

**ВЕСТНИК  
ИВАНОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО  
УНИВЕРСИТЕТА**

Серия «Гуманитарные науки»

Вып. 2 (15), 2015

Философия

Научный журнал

Издается с 2000 года

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)  
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-60993 от 5 марта 2015 г.

Учредитель ФГБОУ ВПО «Ивановский государственный университет»

**РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:**

- В. Н. Егоров**, д-р экон. наук  
(*председатель*)
- С. А. Сырбу**, д-р хим. наук  
(*зам. председателя*)
- В. И. Назаров**, д-р психол. наук  
(*зам. председателя*)
- К. Я. Авербух**, д-р филол. наук (Москва)
- Ю. М. Воронов**, д-р полит. наук
- Н. В. Усольцева**, д-р хим. наук
- Ю. М. Резник**, д-р филос. наук (Москва)
- О. А. Хасбулатова**, д-р ист. наук
- Л. В. Михеева**  
(*ответственный секретарь*)

**РЕДКОЛЛЕГИЯ СЕРИИ  
«ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ»:**

- А. А. Григорян**, д-р филол. наук  
(*главный редактор серии*)
- О. М. Карпова**, д-р филол. наук
- А. Н. Таганов**, д-р филол. наук
- О. А. Павловская**, канд. филол. наук
- А. А. Корников**, д-р ист. наук
- Д. И. Польшанский**, д-р ист. наук
- К. Е. Балдин**, д-р ист. наук
- В. М. Тюленев**, д-р ист. наук
- Г. С. Смирнов**, д-р филос. наук
- Т. Б. Кудряшова**, д-р филос. наук
- Д. Г. Смирнов**, д-р филос. наук

**Адрес редакции (издательства):**

153025 Иваново, ул. Ермака, 39, к. 362  
тел./факс: (4932) 32-66-00  
e-mail: dipol53@mail.ru

Подписной индекс в каталоге  
«Пресса России» 41512

Электронная копия журнала размещена  
на сайтах [www.elibrary.ru](http://www.elibrary.ru),  
[www.ivanovo.ac.ru](http://www.ivanovo.ac.ru)

# IVANOVO STATE UNIVERSITY BULLETIN

Series «The Humanities»

Issue 2 (15), 2015

Philosophy

Scientific journal

Issued since 2000

The journal is registered in the Federal Agency for the Oversight in the Sphere of Communication, Information Technology and Mass Communications (Roskomnadzor)  
Registration certificate III № ФC77-60993 of March 5, 2015

Founded by Ivanovo State University

## EDITORIAL COUNCIL:

*V. N. Egorov*, Doctor of Economics  
(Chairman)

*S. A. Syrbu*, Doctor of Chemistry  
(Vice-Chairman)

*V. I. Nazarov*, Doctor of Psychology  
(Vice-Chairman)

*K. Ya. Averbuch*, Doctor of Philology  
(Moscow)

*Yu. M. Voronov*, Doctor of Politics

*N. V. Usoltseva*, Doctor of Chemistry

*Yu. M. Reznik*, Doctor of Philosophy  
(Moscow)

*O. A. Khasbulatova*, Doctor of History

*L. V. Mikheeva* (Secretary-in-Chief)

## EDITORIAL BOARD OF THE SERIES «THE HUMANITIES»

*A. A. Grigoryan*, Doctor of Philology  
(Chief Editor of the Series)

*O. M. Karpova*, Doctor of Philology

*A. N. Taganov*, Doctor of Philology

*O. A. Pavlovskaya*, Candidate  
of Science, Philology

*A. A. Kornikov*, Doctor of History

*D. I. Polyvyanny*, Doctor of History

*K. E. Baldin*, Doctor of History

*V. M. Tyulenev*, Doctor of History

*G. S. Smirnov*, Doctor of Philosophy

*T. B. Kudryashova*, Doctor of Philosophy

*D. G. Smirnov*, Doctor of Philosophy

## Address of the editorial office:

153025, Ivanovo, Ermak str., 39, office 362  
tel./fax: (4932) 32-66-00  
e-mail: dipol53@mail.ru

Index of subscription  
in the catalogue «Russian Press» 41512  
Electronic copy of the journal can be found  
on the web-sites [www.elibrary.ru](http://www.elibrary.ru),  
[www.ivanovo.ac.ru](http://www.ivanovo.ac.ru)

## СОДЕРЖАНИЕ

---

---

### Из философского наследия

- Портнов А. Н. «Разгрузка от негативного» в системе психологической антропологии А. Гелена ..... 5

### Актуальные проблемы философии

- Смирнов Г. С. Жизнь как везде-вечность (Парафраз книги В. Ф. Эрнэ «Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение») ..... 12

