴ См.: Дворкин А.Л. Сектоведение // <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=929>

Спиритизм представляет собой веру в установление контакта с населенным духами потусторонним миром и возможность использовать их для общения с человеком. Он свойственен примитивным религиям и существует давно. На Западе спиритизм был популярен в середине XIX века, а в русском обществе его популярность достигла апогея во время «серебряного века».

Вторым источником движения нью-эйдж является теософия, основанная Еленой Петровной Блаватской. Как явление теософия объединяет элементы спиритизма, гипнотизма, гностицизма, восточных и египетских мифов, оккультных приемов и методов, астрологии и эзотерической антропологии, а также части восточных религий. В 1875 году вместе с американским полковником Олкоттом Блаватская организовала Теософское общество в Нью-Йорке. В ее учении «новая эпоха» связывалась с рождением шестой расы, которая будет обладать обостренным оккультным сознанием. По расчетам Блаватской, «новая эра» наступит не раньше чем через 25 тысяч лет. Однако во взглядах приемников теософии Анны Безант и Чарльза Ледбитера содержится указание на достаточно скорое наступление этой эпохи, что они связывали с идеей явления «Спасителя», который будет сочетать в себе образ ожидаемого буддистами Будды-Майтрейи и второго пришествия Христа. Элис Бейли, возглавившая в начале прошлого века одну из теософских групп, говорила, что «новая эра» возникнет в конце двадцатого столетия. Николай и Елена Рерихи также были близки идее «новой эры» и еще более приблизили ее начало. Согласно их пророчествам, новая эпоха должна была начаться в 1936 году¹.

Оккультные знания привлекают человека во многом тем, что обещают возвысить его до состояния Бога, стать Богом, по сути. Один из наиболее известных представителей нью-эйдж Дэвид Спенглер пишет: «Если христиане требуют раскаяния, страдания, самоотвержения, то последователи «Нью Эйдж» — изобилия, любви, возвышения индивидуального и коллективного благоденствия»². Высвобождая свои скрытые психические силы, человек возвышает себя так, что по мере его восхождения по ступеням сознания меняется его духовное развитие: он переживает слияние с безличным «космическим сознанием», посредством которого нивелируется ощущение границ эгоистической природы индивида. После данного мистического переживания он рассматривает свое «я» как помеху, препятствующую слиянию с космическим сознанием. Так, Джон Лилли оценивает себя как человека, достигшего «высочайших состояний сознания <...> и вернувшегося оттуда с отчетом»³.

Третьим источником формирования движения нью-эйдж является контркультура XX века, в частности, психоделический мистицизм с его идеей расширения сознания, осуществляющейся при помощи изменяющих сознания

¹ См.: Дворкин А.Л. Сектоведение // <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=929>

² Цит. по: Дворкин А.Л. Сектоведение // <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=929>

³ Лилли Дж. Центр циклона – Автобиография внутреннего пространства http://modernlib.ru/books/lilli_dzhon/centr_ciklona_avtobiografiya_vnutrennego_prostranstva/read/ найти

препаратов и веществ. Однако по мере распада психоделического движения гуру психоделической революции Тимоти Лири пришел к выводу о неэффективности наркотиков для трансформации сознания и стал больше склоняться к восточному мистицизму. Ричард Альперт, совершив паломничество в ашрамы Индии, вернулся в США в качестве гуру Рам Даса и начал пропагандировать восточную технику медитации. Одной из основных идей контркультуры было убеждение в том, что мистическое сознание и практика могут отвратить мир от уничтожения техногенным западным обществом¹. Подобные взгляды высказывались и представителями движения нью-эйдж М. Фергюсоном, Ф. Капрой, Ш. Маклейном². Критика рационального и технизированного мировоззрения присутствует и во взглядах Карлоса Кастанеды, которому свойственно противопоставление мира природы, дающего непосредственное знание, и городской западной цивилизации, способствовавшей уничтожению человеческого в человеке.

Американский ученый Норман Гайслер выделяет следующие понятия нью-эйдж: безличный Бог, вечная вселенная, иллюзорная природа материи, цикличная природа жизни, необходимость перевоплощений (переселения душ), эволюция человека в Божество, продолжающиеся откровения от неземных существ, тождество человека с Богом, оккультные практики, вегетарианство и холистические (целостные) методы охраны здоровья, всемирный глобальный порядок, синкретизм (единство всех религий)³.

Согласно воззрениям выразителей мировоззрения нью-эйдж существует одна единственная религия. Для них разнообразие религий – лишь альтернативные пути к открытию внутренней божественности. Они верят в свою способность трансцендировать за ограниченные пределы религий, так как последние основаны на условных истинах, ограниченных вербальным способом. Ньюэйджерцы убеждены в том, что универсальная религия – это гора с множеством путей, каждый из которых не является единственно правильным. Задача для каждого человека состоит в первую очередь в личной трансформации души, влекущей за собой мистический или психический опыт, который в итоге приводит к принятию единства религиозных путей.

Один из выразителей движения нью-эйдж Татьяна Гинзбург говорит о том, что сформировалось несколько подходов к трансформационному процессу, происходящему внутри человека. Это движение холистического здоровья, движение сознания и движение за развитие человеческого потенциала⁴.

Основная посылка движения холистического здоровья состоит в том, что человеческие существа заслуживают обращения с собой как с реальными

¹ См.: Лири Т. Семь языков Бога. К., М., 2001.

² См.: Ferguson M. The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s. Los Angeles, 1980; Capra F. The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture. N.Y., 1982; MacLaine Sh. Dancing in the Light. N.Y., 1985

³ См.: Кураев А. Сатанизм для интеллигенции. Т. 2. М., 1997

⁴ Гинзбург Т. <http://ezotera.ariom.ru/2008/04/14/newage.html>

личностями, а не с физическими телами, имеющими болезни разного сорта. Для ньюэйджевцев все живые существа являются частью естественного порядка. Поэтому натуральное лечение использует такие практики, как акупунктура, приборы с био-обратной связью, хиропрактику (мануальную терапию), упражнения, массажные техники, диета (многие поклонники нью-эйдж являются вегетарианцами). Они считают, что натуральное лечение позволяет универсальной жизненной энергии включиться в процесс исцеления.