### Философия сознания и ноосферы

- Жульков М. В. Организованность ноосферы: системный подход ..... 21
- Меликян М. А. Между техносферой и ноосферой: в поисках человеческого качества ..... 30
- Платонова Ю. В. Между сознанием и подсознанием: ноосферный потенциал философско-фантастического творчества И. А. Ефремова ..... 36
- Палей Е. В. Трансформация онтологического статуса ценностей в современном образовании (На примере доверия) ..... 40

### Философия истории

- Смирнов Д. Г. Ноосферные аттракторы устойчивого мирового существования: от глобального к региональному ..... 48
- Зубкевич Л. А. Этногенез Л. Гумилёва и современные глобализационные процессы ..... 53

### Дискуссии: столкновение двух веков

- Ерахтин А. В. Проблема онтологии в западной и современной отечественной философии ..... 58

### Социально-философские проблемы урбанистики

- Касаткина С. С. Российская городская повседневность как философская категория современного социально-гуманитарного знания ..... 71

### Из истории кафедры философии

- Смирнов Г. С. Российский дазайн: первобытие «Александра Великого» ..... 76

- Сведения об авторах ..... 84

- Информация для авторов  
«Вестника Ивановского государственного университета» ..... 85

**CONTENTS**

---

---

**From the philosophic heritage**

- Portnov A. N.** «Getting relief» in A. Gelen's system of psychological anthropology ..... 5

**Topical problems of philosophy**

- Smirnov G. S.** Life as vezde-vechnost (everywhere-eternity) (A paraphrase to V. F. Ern's book «Grigoriy Savvich Skovoroda. Life and teachings») ..... 12

**Philosophy of consciousness and the noosphere**

- Zhulkov M. V.** Organization of the noosphere: systemic approach ..... 21
- Melikyan M. A.** Between technosphere and noosphere: searching for the human quality ..... 30
- Platonova Y. V.** Between the conscious and the unconscious: noospheric potential of I. A. Efremov's science fiction ..... 36
- Paley E. V.** Transformation of the ontological status of values in modern education (With regard to confidence) ..... 40

**Philosophy of history**

- Smirnov D. G.** Noospheric attractors of world sustainable existence: from global to local ..... 48
- Zubkevich L. A.** Ethnogenesis of L. Gumilev and contemporary processes of globalization ..... 53

**Discussion: collision of two centuries**

- Erakhtin A. V.** The problem of ontology in the western as well as in the present-day national philosophy ..... 58

**Socio-philosophical problems of urban studies**

- Kasatkina S. S.** Russian urban everyday as a philosophical category of the current socio-humanitarian knowledge ..... 71

**From the history of philosophy department**

- Smirnov G. S.** Russian «Dasein»: the earthly life of «Alexander the Great» ..... 76

- Information about the authors* ..... 84

- Information for the authors of «Ivanovo State University Bulletin»* ..... 85

## **«РАЗГРУЗКА ОТ НЕГАТИВНОГО» В СИСТЕМЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ А. ГЕЛЕНА**

29 января 2004 г. исполнилось сто лет со дня рождения Арнольда Гелена (1904—1976), мыслителя, создавшего оригинальную систему, достаточно непротиворечиво объединившую в себе моменты философской, социальной и психологической антропологии. Как совершенно верно отмечают В. Д. Губин и Е. Н. Некрасова, философская антропология претендует на то, чтобы быть не узкой дисциплиной в рамках философии, а новой фундаментальной наукой о человеке, и для обоснования этой претензии она все время пытается создать такой язык, который мог бы очертить специфическое отличие человека от остального мира [1, с. 6]. М. Шелер в «Положении человека в Космосе» определил сверхзадачу философской антропологии — точно показать, как из основной структуры человеческого бытия вытекают все специфические монополии, свершения и дела человека (язык, совесть, инструменты, оружие, идеи права и несправедливости, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общечеловечность). Нечего и говорить, что теория человека в любой ее форме по-прежнему далека от того, чтобы «точно показать» все это. Важно другое. Шелер сформулировал несколько принципиально важных положений, релевантных в данном контексте.

Во-первых, это идея некоторой исходной структуры, «клеточки анализа», исходя из которой можно попытаться объяснить более сложные явления. В системе антропологии Шелера эта «клеточка» образуется отношением человека к Миру (Welt). Человек не заперт в своем «окружающем мире» (Umwelt), но способен выходить за его пределы. Во-вторых, выходя за пределы Мира, как он дан нам сейчас, человек может и должен подавлять и вытеснять импульсы собственных влечений, относясь принципиально аскетически к своей жизни. В-третьих, это вопрос о движущих силах, о том начале, которое позволяет нам выходить за пределы нашего Мира. В системе Шелера — это дух. Противоположность, которая обнаруживается в человеке и субъективно переживается как таковая, — это, по Шелеру, противоположность более высокого и радикального порядка, нежели между плотью и душой, мозгом и душой, органическим и неорганическим. Это противоположность жизни и духа. Принятие такой схемы, по крайней мере, в том виде, в каком она имеет место у Шелера, означает, как отмечает Гелен, что существуют две принципиальные возможности трактовки психики и сознания человека. В одном случае следует признать плавный переход от инстинктов к практическому, действенному интеллекту, который уже есть у животных, — к человеческому интеллекту. Проблема решается за счет усложнения и улучшения интеллекта животных. В другом случае следует признать существование

некоего начала, экзистенциально свободного от органической субстанции, от воздействий окружающей среды и тех влечений, которые она могла бы породить (*nicht mehr trieb- und umweltgebunden*), т. е. *духа*.