Исходная предпосылка «движения сознания», пропагандирующего измененные состояния сознания, заключается в том, что духовное переживание вне конвенциональных норм позволит человеку соединить разрыв между материей и сознанием, которые в реальности есть одно целое. В учении нью-эйдж утверждается, что люди только в своем сознании отделены от своей божественной сущности, о которой они просто не знают. Поэтому для обретения единства со своей божественной сущностью для индивида необходимо изменение сознания. Основными теоретиками этой идеи были Теренс Маккена, Джон Лили, Тимоти Лири и Ричард Альперт (Рам Дасс), Карлос Кастанеда. Они признавали использование психоделических веществ, позволяющих трансформировать свое сознание.

Основным фактором, в большей степени повлиявшим на распространение идей нью-эйдж, считается движение за развитие человеческого потенциала. Так, например, среди множества техник, направленных на достижение данной цели, можно выделить различные виды йоги, восточные единоборства, техники медитации. Множество духовных практик представлено в организации INBI. Многие организации вовлекаются в подобные техники, так как рабочее место выступает в качестве пространства для извлечения выгоды из возрастающей продуктивности, достигаемой через вложение в тренинги и семинары.

Постепенно из контркультурного движения нью-эйдж превращается в приносящий прибыль мейнстрим. Вместо идеи самореализации на первый план выходит понятие благополучия. Постепенно нью-эйдж принимает современную форму. Американский футуролог Элвин Тоффлер предложил метафору для характеристики рассматриваемой тенденции, назвав её появлением особого «рынка спиритуальных товаров», и описав стихийно формирующийся религиозный плюрализм со всеми его позитивными и негативными чертами: от экстатических переживаний до креативных мировоззрений, от экзотических восточных монашеских объединений до тайных религиозных орденов и полувоенных объединений.

Идея личной трансформации является предпосылкой концепции планетарной трансформации. Так как для ньюэйджевцев бог тождественен всему окружающему, в частности природе, то планета рассматривается как единственное самое важное существо, являющееся условием жизни. Они считают, что земля сохраняет жизнь внутри и производит ее из себя, являясь целостным живым организмом. Поэтому возникают многие субкультуры, рассматривающие вопросы сохранения здоровья окружающей среды.

Среди всех элементов данного движения можно выделить два базовых его компонента: гностицизм и мистицизм, которые акцентируют внимание нью-эйдж на эзотерическом знании и индивидуальном духовном опыте, на космическом характере трансцендентного и представлении о Боге как безличном принципе, растворенном в мировом бытии. «Для нас – это прежде всего новые возможности в жизни, ее целостное восприятие, охватывающее широкий спектр проблем, связанных с телом, разумом и душой»¹, – говорит Ральф Уайт, преподаватель философии в Открытом Центре (Нью-Йорк) – одной из наиболее успешно действующих организаций нью-эйдж.

Таким образом, синкретическая религиозность трансформирует под стандарты современного общества потребления элементы гностических сект ранних веков христианства, восточной, античной и гуманистической философий, западной средневековой магии, иудейской кабалистики, восточного мистицизма, древних языческих религий.

Одной из причин востребованности идеалов нью-эйдж является глубоко укоренившиеся в сознании современного человека неуверенность в будущем, а также разочарование в институтах власти и традиционных верованиях. Христианская религия для ньюэйджевцев является патриархальной и авторитарной, политические институты рассматриваются как неспособные улучшить мир, а традиционная медицина – успешно лечить людей. Нередко к нью-эйдж людей приводит тоска по тому, что способно наполнить смыслом их жизнь в отчужденном мире. В поисках выхода из хаотичных жизненных ситуаций люди обращаются к альтернативным институтам в надежде найти в них решение мучающих их проблем.

Однако, несмотря на то, что идеология нью-эйдж и является реакцией на современную западную культуру, само это движение имеет своим истоком западную культуру, где учение нью-эйдж восходят к Ренессансу и Реформации. Именно тогда сформировались основные принципы современной западной личности, не отягощающие ее ограничениями и авторитетами. Среди них можно выделить основные черты: большое значение индивидуального мировосприятия в духовных исканиях, смешение разнородных культурных, религиозных и научных традиций, а также массовость популяризации не сформировавшихся знаний и технологий.

Согласно мнению Анастасии Гостевой, возникновение движения нью-эйдж совпало по времени с кризисом старых научных парадигм в антропологии, социологии, психологии, физике и биологии. Полевые исследования антропологов внутри древних культур Центральной Америки, Юго-Восточной Азии и Африки, их ритуалов, космогонических концепций, целительских практик и взаимоотношений с природой приходили в чудовищное несоответствие с общепринятыми трактовками². Гостева приводит в своих размышлениях мнение французского антрополога, создателя школы социальной

¹ Цит. по: Гостева А. Нью-эйдж // <http://www.holos.spb.ru/texts/newage.htm>

² Гостева А. Нью-эйдж // <http://www.holos.spb.ru/texts/newage.htm>

антропологии и постструктурализма Клода Леви-Стросса, который писал о том, что «западное сознание вынуждено отказаться от мировоззрения, основывающегося на односторонне трактуемой идее прогресса, когда различные одновременно существующие состояния человеческого общества рассматриваются как разные стадии или шаги единого процесса развития. Так называемые “примитивные общества” не являются ни первобытными, ни “детскими” состояниями человечества. Их принципиальное отличие от технических цивилизаций не в том, что они не развивались, а в том, что история их эволюции не сопровождалась кумуляцией изобретений, но ориентировалась на сохранение изначальных способов установления связи с природой»¹.

Контркультура XX века является одним из факторов формирования движения нью-эйдж. Наиболее существенные сходства между указанными формами общественной культурной действительности состоят, во-первых, в рассмотрении технизированного общества как одной из причин развития потребительского отношения к жизни, следствием чего является современный духовный кризис. Во-вторых, общность идеи необходимости трансформации сознания сближает контркультуру с движением нью-эйдж. Однако главным их отличием в вопросе об изменении сознания является использование различных методов для достижения указанной цели. Если для контркультуры основным средством изменения сознания являлось употребление психоделиков, то для нью-эйдж оно состоит в медитативных и других восточных практиках. Третьим параметром, по которому можно выделить сходство контркультуры с движением нью-эйдж, является выделение самих представителей данных форм общественной жизни как привилегированной части общества, целью которого является поиск форм духовного самосовершенствования, из массы, подчиняющейся законам общества.