Гелен совершенно верно отмечает, что между инстинктивным и интеллектуальным поведением не существует отношения преимущества: они опираются на совершенно разные физиологические и психофизиологические механизмы [3, S. 24]. Кроме того, степень развития интеллектуального поведения не коррелирует с местом, которое занимает данный вид на «лестнице существ». Тем не менее когда сам Гелен рассматривает развитие коммуникативных средств у человека, то он также прибегает к определенной «ступенчатой схеме».

Одной из центральных идей антропологии Гелена после 1935 г. является «разгрузка» (*Entlastung*) от напора, избытка непрофильтрованных раздражителей. Понятие «*Entlastung*» выступает в качестве системообразующего в антропологии Гелена: при помощи его порождается иерархия знаковых средств. Но когда требуется объяснить, каким образом эта иерархия оказывается в состоянии «разгрузить» психику от излишних раздражителей, то в качестве объяснительного принципа выступает опять же «действие», преобразованное в материю знака. Во всех изданиях «Человека», а также в статьях 1936—40-го гг., по большей части вошедших в эту книгу, аргументация остается в основном психологической и психофизиологической.

В антропологической системе Гелена, как она была сформулирована в книге «Человек. Его природа и его место в мире», в качестве *исходной клетки анализа* выступает биологическая неспециализированность человека, отсутствие у него не только специализированных органов обороны, нападения и добычи пищи, но достаточного инстинктивного оснащения (человек как *nichtfestgestelltes Tier*, по выражению Ницше, или, как предпочитает говорить сам Гелен, — *Mängelwesen*). Считается, что эта идея возникла у Гелена под влиянием исследований в области физической антропологии, прежде всего работ А. Портманна и Л. Болька. Но они рассматривают биологическую неспециализированность в анатомической области, а также некоторые особенности анатомического и психофизиологического онтогенеза человека — ретардацию и педоморфоз.

Сам Гелен в качестве одного из своих духовных предшественников рассматривал И. Г. Гердера (один из параграфов «Человека» так и озаглавлен: «Гердер как предшественник»). В 1772 г. Гердер впервые высказал мысль о биологической неспециализированности человека: «В качестве голого, лишённого инстинктов животного человек есть самое жалкое из существ» [7, S. 160]. Но именно радикальная редукция инстинктов делает, по Гердеру, возможным развитие языка. Существо, все потребности которого удовлетворяются за счет инстинктов, не нуждается в языке. Разумеется, у Гердера это только гениальная догадка, его «лишённый инстинктов, жалкий человек», который одновременно разумен и занят деятельностью, долженствующей разрешить все его проблемы [7, S. 161], такое же порождение методологии XVIII в., как и «естественный человек» Руссо.

Гелен доводит эту линию рассуждения до логического конца: именно следствием неспециализированности и недостаточности человеческого существа является чрезмерная открытость человека по отношению к раздражителям различного рода — как внутренним, так и внешним. Не только сенсорика, но и моторика человека находится в состоянии хронической

перегруженности, т. к. обратная сторона универсальности, пластичности — «искушение» включиться в такие сферы двигательной активности, которые не имеют для человека существенного жизненного значения [3, S. 59—65].

Можно провести определенную аналогию между «разгрузкой» (Entlastung) у Гелена и «вытеснением» (Verdrängung) у Фрейда, работы которого оказали на Гелена, по всей видимости, немалое влияние [6, S. 293; 5, S. 94—103]. Основная разница состоит в следующем: а) по Фрейду, вытеснению подвергаются переживания, противоречащие общественной морали (эрос и танатос); б) по Фрейду, да и по Юнгу, процесс вытеснения предполагает образование «символического сгущения» как некоторого инобытия того, что подверглось вытеснению, тогда как у Гелена «разгрузка» психики от чрезмерного количества раздражителей происходит следующим образом: действия погружены в широкий контекст сенсорно-моторных функций, связанных со зрительным и тактильным восприятием, а также с речевыми функциями. На ранних этапах своего развития они выступают как «звуковые жесты» и иные примитивные формы речи. Основная линия развития «разгрузки» состоит не просто в том, чтобы включить сенсорно-моторное действие в символическую систему. Сами по себе перцептивные и сенсорно-моторные процессы, «действия» обладают определенной степенью знаковости. В этом смысле Гелен совершенно верно говорит об «оптических гештальтах и символах», о «символике движения», об игре как символическом действии, о фантазии в области движения и восприятия, рассматривая все это в качестве функционального базиса языка [3, S. 180—245].