Зарождение движение нью-эйдж в России имеет общие корни с его развитием на Западе. Среди них можно выделить: распространение ранее малодоступной информации о восточных учениях, ограничение христианства в советский период, разрыв между научным и мистическим мировоззрением, проявившийся особенно остро в XX веке. Хотя информация о восточных учениях оставалась достаточно ограниченной, необычность новых знаний заставляла пытаться их осмыслить и применять. На волне интереса к восточным традициям развернули активность миссионеры и проповедники восточных конфессий. Первоначально на Запад, а позже с Запада в Россию транспортировались приспособленные для западных потребителей восточные религии – суфизм, каббала, йога, бхактийские практики, буддийская теософия и ламаизм, – конкурировавшие, а иногда и сливающиеся с модными западными идеями². Однако согласно мнению Гостевой, изменение социальных и идеологических структур, начавшееся к 90-м гг., повлекло за собой образование

¹ Цит. по: Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: Познание запредельного // <http://psylib.org.ua/books/torch02/txt17.htm>

² См.: Ровнер А. Каждая эпоха несет свой образ просветления... // <http://ezotera.ariom.ru/2006/11/29/rovner.html>

в общественном сознании образование лакун, которые были заполнены «экстрасенсами-шизофрениками, дающими установки по телевизору и ордами зомбанутых психотерапевтов, не имеющих никакого реального отношения ни к Грофу, ни к Лилли, ни к восточным практикам»¹.

С начала последнего десятилетия XX века в России происходит оккультно-языческий ренессанс, что было обусловлено общим ходом распространения глобализации, возникновение которой является закономерным следствием развития западной цивилизации.

Процесс глобализации характеризуется следующими основными аспектами: интернационализацией, что выражается во взаимозависимости, либерализацией, то есть устранением торговых барьеров, мобильностью инвестиций и развитием интеграционных процессов, вестернизацией – экстраполяцией западных ценностей и технологий во все точки мира, а также детерриторизацией, что выражается в активности, имеющей транснациональные масштабы, и уменьшении значимости государственных границ. Так, посредством глобализации происходит разрушение традиционного общества и унификация всего общества в целом. Традиционализм выполняет защитную функцию, благодаря которой определенная этническая группа сохраняет свою индивидуальность, а значит, и самостоятельность. По мнению Андрея Ваджры, вследствие развития процессов глобализации происходит «постепенная трансформация человеческой природы к состоянию тотальной духовно-психологической однообразности, разрушающей народы как коллективные этнические индивидуальности и превращающей человечество в некую гигантскую толпу стандартных существ, находящихся в постоянном перемещении под воздействием факторов производства и потребления»².

Движение нью-эйдж в этом отношении является порождением секулярно-либерального, глобализирующегося мира, включающего в себя экологическое сознание и феминизм. Однако важным является то, что оно привносит в этот мир новый духовный опыт, мистическое измерение, чаще всего связанные с профанацией духовности в целом вследствие продажи инициаций, развития магических способностей за непродолжительное время, курсов экстрасенсов. Нередко под влиянием нью-эйджа менее многочисленные традиции сильно деформируются и переориентируются в угоду интересам массовой культуры или коммерции. Это движение, возникшее в Америке, было ориентировано на западный образ мышления. Поэтому в нем происходит нивелирование духовного через пропаганду легкого отношения к серьезным проблемам.

В настоящее время под воздействием распространения движения нью-эйдж происходит дальнейшее усугубление процесса глобализации, проявляющегося в стирании культурных особенностей той или иной страны. Это ярко проявляется в содержании основных тем, касающихся духовного

¹ Гостева А. Нью-эйдж // <http://www.holos.spb.ru/texts/newage.htm>

² Ваджра А. Путь зла. Запад: матрица глобальной гегемонии // http://www.plam.ru/polit/put_zla_zapad_matrica_globalnoi_gegemonii/p1.php

самосовершенствования, встреч и семинаров, проводимым под идеями духовного роста, а также в рамках проведения крупных ежегодных фестивалей.

О последствиях масштабного распространения движения нью-эйдж и его идеологической базы рассуждает кандидат физико-математических наук Гранцев В.И., который говорит о необходимости возвращения россиян к традиционной религии. Он пишет, ссылаясь на Новый Завет, о том, что человек не способен самостоятельно преодолеть свою греховную природу и обрести высокую духовность. Но «Где может человек найти все то, что ему нужно и так не хватает? Где человека ждет Любовь, Добро и Счастье? Где человек обретает прощение за свое зло и свои грехи? Где человека ждет любовь и радость в общении с близкими по духу? Где человек находит полное взаимопонимание и искреннюю помощь у братьев-верующих, наполненных возвышенными чувствами к Богу? Где еще, в какой религии, заранее за сотни и тысячи лет были предсказаны исторические события, которые исполнились? Где еще реальные исторические и археологические свидетельства, с точностью до деталей, подтверждают все, что нашло отражение в Святых Письменах? Где, наконец, история как наука ссылается на Писания, опираясь на них как на основной источник информации?»¹. Рассуждения этого автора останавливаются на рассмотрении христианства как источника ответов на перечисленные вопросы. Он утверждает, что взамен мистики и оккультизма нью-эйдж человечеству следовало бы выбрать христианство. Именно в христианстве снимаются все те противоречия и бессмысленности, которые присутствуют в религиях мистицизма и в религии нью-эйдж, в частности².

Таким образом, распространение в общественной жизни России в конце XX – начале XXI веков движения нью-эйдж, сочетающего в себе различные оккультные системы, имеет свой исток главным образом в контркультуре США 60-х годов XX века, когда происходит развитие концепции единой универсальной религии. Это было обусловлено распространением глобализации, при которой происходит нивелирование культурных традиций той или иной страны.

¹ Гранцев В.И. Критический анализ идеологии «Нью Эйдж» и оценка ее общественной опасности <http://www.scienceandapologetics.org/text/85.htm>

² См.: Гранцев В.И. Критический анализ идеологии «Нью Эйдж» и оценка ее общественной опасности <http://www.scienceandapologetics.org/text/85.htm>

**МЕЖДУ КЛАССИКОЙ И НЕКЛАССИКОЙ:
ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ М.К. МАМАРДАШВИЛИ
КАК ПРОТРЕПТИКА**

Философия сознания М.К. Мамардашвили сложилась в рамках неклассической рациональности. Проблемное поле его философии, форма и стиль изложения философской концепции, сам способ философского мышления определяют М.К. Мамардашвили как «неклассика». И, тем не менее, его творчество основано на очень тонком соотношении классического и неклассического, что и выражается в возможном понимании сущности его философии сознания как духовного упражнения (протрептики).