В процессе развития разгрузочных процессов перцептивные и сенсорно-моторные процессы поднимаются на более высокий функциональный уровень, они не просто соединяются с механизмами языка, но приобретают качества коммуникативности, осознаваемости, а коммуникативные процессы оказываются разгруженными от давления непосредственных раздражителей. Тем самым становятся возможными мышление, не связанное с проговариванием (Lautloses Denken), фантазирование с помощью языка (Spracheigene Phantasmen), вообще *познавательные процессы, отделенные от чувственных раздражителей*. Справедливости ради следует отметить, что аналогичные идеи выдвинул в 20—30-х гг. Л. Клагес.

Таким образом, 1) излишние, мешающие функционированию психики раздражители не просто «вытесняются», но поднимаются на новый, более высокий уровень; 2) они включаются в функциональную динамическую систему с *обратной связью*. Тем самым, считает Гелен, человек может справиться с избытком раздражителей и влечений (Antriebsüberschuß). Это понятие (как мы полагаем, не без влияния фрейдизма) было сформулировано А. Зайделем в 1927 г. в книге «Сознание как злой рок» («Das Bewußtsein als Verhängnis»). Биологический взгляд на человека, отмечает Гелен, состоит не в том, чтобы сравнить его физическую организацию с таковой у шимпанзе. Требуется ответить на вопрос: почему возможно такое существо, коренным образом отличное от любого животного.

Если принять идею Шелера об открытости человека миру (Weltoffenheit), то, как, на наш взгляд, совершенно верно отмечает Гелен, это означает, что психика человека буквально затоплена раздражителями — в количестве, совершенно несвойственном животным и для самого человека не имеющем положительного значения. Ему противостоит не отфильтрованный инстинктивными механизмами мир биологически релевантных значений,

а нечто совсем иное — мир ошарашивающих его впечатлений, которые он должен сначала переработать, чтобы вообще быть в состоянии жить. В этом смысле человек должен сам себя разгрузить от излишних раздражителей, превратить недостаточность своей экзистенции в возможность продолжения жизни. Таким образом, действия (Akte), с помощью которых человек обеспечивает возможность жизни, должны всегда рассматриваться с двух сторон: как производящие акты преодоления своей недостаточности и как нечто создаваемое самим человеком из опоры на собственные возможности (в сравнении с животным — абсолютно новые средства жизнеобеспечения и жизнепостроения).

Весьма любопытен сюжет, связанный с тем, что Гелен называет опасностью разгрузки от негативного. Постоянно возвращаясь в своих работах к теме разгрузки психики, Гелен пишет в 1952 г. об опасности «разгрузки от негативного» (Gefahr der Entlastung vom «Negativen»). «Негативное» взято автором в кавычки вовсе не случайно. Речь идет о следующем. Размышляя о судьбах современной цивилизации, философ утверждает, что в современном мире существует слишком большое давление на интеллектуальную и моральную сферу (too much discriminative strain, как говорят американцы). В лихорадочной спешке создаются и разрушаются идеологии. Часть из них реализуется на практике, другая — отбрасывается. Не хватает времени, чтобы переработать всю ту информацию, которая порождается обществом. Не отфильтрованная и не осмысленная информация создает своего рода остаточные образования в психике человека, и каждый такой Residuum оказывает негативное воздействие на аффективную и интеллектуальную сферу. Важнейшим средством разгрузки Гелен считает традиции. Они, отмечает философ, несут в себе нечто очень важное для нашего «внутреннего здоровья». А именно: в них заложен прочный фундамент норм поведения, оценки, понимания людьми друг друга. В таких случаях нет нужды объяснять те или иные явления или нормы поведения, но следует поступать, думать, оценивать определенным образом, потому что «так было всегда». И только опираясь на привычное, само собой разумеющееся, выведенное из-под контроля критики, можно добиваться высших достижений. Иными словами, для того чтобы в главном быть раскрепощенными, творческими, психика, сознание, мышление должны использовать уже готовые модели, разгружающие от необходимости каждый раз находить новое решение. С другой стороны, прогресс цивилизации ведет к разгрузке от ограничивающих и тормозящих влияний примитивных и вместе с тем здоровых жизненных условий.

Отмечая, что в мире существует все еще чрезмерно много бессмысленной нужды, Гелен вместе с тем утверждает: «Давление нужды, по всей видимости, имеет неопределимое антропологическое значение» [2, S. 65]. Поскольку вместе с утратой подлинных инстинктов человек потерял также и массу врожденных, биологически наследуемых регулятивов, в эпоху позднего индустриального общества происходит растормаживание все новых и новых потребностей, начинается всеобщая гонка за благосостоянием, сопряженная с верой в пустые слова. Причем, как замечает философ, эта вера может сдвигать горы. Одновременно чувственность человека подогревается обществом так, что она выходит за пределы естественного, «легковёрность опустошенных душ» в сочетании со всем сказанным приводит к тому, что мораль становится «натуралистической», теряется чувство трагичности жизни, массовое распространение принимают чувства самолюбования и самодовольства



[2, S. 64—65]. Одним из следствий чрезмерной «разгрузки от негативного» является, как совершенно верно отмечает Гелен, общая атмосфера неустойчивости и неуверенности, особенно ярко выражающая себя в «демоническом танце современного искусства» [4, S. 54; 6], безудержной жажде потребления. Гелен весьма проницательно усматривает общую причину этих явлений *в ослаблении чувства реальности, утрате моральной компоненты мировоззрения в условиях массового производства и рыночного хозяйства*. Это относится и к науке, справедливо считает Гелен, прежде всего к исследованиям в области естествознания. Процесс познания в этом случае становится чисто техническим, в редчайших случаях ученый может решать, где, как и с какой целью будут использоваться результаты его труда.

Психологическая антропология Гелена подводит его к социологической проблематике и делает более понятным сказанное выше о природе культуры в его трактовке. Речь идет о следующем. Человек, согласно Гелену, существо, которое способно из своей «первой природы» создать нечто новое, а именно с помощью самовоспитания и самоуправления. В первых двух изданиях «Человека» (1940 и 1944) Гелен — и это очень понятно в атмосфере Третьего рейха — уповал на то, что он называл *Oberste Führungssysteme*, понимая под этим социально нормированные и коллективно закрепленные системы истолкования мира и вытекающие из них нормы поведения. В издании 1950 г. он уже вполне ясно говорит о том, что такие системы возможны только с опорой на социальные институты. Наиболее полно концепция социальных институтов была разработана им в произведениях 1950—60-х гг. Социальные институты выступают в трудах Гелена в качестве инструментов регуляции поведения членов общества. В этом смысле он продолжает линию новоевропейской философии и психологию, берущую свое начало в «Новом органоне» Ф. Бэкона. Существенно заметить, что исследование общественных институтов Гелен стремится увязать с исследованиями социальной психологии и психологии личности. Институты современного общества, подчеркивает он, подверглись определенной редукции, они носят целерациональный характер. Не в последнюю очередь потому, что общественные обстоятельства подверглись или подвергаются упрощению, становятся все более прозрачными. Тогда как в древности они были многоцелевыми и именно поэтому «более-чем-целевыми» (*Mehr-als-Zweck-Institute*), включали в себя явно выраженный символический компонент. Нужно согласиться с Геленом, что те институты общества, которые не просто служат ближайшим практическим целям, но выступают в качестве средства поддержки (*behavioral support*) высших интересов и помогают удовлетворять потребности в устойчивости существования, безопасности, социальности, счастье, имеют все шансы существовать успешно и долго. Индустриальное (и, добавим мы, постиндустриальное) общество стремится заменить институты в вышеуказанном смысле «организацией», сущность которой Гелен видит в растормаживании целерациональности и тем самым в победе индивидуальной воли к господству. Этому явлению должна быть противопоставлена подлинная культура, которая одинаково избегает как господства аффектов, так и голых абстракций. Настоящая культура, вполне обоснованно полагает Гелен, должна заключать в себе богатство смысловых компонентов, в том числе таких, которые соотносятся с еще невыраженным, потенциальным, непробытым. Культура должна быть базисом для обоснованного оптимизма [4, S. 116—117].

**Библиографический список**

1. Губин В. Д., Некрасова Е. Н. Философская антропология. М., 2000.
2. Gehlen A. Anthropologische Forschung. Hamburg, 1961.
3. Gehlen A. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt // Gesamtausgabe. Frankfurt am Main, 1993. Bd. 3, T. 1.
4. Gehlen A. Die Seele im technischen Zeitalter. Hamburg, 1957.
5. Gehlen A. Moral und Hypermoral. Bonn, 1969.
6. Gehlen A. Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei. Frankfurt am Main, 1965.
7. Herder J. G. Über den Ursprung der Sprache // Werke : in 5 Bd. Berlin ; Weimar, 1978. Bd. 2.