Для того чтобы раскрыть эту особенность, прежде всего, необходимо уточнить, как сам философ представляет себе классический и неклассический стили мышления. Большое внимание М.К. Мамардашвили уделяет анализу истории философии в аспекте смены типов рациональности. Данному вопросу посвящена его работа «Классический и неклассический идеалы рациональности» (1984)¹, а также статьи, написанные в соавторстве с Э.Ю. Соловьевым и В.С. Швыревым: «Классическая и современная буржуазная философия» (1970-1971) и «Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии» (1972). В указанных статьях достаточно сложно провести границу между идеями соавторов. Однако замечание, высказанное

¹ По версии Деяна Деянова в данной работе воспроизведены Рижские лекции 1979 г. «Онтология познавательных форм». Е. М. Мамардашвили предоставляет информацию, из которой следует что в основе работы этот же курс лекций, но под названием «Аналитика познавательных форм и онтология сознания», и прочитан он был в Латвийском государственном университете в мае 1980 г. «При подготовке его к изданию М.К. существенно переработал ряд фрагментов, другие оставил почти нетронутыми, и в целом текст, конечно, сохранил следы своего «речевого» происхождения». Цитируется по Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2010. По данным официального российского сайта, посвященного творчеству и жизни М.К. Мамардашвили, этот курс лекций был прочитан по приглашению Андриса Рубениса в 1980 г. в Латвийском государственном университете (на кафедре истории философии) под названием «Аналитика познавательных форм и онтология сознания». - <http://mamardashvili.com/chronicle.html>

одним из авторов по поводу содержания данных публикаций, позволяет сделать важный для нас вывод о том, что их основные тезисы принадлежат именно М. К. Мамардашвили: «Сочинение это было детищем Мераба: Швырев и я участвовали в нем лишь в качестве подмастерьев»¹.

В вышеназванных статьях 1970 – 1972 гг. анализ типов рациональности совершается в основном с помощью таких понятий, как «исторический формализм сознания», «формализм философской деятельности», «духовное производство». Процесс изменения идеалов рациональности описывается как результат смещения форм духовного производства. Все яснее осознается, что социальная действительность не во всем совпадает с идеалом рационального постижения бытия, как это казалось ранее, а роль интеллигентского сознания в общественных процессах не однозначна. Все более проявляется амбивалентность исторического и онтологического переживания классическим мыслителем, с одной стороны, идеала рационально постижимой естественной упорядоченности мира, существующей независимо от сознательного вмешательства человека, и, в то же время, соразмерной актам человеческого ума. А, с другой стороны, – «ощущения трагической стихийности социальных процессов»². Абсолютное мышление, классическое рефлексивное сознание сталкивается с невозможностью влияния на реальность «обладающего онтологической непреложностью» самосознательного суждения³. Переживание разрыва духа и действительности ведет к тому, что меняется модель философствования. Возникает идея философии как «анализа» в противоположность системосозидающим философиям, а также признается, что философия может предложить объективное знание о бытии, принципиально отличное от объективного научного знания. Анализируя исторические формации сознания, М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьев и В.С. Швырев обращают внимание на то, что классическая рациональность в связи со сложностью процесса меняется на неклассическую постепенно и неравномерно. С. Кьеркегор и А. Шопенгауэр, например, будучи современниками Г. Гегеля, «явно выпадают из рамок классической формации», а более поздние философские течения 20 в. (неотомизм, некоторые разновидности натурфилософий, космологий и др.) не всегда соответствуют принципам неклассической философии⁴. Необходимо отметить, что авторы, помимо понятия «неклассическая рациональность», вводят еще два термина, характеризующие типы философского мышления: «современная буржуазная

¹ Соловьев Э.Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили/ под ред. Н.В.Мотрошиловой / Мераб Константинович Мамардашвили. Сер. Философия России второй половины XX века. – М.2009. – С. 182.

² Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классическая и современная буржуазная философия/ Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2010. – С. 149.

³ Там же. С.148.

⁴ Там же. С. 127.

философия» и «модернизм». Под современной буржуазной философией авторы статьи понимают философии неклассического типа, т.е. «все то в буржуазной философии, что по исходному своему замыслу является попыткой преодоления классических структур, их критического пересмотра и отказа от них перед лицом новой проблемной реальности»¹. Термины «неклассическая философия» и «современная буржуазная философия» призваны обозначить сущность одного и того же процесса: формирования философского модернизма, неоднородного по своему содержанию.

В работе 1984 года классический и неклассический типы рациональности противопоставляются как различные «онтологии ума», анализ смены идеалов рациональности производится с помощью понятия «феномен сознания». К концу 70-х гг. направление мысли М.К. Мамардашвили окончательно формируется как феноменологическое, и работа «Классический и неклассический идеалы рациональности» написана с позиций феноменологической онтологии и гносеологии. Это поздний период творчества М.К. Мамардашвили, когда он выступает в качестве «говорящего философа». На круглом столе по теме «Феноменология и ее роль в современной философии» (выступление было опубликовано в 1988 году) он, можно сказать, провозглашает, что «феноменология, очевидно, есть момент всякой философии»². Можно сказать, что понимание М.К. Мамардашвили основных черт классической и неклассической рациональности, не отличается от современного нам понимания, не смотря на то, что анализ процессов смены типов рациональности и акценты рассмотрения проблематики основаны на авторских концептах философии сознания.

Современный болгарский исследователь Деян Деянов указывает на то, что поле неклассической рациональности, помимо вышеуказанных работ, также очерчено М.К. Мамардашвили в статьях о превращенных формах и в незаконченной рукописи середины 70-х гг. «Стрела познания» (опубликована в 1997 г.). Опираясь на анализ названных работ, Деян Деянов обращает внимание на отсутствие в литературе четкого и объективного разграничения периодов творчества М.К. Мамардашвили. Исследователь не согласен с периодизацией, предложенной московскими интерпретаторами творчества российско-грузинского философа, рассматривающими развитие его идей ретроспективно: Мамардашвили 70-х гг. осмысливается «через» Мамардашвили 1980-х³. Деян Деянов считает, что формирование неклассической онтологии ума в философии М.К. Мамардашвили построено на усилии, направленном на преодоление «ситуации разума». Именно установкой на совершение усилия, а также отысканием «привилегированной точки зрения, придающей данному усилию

¹ Там же. С. 126.

² Мамардашвили М.К. Феноменология - сопутствующий момент всякой философии/<http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/5477>

³ Деянов Д. Мамардашвили и европейская философия XX в. / под ред. Н.В.Мотрошиловой/ Мераб Константинович Мамардашвили. Сер. Философия России второй половины XX века. – М.2009. – С.370.