**ПОСЛЕСЛОВИЕ****Бесконечные переводы**

Философы по-разному реагируют на события, свидетелями которых они являются. Одни берут ручку и блокнот и тщательно заносят в него появившиеся мысли, чтобы волшебное мгновение оставалось в личной интеллектуальной истории и к нему всегда можно было бы вернуться. Другие открывают ноутбук и быстро-быстро нажимают клавиши, чтобы мысли сразу стали доступны всему миру. Третьи оставляют их для себя, ибо обладают великолепной памятью и знают, что всё всегда с ними, поэтому вспоминают, что где-то они уже видели похожее, способствующее оценке ныне происходящего. Это тип философа-энциклопедиста, погруженного в тихий океан вечной философии, философа, говорящего на разных языках и объясняющего, что происходит, совершенно не теми словами, которыми это пытаются сделать все остальные. И на первый взгляд может показаться, что «молвие» или безмолвие философа не о том, но стоит чуть-чуть затормозить непреднамеренную спешку — спешку по привычке — и словно расправлены складки на поверхности красивой скатерти: открывается другой мир, невидимый многими, теми, кто радуется, что его, по счастью, не видит. Так устроено любое общество, а особенно то, которое живет близким и коротким временем, временем, измеряющимся короткими деньгами, которые и определяют человеческое сознание (некоторые философы считают, что сознание определяется бытием, но даже они — большие материалисты — может быть, не догадываются, что дело еще хуже, что есть еще более однозначные и предельно истинные ответы).

А. Н. Портнов (1947—2010), со дня смерти которого прошло уже пять лет, относился к третьему типу философов: он всегда старался сверить свои часы со всеми другими, особенно с часами, по которым живут близкие ему люди, но и при этом философскую рефлексию выдавал из «третьего темпа». Примером именно такого «размышления издалека» служит его статья, посвященная яркому представителю немецкой философской антропологии Арнольду Гелену, открывающая этот философский номер «Вестника ИвГУ».

Страна, попавшая в бурный поток девяностых и нулевых годов, не только очумела от открывшихся возможностей экономической и социальной

самодетельности, но и была ошарашена половодьем незнанных знаний; этот ледоход смывал все временные идейно-идеологические постройки, и надо было срочно строить новые — уже по другим проектам, доселе неизвестным и от этого очень значимым. Для А. Н. Портнова широко открылся мир западной философской мысли в масштабах, которые раньше были немыслимы. Подспудно и достаточно медленно шла глубинная компаративистская работа по пониманию того, что происходит с новой Россией, и того, что ему пришлось в то или иное время увидеть на Западе.

Эти размышления не были ни крайними левыми, ни крайними правыми (хотя российские реалии подталкивали к этому), для портновского сознания была характерна иная метафора, как это можно было бы увидеть сейчас — уже из другой эпохи, «философии пены»: на крутых поворотах истории на поверхность социальной реальности жизнь очень часто выносит много мусора. Живя в такой синергийной среде, человек не может не задумываться о диалектике позитивного и негативного, человеческого и механистического, разумного и безумного, не может не размышлять о путях уравнивания культурой разбушевавшегося организованного хаоса в пространстве глобального бытия. Должен ли человек спрятаться за комфортом и благополучием от бушующей жизни или, наоборот, остаться сознанием и разумом в непредсказуемой реальности? Ответы на эти вопросы А. Н. Портнов искал в немецкой философской антропологии, и, судя по всему, А. Гелен был тем мыслителем, к которому он испытывал особую симпатию. В этом смысле статья Гелена «Образ человека в свете современной антропологии», переведенная А. Н. Портновым (Личность. Культура. Общество. 2007. Вып. 3 (37). С. 37—51), открывала для российского философа широкую панораму будущих антропологических бурь. Очень важно для любой национальной культуры в точке глобальной бифуркации иметь умных людей, которые не подвержены идеологическим соблазнам и потому могут делать правильные переводы, точное переложение смыслов для широкой публики...

Моисей переводил свой народ через бурные воды. И современные народы оказываются в ситуации, когда переводы через воды — великое искусство разума. Эти примеры дают ясное представление о том, что такое большая — ноосферная — история, что это — семиотическая история бесконечных переводов.

Как же понимать, что такое «разгрузка от негативного»: что она представляет собой и что несет современному человеку? На эти вопросы, уважаемый читатель, и отвечает статья профессора Александра Николаевича Портнова.

**Г. С. Смирнов**

## ЖИЗНЬ КАК ВЕЗДЕ-ВЕЧНОСТЬ

(Парафраз книги В. Ф. Эрн

«Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение»)

Представлен вариант современного понимания философии Г. С. Сковороды исходя из универсальной (ноосферной) линии в русской философии и мировоззренческого многообразия русского космизма. Показана связь основных идей философии жизни в творчестве Г. С. Сковороды, В. С. Соловьева, И. И. Лапшина и В. И. Вернадского через категорию «езде-вечность».

**Ключевые слова:** везде-вечность, Григорий Саввич Сковорода, вселенское чувство, универсальная линия в философии, вселенскость, начало и вечность жизни.