успешность» отличается феноменология М.К. Мамардашвили от феноменологии Э. Гуссерля, от которого была унаследована сама проблематика и импульс к выработке нового типа мышления¹. М.К. Мамардашвили обращается к критике модерна, принимая его незавершенным и осмысляя его по-новому. Он вписывает «модерность» в собственный опыт философствования: «...именно точка зрения позитивно проясненного регресса, позволяющая рассматривать тот же самый регресс не как отказ от «модерности», а как возвращение назад по его следам, с тем чтобы разрешить противоречия, оставленные нам в наследство той же «модерностью», и представляет собой привилегированную точку зрения его критики»². В результате проведенного анализа, Деян Деянов приходит к собственной периодизации, в которой акцент ставится на 70-е гг., и, как следствие, пересматривается тезис В. А. Подороги и М. К. Рыклина о М.К. Мамардашвили как «говорящем философе», который может быть понят только в контексте его «телесной дидактики»³. Первый аргумент, который Деян Деянов приводит в поддержку своей точки зрения о том, что устный и письменный стиль М.К. Мамардашвили представляет собой единое целое, заключается в том, что «до того как – в 1980-х гг. – стать «говорящим философом», выступления которого записывают, в 1970-х Мамардашвили был пишущим философом, который на лекциях обговаривал ранее написанное им»⁴. Нужно отметить то, что, с одной стороны, болгарский исследователь верно подчеркивает момент подготовленности лекционного материала М.К. Мамардашвили, но, с другой стороны, это естественно, что философ опирается на ранее записанные размышления, упорядоченные в форме какого-то философского текста, и здесь нельзя отрицать особенности устной передачи материала. Действительно, если сравнить тексты лекций о романе М.Пруста «В поисках утраченного времени» 1982 г. и 1984 г.,⁵ то мы увидим, что одна и та же тема развивается М.К. Мамардашвили различно. Именно эта особенность и дает право выделять в творчестве М.К. Мамардашвили феномен «говорящего философа». Деян Деянов большое значение придает связи устного изложения материала и его текстового эквивалента, существующего заранее. На этом основании он

¹ Там же. С.374.

² Там же. С 376.

³ Рыклин М.К., Подорога В.А. Третья возможность метафизики (беседа об одном философском опыте)/ ihtik.lib.ru

⁴ Деянов Д. Мамардашвили и европейская философия XX в. / под ред. Н.В.Мотрошиловой/ Мераб Константинович Мамардашвили. Сер. Философия России второй половины XX века. – М.2009. – С.372.

⁵ В феврале 1982 г. в Тбилисском университете М.К. Мамардашвили читает курс «Лекции о Прусте: (Психологическая топология пути)», первое издание которого было осуществлено под общей редакцией Ю.П. Сенокосова в 1995 г. А в 1994 – 1995 гг. также в Тбилисском университете М.К. Мамардашвили прочитал одноименный курс лекций, который впервые был издан в Москве в 1995 г. под заголовком «Лекции о Прусте: Психологическая топология пути», а последующие издания этих лекций носят заголовок «Психологическая топология пути: М. Пруст. В поисках утраченного времени». Оба текста – это расшифровки аудиозаписей.

формулирует еще одно возражение тезису Рыклина-Подороги о «говорящем философе»: «Мамардашвили 70-х гг., т. е. в период разработки проблемного поля неклассической рациональности, поддается пониманию без какой бы то ни было «телесной дидактики»¹. Эту же мысль об относительной значимости «телесной дидактики» для понимания идей автора высказывает и В.В. Калиниченко, не соглашающийся с абсолютизацией М.К. Рыклиным двух аспектов устного говорения М.К. Мамардашвили – импровизацией и интонацией: «Говорение ведь тоже текст — всего лишь текст. Разумеется, этот текст был сцеплен с его индивидуальностью, голосом, жестом, трубкой, наконец... Но ни устное говорение, ни письмо не есть техника передачи мыслей — это лишь техника передачи стимулов, провоцирующих мысль»². М.К. Рыклин и В.А. Подорога тезис о «телесной дидактике», конечно же, выводят из известного разделения М.К. Мамардашвили философии на «реальную философию» и «философию учений и систем», имея в виду именно научение философии. Однако их обоснование метафизики в речевой культуре через «телесную дидактику» и основывающаяся на этом тезисе периодизация творчества российско-грузинского философа весьма противоречивы.

Авторы «Третьей возможности метафизики» так же, как и Деян Деянов акцентируют внимание на значении 70-х гг. для творческого пути М.К. Мамардашвили, но, в отличие от болгарского исследователя, они не уделяют внимания хронологическому и идейному соотношению устных и письменных текстов, которое является важным для понимания особенностей формирования неклассической онтологии ума и ее сущности: «...был какой-то момент перелома, и его можно четко датировать началом 70-х гг., когда возникли беседы о метатеории сознания, переросшие затем в книгу «Символ и сознание». Именно с этой работой, я думаю, связан перелом и последующая трансцендентализация позиции, причем трансцендентализация радикальная, при которой все остатки мышления в категориях идеологии и анализа сознания по не зависимым от него объективациям постепенно элиминируются»³. Не придавая значения другим работам М.К. Мамардашвили 70-х – начала 80-х гг., М.К. Рыклин и В.А. Подорога занимаются поверхностным разбором идей текста «Символ и сознание», написанного М.К. Мамардашвили в соавторстве с А.М. Пятигорским, который и осуществил первое его издание в Иерусалиме в

¹ Деянов Д. Мамардашвили и европейская философия XX в. / под ред. Н.В.Мотрошиловой/ Мераб Константинович Мамардашвили. Сер. Философия России второй половины XX века. – М.2009. – С.372.

² Калиниченко В.В. Об одной попытке «децентрализовать» Мераба Мамардашвили/ <http://mamardashvili.com/about/kalinichenko/1.html>

³ Рыклин М.К., Подорога В.А. Третья возможность метафизики (беседа об одном философском опыте)/ ihtik.lib.ru

1982 г.¹ При этом, в основе «Символа и сознания» лежат идеи, разработанные в конце 60-х годов² и вышедшие в печать под названием «Три беседы по метатеории сознания: краткое введение в учение виджнянавады» в 1971 году. Необходимо подчеркнуть, что идеи данных двух работ идентичны, но изложение и разработка темы различны. Кроме того, М.К. Рыклин объясняет датировку переломного момента началом 70-х гг., ссылаясь на более позднюю работу, в окончательном варианте которой уже отражены результаты философской эволюции авторов, а не факт поворота к новому типу мышления.