The article represents the version of the modern understanding of the philosophy of G. S. Skovoroda, on the basis of the universum (noosferic) line in the Russian philosophy and the world outlook variety of Russian cosmism. The connection of the basic «philosophy of life» ideas in the creative work of G. S. Skovoroda, V. S. Solovjev, I. I. Lapshin and V. I. Vernadsky is shown through the category «everywhere-eternity».

**Key words:** vezde-vetchnost (everywhere-eternity), Grigoriy Savvitch Skovoroda, sense of universe, universum line of philosophy, the beginning and eternity of life.

Восстаньте, ленивые и всегда низу по-  
никшие ума моего помыслы! Возьмитесь и  
возвыситесь на гору вечности.

*Г. С. Сковорода*

Он искренне стремился к вселенскости.

*В. Ф. Эрн*

Книге о жизни и учении Г. С. Сковороды (1722—1794) В. Ф. Эрн пред-  
послал неожиданное, но очень важное предисловие о различии западного и  
русского философского мышления. Этим обстоятельством он утвердил два  
существенно важных вывода: во-первых, русское философское мышление  
качественно отличается от мышления западного по трем принципиальным  
характеристикам, во-вторых, русская философия начинается с философство-  
вания над миром и жизнью «русского Сократа» Г. С. Сковороды...

Еще ранее В. Ф. Эрн в «Битве за Логос» вступил в острый спор с  
С. Л. Франком об особенностях соотношения русской и западной философии.  
Не вдаваясь в полемику между титанами русской философии (это читатель  
может сделать самостоятельно, проследив формально-логическую и диалекти-  
ческую стороны спора), отметим, что В. Ф. Эрн сосредоточился на следующих

основных тенденциях новой европейской философии: рационализме, мейнстриме, имперсонализме [11, с. 339], а для характеристики русской философии он выбрал триаду «логизм, онтологизм, персонализм» [11, с. 349].

В данной статье для нас важна общая идея В. Ф. Эрнэ применительно к философии Сковороды о том, что «систематичности рационализма логизм противопоставляет *внутреннюю объединенность созерцания...*» [11, с. 353], что до некоторой степени позволяет за «логосом» увидеть и «софию», и «нус» (категориальная история «нуса» в неразрывной связи с представлениями о ноосфере начинается в философском творчестве В. И. Вернадского в 20—30-х гг. XX в.).

Завершая исторические коннотации, отметим дальние родственные связи между Г. С. Сковородой и В. С. Соловьевым, Г. С. Сковородой и Н. А. Бердяевым (построившим в главных основаниях русский экзистенциализм и русский персонализм), а также глубинные геогеологические и лично-отношенческие связи Г. С. Сковороды и В. И. Вернадского, который, как и Г. С. Сковорода, имел отношение к Украине, был вечным странником, гео-путешественником и имел право сказать: «Я сделал, что мог, и никого не сделал несчастным» (что до известной степени близко по философскому смыслу эпитафии «Мир ловил меня, но не поймал»).

В философской биографии Сковороды, написанной В. Ф. Эрном, «монологичность Сковороды» [11, с. 353] — одна из очень сильных идей. При этом монолитность философии Сковороды — оборотная сторона его жизни и учения. В известном смысле слова русская философия и начинается как философия целостности жизни, но получает добротное философское и *научное обоснование* только в XX в. (в том числе и в философском творчестве В. И. Вернадского [1]).

Русская философия, рожденная и наполненная «вселенской отзывчивостью», в XX в. отчетливо проявила себя как философия вездечности, в ней ясно видны антропокосмические и космопланетарные черты, она предстает как Универсум эйдосов, объективных, высших, абсолютных ценностей, так или иначе проецируемых на модели миропостроения [8]. Но анализ творчества малороссийского первофилософа позволяет утвердиться в мысли о том, что со времени Г. С. Сковороды философский смысл вездечности может рассматриваться как корневой архетип большой русской философии.

Центральная эвристическая задача данной статьи состоит в том, чтобы в самых общих чертах указать на наличие универсальной и ноосферной линии в русской философии, выявить интенцию вездечности на первых этапах русской философской традиции.

### **Рождение вездечности из вселенского чувства**

Осмысление природы вездечности как реальности и категориальности (как онтологии и антропологии) требует тонкого и одновременно широкого проникновения в сущность бытия человека и Вселенной, которое характерно для герметизма (герметической традиции) и мировоззрения русского космизма. Герметизм, просвечивающий категориальное измерение вездечности, важен в связи с присущими Сковороде выходами в экзегетическую (герменевтическую) философию и стихийную семиотическую диалектику. Космизм, раскрывающий Реальность, неотъемлем по причине того, что показывает все-ленскую по-селенность человека

(не просто его без-личную объектность, но субъектно-персоналистическую на-личность). Везде-вечность дополнительна вселенскости, ибо проявляет человеческую сущность бытия-небытия.