Данные противоречия позволяют Деяну Деянову выдвинуть еще два антитезиса к идее о «говорящем философе». 1. «Тезис о «говорящем философе» является следствием – как уже было упомянуто – ретроспективной иллюзии, сводящей данное преобразование на нет». 2. «Операция изменения соотношения между письменным и говоримым философствованием представляет собой результат преобразования, относящегося к началу 80-х»³.

Принимая во внимание проблему конкретизации периодизации творчества М.К. Мамардашвили, можно все же утверждать, что феномен «говорящего философа» имеет место, и основания его не столько в сложностях существования мыслителя в советском обществе, но в самих положениях развиваемой философии. Это будет показано нами далее. Данное утверждение не вступает никоим образом в противоречие с позицией Деяна Деянова, согласно которой «устная форма философского мышления у Мамардашвили неотделима от его философского почерка», и при этом имеется в виду «не говоримая философия, которая может быть и написана, а говоримая в противоположность написанной»⁴. Более того, точка зрения Деяна Деянова как нельзя лучше показывает саму сущность философии М.К. Мамардашвили, которая содержится не только в выступлениях, лекциях, интервью, но и в целенаправленно написанных текстах: призыв к постоянному усилию мысли, активности сознания, реализации себя как ответственного мыслящего существа и достижению этим усилием подлинной жизни.

Философия сознания М.К. Мамардашвили является, бесспорно, дидактической. Изменение состояния сознания, а точнее – формирование определенного состояния сознания, является целью его философских рассуждений. В письменных текстах, а также в лекциях, интервью, докладах основным пунктом, вокруг которого выстраивается тематика, является научение

¹ С конца 1974 г. ксерокопии существовавшего на тот момент машинописного варианта «Символа и сознания» начинают расходиться по Москве и по всей стране. Окончательный вариант текста дорабатывался в 1980-1982 гг. – Приводится по книге Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011.- 320 с.// А. Парамонов. К истории создания книги.

² По воспоминаниям А.М. Пятигорского, идея совместной работы возникла у будущих соавторов в начале лета 1969 г., а с осени того же года они регулярно встречаются и ведут «беседы по феноменологии сознания». – (Там же).

³ Деянов Д. Мамардашвили и европейская философия XX в. / под ред. Н.В.Мотрошиловой/ Мераб Константинович Мамардашвили. Сер. Философия России второй половины XX века. – М.2009. – С.372

⁴ Там же. С.371.

тому, как мыслить правильно, как прийти к подлинной философии («реальной философии» - в терминологии М.К. Мамардашвили). Интересно, что различие подлинной философии («реальной философии») и «философии учений и систем» имело место еще у стоиков. Школа стоиков выделяла философскую речь, состоявшую из трех разделов (логика, физика, этика) и, как считает П. Адо, «тем самым они хотели сказать, что когда преподается философия, ученикам объясняется теория логики, теория физики, теория морали»¹. От философской речи они отличали саму философию: «Философия - это было действительное упражнение, конкретное, пережитое, практика логики, этики и физики. Настоящая логика, это не чистая теория логики, но логика пережитая, акт правильного думания, правильного упражнения своей мысли в повседневной жизни»². Похожим образом М.К. Мамардашвили характеризует «реальную философию». Он представляет ее как то, что является результатом собственного мыслительного и духовного опыта, рождается только из определенного состояния сознания, готового задавать вопросы о бытии: «... философию нельзя определить и ввести в обиход просто определением или суммой сведений о какой-то области, этим определением выделенной. Ибо она принадлежит к таким предметам, природу которых мы все знаем, лишь мысля их сами, когда мы уже в философии. Попытка же их определить чаще всего их только затемняет, рассеивая нашу первоначальную интуитивную ясность»³. «Реальная философия», или философия сама по себе, учит тому как мыслить, через вопрос приводит к правильному мышлению: «Вообще вопрос «как это возможно?» и есть метод и одновременно способ существования живой мысли. Но если это так, то, следовательно, порождать такой вопрос может только собственный невыдуманный живой опыт. То есть те вопросы, которые вырастают из этого опыта и являются вопросами, на которые можно искать ответ, обращаясь к философским понятиям. До возникновения такого вопроса не имеет смысла читать философские книги. И совершенно иллюзорно то ощущение якобы понимания, которое мы можем испытывать, встречая в них такие высокие понятия, как бытие, дух и т.д.»⁴. В противоположность философии самой по себе, «философию учений и систем» можно рассматривать, как отмечает М.К. Мамардашвили, только в качестве техники понимания и осознания мира, то есть это свод категорий, понятий и деятельности, «с помощью которых нам *удается* говорить об указанном элементе и развивать его и связанные с ним состояния, узнавая при этом и о

¹ Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном/ Пер. с франц. В. А. Воробьева. - М.; СПб.: «Степной Ветер»; «Коло», 2005. – С.150.

² Там же.

³ Мамардашвили М.К. Введение в философию/ <http://philosophy.ru/library/mmk/vved.html>

⁴ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. http://www.gumfak.ru/filos_html/mamard/kak_ya_ponim.shtml

том, как вообще устроен человеческий мир»¹. Таким образом, научение осуществляется только «реальной философией», а «философия учений и систем» - это совокупность знаний, содержаний сознания, наличие которых ведет философствующего к результативному духовному упражнению.

Идея о том, что определенные философские тексты представляют собой особого рода духовные упражнения, или *протреники* (гр. *trepein*), «проводящие» к философии, с особым интересом разрабатывается в современной филологии и философии. Наиболее значимыми в этой традиции являются имена французского филолога и философа, историка, переводчика и комментатора античной философии П. Адо и исследователя античной филологии и философии И. Адо. Взгляд этих исследователей на форму философствования актуален и в связи с рассмотрением творчества М.К. Мамардашвили. Если П. Адо выявляет в современной философии аналоги античным духовным упражнениям, например, в текстах Ж. Мишле, А. Бергсона, Л. Витгенштейна, М. Фуко, то современный грузинский философ З. Шатиришвили показывает связь с этой традицией М.К. Мамардашвили в своей статье «Мераб Мамардашвили и традиции созерцательной жизни». Как известно, философия в античности и образ жизни были тесно связаны. Этот момент подчеркивает и сам М.К. Мамардашвили, применяя к современной действительности античные варианты понимания философии - как искусства жить, искусства умирать, философии как мудрости: «Есть такая соотнесенность философии и стиля жизни. Эта соотнесенность сама есть реальность. Но в то же время хотел бы предупредить об искушении жить только философией. Эмпирическая жизнь в смысле своего внутреннего дыхания может совпадать с философской жизнью, но внешне может и отличаться»². Жизненная позиция М.К. Мамардашвили, как в смысле своего «внутреннего дыхания», так и внешне, вполне, по мнению, в частности, З. Шатиришвили, соответствует идеалу античного мыслителя: «Если философия — это и впрямь образ жизни, «сцепленность» философской мысли с жизнью философа, то Мамардашвили почти точно воспроизводит именно это античное представление»³.

Действительно, большинство исследователей подчеркивают взаимосвязь философии М.К. Мамардашвили с Античностью. Д. Ренье, В.П. Визгин, вслед за Ж.-П. Вернаном, называют М.К. Мамардашвили «грузинским Сократом»⁴.

¹ Мамардашвили М.К. Введение в философию/ <http://philosophy.ru/library/mmk/vved.html>

² Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. http://www.gumfak.ru/filos_html/mamard/kak_ya_ponim.shtml

³ Шатиришвили З. Мераб Мамардашвили и традиции созерцательной жизни/<http://www.intelros.ru/merab-mamardashvili-vklad-v-razvitiye-filosofii-i-k/11016-merab-mamardashvili-i-tradicii-sozercatelnoj-zhizni.html>

⁴ Вернан Ж.-П. Грузинский Сократ/Вернан Ж.-П.// Вопросы философии. — 1992. — № 5. — С. 116—118., Визгин В.П. Мы все его так любили: вспоминая Мераба Мамардашвили / Н.В.Мотрошилова (ред.)// Мераб Константинович Мамардашвили. Сер. Философия России второй половины XX века. — 2009. - С. 17-33., Ренье Д. Сознание и совесть: Мамардашвили об общей отправной точке эпистемологической и моральной рефлексии/Н.В.Мотрошилова (ред.)// Мераб Константинович Мамардашвили. Сер. Философия России второй половины XX века. — 2009. - С. 298- 318.

В.П. Визгин отмечает, что «с Сократом его роднит преданность стихии мыслящей речи. Именно речи, а не письма. Беседы, а не трактата»¹. «Мыслящая речь» характерна для всех текстов российско-грузинского философа – как записанных, так и говоримых. Текст М.К. Мамардашвили – это всегда диалог. В его творчестве мы можем встретить два типа диалога: 1) автора и читателя/слушателя²; 2) автора и мыслителя другой эпохи (например, Декарт, Кант), но в этот «разговор» обязательно вовлекается читатель/слушатель, мышление которого этим разговором формируется. Именно второй тип диалога представляет собой переживание, осмысление опыта философствования Другого, способствует рождению в этом процессе собственного опыта и философствования. При помощи диалогического философствования «Мамардашвили встраивает классическое в неклассический опыт»³.

Диалог/беседа является известной формой духовного упражнения, практиковавшейся в философии в античные времена и позднее. Целью сочинения таких философских произведений было не изложение системы, «но производство эффекта формирования: философ хотел заставить работать умы своих читателей или слушателей, чтобы упорядочить направление их мысли»⁴. П. Адо считает, что в эпоху Ренессанса, Нового времени и позднее периодически происходило возрождение литературных жанров и стилей античности: «Опыты» М. Монтеня по жанру перекликаются с Плутархом, «Размышления» Р. Декарта - «его духовные упражнения явно рассчитаны на возврат ко времени, когда читателя-слушателя можно было поразить с целью перемены в его образе мыслей и способа жить». В этом же ряду находятся афоризмы А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, «Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна и др.⁵. Большая часть текстов российско-грузинского философа не без основания должна рассматриваться аналогичным образом. М. К. Мамардашвили, как уже подчеркивалось, не ретроспективно обращается к опыту Декарта, но, актуализируя опыт Картезия, он создает не просто беседу, а философское событие, существующее, благодаря усилию мыслителя все время возвращать себя в интуицию начала философствования, где работают первичные условия возможности события мысли. Е.В. Ознобкина называет этот

¹ Визгин В.П. Мы все его так любили: вспоминая Мераба Мамардашвили / Н.В.Мотрошилова (ред.)// Мераб Константинович Мамардашвили. Сер. Философия России второй половины XX века. – 2009. - С. 17.

² Оппозиция автор-читатель и автор-слушатель зависит, естественно, от типа текста (написанный или говоримый).

³ Калиниченко В.В. Понятия «классического» и «неклассического» в философии М.К. Мамардашвили/ Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2010. – с. 283.

⁴ Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном/ Пер. с франц. В. А. Воробьева. - М.; СПб.: «Степной Ветер»; «Коло», 2005. – С.100.

⁵ Там же. С. 101.

метод М.К. Мамардашвили «апофатическим философским жестом»¹. Подобный «жест» может быть естественным только в условиях речевого пространства, созданного особым состоянием сознания автора. Постоянный возврат к одним и тем же темам, неоднократное повторение, проговаривание их, формирует нужное состояние сознания читателя-слушателя, научает мыслить правильно.

Апофатический философский жест по сути похож на сократовскую «майевтику», а сам М.К. Мамардашвили не раз использует метафору рождения человека в усилии мысли: «Основная страсть человека – это осуществиться, дать родиться тому, что только-только зарождается»².

З. Шатиришвили, сравнивая лекции М.К. Мамардашвили с античным диалогом/беседой, отмечает, что «диалог как духовное упражнение нацелен на то, чтобы вызвать определенное «состояние сознания» с помощью особой формы философского разговора и соответствующими «мыслительными («созерцательными») топосами»³. Создание созерцательных топосов способствует правильному разворачиванию мысли и развитию жизни философа. Подобные топосы присутствуют в текстах античных авторов, например, у Аристотеля - сущее и не-сущее, покой и движение, теплое и холодное, дружба и вражда и т. д. З. Шатиришвили приводит далеко неполный перечень мыслительных топосов М.К. Мамардашвили: «собрание» и «рассеивание», «сознание» и его «симулякр»/«имитация», «мысль» и её «тень», «воспоминание» и «забывание», «история» и «дурная бесконечность»⁴. Различая среди топосов два вида - «концептуальные» («чистые») и развёрнутые (визуально – нарративные), З. Шатиришвили обнаруживает оба вида в текстах М.К. Мамардашвили. Наиболее интересным, с его точки зрения, является использование М.К. Мамардашвили визуально-нарративных топосов, в чем он «как бы следует Платону»⁵. И, если у Платона, развёрнутый топос это, например, миф о пещере, то у М.К. Мамардашвили таким топосом может служить литературный пассаж (цитирование Блейка, Бенна, Кафки и мн. других, и, что также имеет значение, в собственном переводе). Важно, что формирование топосов в философской речи М.К. Мамардашвили всегда связано с переживанием настоящего момента. Например, в лекциях о Прусте, одна и та же тема может быть проиллюстрирована разными созерцательными топосами в зависимости от различных условий – состава слушателей, развития повествования, возможно, и от настроения автора. Однако стоит обратить

¹ Ознобкина Е.В. Заметки о философии Мераба Мамардашвили/Н.В.Мотрошилова (ред.)// Мераб Константинович Мамардашвили. Сер. Философия России второй половины XX века. – 2009. - С.37.

² Мамардашвили М.К. Европейская ответственность/Сознание и цивилизация. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – с. 31.

³ Шатиришвили З. Мераб Мамардашвили и традиции созерцательной жизни/<http://www.intelros.ru/merab-mamardashvili-vklad-v-razvitie-filosofii-i-k/11016-merab-mamardashvili-i-tradicii-sozercatelnoj-zhizni.html>

⁴ Там же.

⁵ Там же.

внимание на то, что М.К. Мамардашвили всегда очень аккуратно обращался с философским языком. Выбор термина, примера, художественного образа не так случаен, как может показаться на первый взгляд. Язык связан с жизнью сознания. М.К. Мамардашвили считает, что язык должен выражать духовное состояние человека, «а духовное состояние – это всегда то, что является продуктом какой-то работы и самосознания»¹. По этой причине тексты М.К. Мамардашвили практически лишены академизма, а наиболее поздние тексты, большинство из которых основано на расшифровках аудиозаписей, позволяют проследить настойчивую тенденцию автора заменять академический термин метафорой. В докладе «Сознание и цивилизация» М.К. Мамардашвили говорит: «...мои термины необязательны»². Его несколько парадоксальный подход к языку заключается в том, что серьезное и ответственное размышление над проблемой, переживание вопроса как вопроса личного, заставляет выйти за рамки общепринятой терминологии и заняться поиском слов, через которые проблема действительно осмысливается. Фактически, это и есть процесс образования мыслительных топосов, представляющих собой набор каких-то устойчивых слов, лишенных понятийного развития: «Больше всего эти слова напоминают какие-то пульсации еще не состоявшейся мысли, но уже отмеченные ее прикосновением. В этих точках словно обнаруживает себя потенция смыслового единства, тождественности мысли и ее выражения, той самой ситуации, когда предмет совпадает с собственной понимающей формой»³. В процессе мышления и осознания проблемы мыслительные топосы М.К. Мамардашвили являются только его собственными, через их поиск осуществляется понимание, но не объяснение чего-то Другому. Таким образом, следует помнить о том, что в текстах М.К. Мамардашвили мышление автора выступает образцом для формирования собственного мышления о проблеме у читателя/слушателя. В.А. Подорога, присутствовавший на лекциях М.К. Мамардашвили, отмечает, что главным впечатлением от его речи было то, что «строю какое-то высказывание, он всегда вводил в свою речь специфические глагольные события, которые вызывали у слушателя не только интеллектуальную реакцию, но и нечто подобное психомоторной индукции»⁴. В.А. Подорога предоставляет свой вариант словаря М.К. Мамардашвили, организовывающего познавательную ситуацию, разбирая пример с «сезанновским натюрмортом с яблоками» из работы «Классический и неклассический идеалы рациональности». В этот словарь входят все глаголы

¹ Мамардашвили М.К. Философия действительности/ М.К.Мамардашвили// Сознание и цивилизация. – СПб, 2011. – С.168.

² Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация/ Сознание и цивилизация. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – С.24.

³ Аронсон О. Метафорические основания мысли/ <http://mamardashvili.com/about/aronson/1.html>

⁴ Рыклин М.К., Подорога В.А. Третья возможность метафизики (беседа об одном философском опыте)/ ihtik.lib.ru

авторского текста, получающие у М.К. Мамардашвили «психомоторную позицию» (например, в утверждении, что Сезанн «мыслит яблоками»), а также «забытые» глаголы, которые «как бы забыли поставить на положенное ... место в обычной грамматической структуре», тем самым активизируя внимание читателя/слушателя¹.

Посредством мыслительных (созерцательных) топосов и метафорической философской речи М.К. Мамардашвили формирует правильное восприятие бытия, которое здесь должно понимать как собственно философское восприятие. Философское мышление возводится М.К. Мамардашвили в ценность. Им подчеркивается оригинальность и целостность философского знания, что является смелым жестом в эпоху господства науки и техники. Философия мыслится М.К. Мамардашвили не как наука, а как духовное упражнение, позволяющее найти путь к истинному знанию: «Мамардашвили заново открыл для себя философию как вечный «запас» созерцательных техник и духовных упражнений, после чего, выражаясь метафорически, он уже читал «одну и ту же лекцию» (как и Сократ, который, по собственным его словам, говорил «об одном и том же»)»². Являясь представителем неклассической философии, занимая, по словам Д. Деянова, позицию, разрешающую проблемы модернистской и постмодернистской философии, М.К. Мамардашвили актуализирует классический философский опыт. Выстраивая свою философию сознания в рамках неклассической рациональности, он развивает ее как вариант протретики. Откликаясь на вызовы современной действительности, философия М.К. Мамардашвили научает ответственности философского акта. Возобновляя античную философскую модель, М.К. Мамардашвили формирует современную философскую культуру. Его философия сознания направлена на воспитание в современном человеке, насколько это возможно, качеств античного мудреца. «Человек – это длительное усилие», – писал М.К. Мамардашвили, тем самым не человеческую сущность пытаясь определить, а показать путь к становлению человеческого в человеке, с какой бы рациональностью или культурой этот человек себя не идентифицировал³.

¹ Рыклин М.К., Подорога В.А. Третья возможность метафизики (беседа об одном философском опыте)/ ihtik.lib.ru

² Шатиришвили З. Мераб Мамардашвили и традиции созерцательной жизни/<http://www.intelros.ru/merab-mamardashvili-vklad-v-razvitie-filosofii-i-k/11016-merab-mamardashvili-i-tradicii-sozercatelnoj-zhizni.html>

³ Мамардашвили М.К. Европейская ответственность/Сознание и цивилизация. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – с. 31.

**ФИЛОСОФИЯ МОДЕРНА
И
ФИЛОСОФИЯ ПОСТМОДЕРНА
(КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ)**

Подписано к печати

Отпечатано с готового оригинал-макета