Ощущение везде-вечности, как и вселенского чувства (И. И. Лапшин) [5], — особое культурное проявление предельно высокого уровня, сложившееся не только в формах социального филогенеза (не будет преувеличением сказать, что значительная часть *культурного усадебного дворянства* обладала этим чувством), но и социокультурного онтогенеза. Для понимания сакральной взаимосвязи широкой души русского человека и Большой русской философии в категориях вселенского чувства (которое, надо отдать должное И. И. Лапшину, он разъясняет и посредством текстов западных мыслителей) нужно помнить, что сам автор «изобретения философии» был весьма близок к западной традиции рационализма, но русский рационализм всегда более обширен, нежели западный, он как бы предполагает еще одно невидимое измерение [6]. В. Ф. Эрн находит неожиданный поворот в этом объяснительном пафосе, он замечает: «Отсутствие систем есть глубоко значительный признак устремленности русской мысли к логизму» [11, с. 353].

Философский смысл категории «везде-вечность» обнаруживает себя в сложнопересеченном пространстве, рождающемся при соприкосновении бытия и сознания, пространства и времени, верха и низа, человеческого и вселенского. Ближе всего похожесть «везде-вечности» обнаруживается с парной категорией «единое целое». В русском языке этот концептуально-категориальный феномен обычно предстает без дефиса, но смысл его более сильно был бы выражен именно в дефисном варианте, когда дуализм начинает превращаться в монизм (и даже в архэ-монизм).

Категориальные *трансфокации* в философии иногда оказываются очень продуктивными: порой следует посмотреть на категориальные горы в бинокль или телескоп, порой приходится изучать категориальные цепочки через лупу или микроскоп. Категории «пространство и время», «пространство-во-время», «хронотоп» словно выстраиваются в ряд, неожиданно завершающийся (но, может быть, не заканчивающийся) категорией «везде-вечность». Такими «железнодорожными» категориальными составами обычно и осваивается философская реальность. Их конкретно-историческим движением в значительной степени и создаются формы мировоззрения и миропонимания. На математическом языке такие категории, как «везде-вечность», могли быть названы пределами (хотя, конечно, все философские категории предстают как предельные категории).

Дело в том, что философский дискурс всегда требует максимального расширения и даже стремления к бесконечности, желательна не дурной. Вселенское соотношение единичного и всеобщего (даже абсолютно всеобщего) естественным образом порождает категорию «везде-вечность».

### **Гносеология везде-вечности: жизнь сердца и сердце жизни**

В творчестве Г. С. Сковороды категории «сердце» и «жизнь» — центральные. Речь идет не о частотности использования терминов, а о смысловой нагруженности. Экзистенциальная ипостась, глубоко скрытая в русской философии, обнаруживает себя и в произведениях, и во всем пафосе жизни Сковороды, а русская философия по своей природе оказывается вселенско-антропологической с самого ее начала.

Что же представляет собой ощущение везде-вечности в творчестве Сковороды? Обратимся к пониманию этого особого состояния в переложении Эрн. «Бодрость духа, веселость нрава, мудрая беседа, сердце, свободное от всякого рабства свету, светности, пристрастиям, торжество благодушия, утвержденное на семидесятилетних столбах жизни и *увенчиваемое при исходах века спокойствием вечности*, возбудили в друге его усыпленные силы разума, восперили чувства его, возвысили желания, устроили волю его к воле Вседержителя» [11, с. 483].

Есть и другая сторона философии везде-вечности: она связана с пониманием места сердца в человеке. Линия сердца в русской философии, конечно, рождается не с рождением философа Сковороды, это проявление широкой гносеологии возникло значительно раньше, но Сковорода сформулировал это ощущение как философскую истину и как философскую проблему [7]. Говоря «человек есть сердце», подчеркивает В. Ф. Эрн, Сковорода показывает себя как «глубокий и принципиальный противник той *безличной, бесцветной и бессодержательной* мысли, которая в моде в наши дни. Его мысли всегда рождаются из душевного *опыта*. Сковорода — бесстрашный и оригинальный сторонник *экспериментальной* метафизики, которая враждебнейшим образом относится ко всякой школьной, т. е. схоластической, философии» [11, с. 491].

Позднее линия сердца в русской философии окажется предельно востребованной теми философами, которые любыми путями будут сопротивляться насильственной материальной или духовной европеизации России. Да собственно, весь трагический путь России и станет восприниматься как революция по той причине, что каждый раз будет ломать европейские рамки, в которых русский народ постоянно чувствует себя как в оковах, и каждый раз будет пытаться обрести ту свободу, которая ему памятна по сельско-родовому строю коллективистской круговой поруки, которая приобщает человека не только к Миру и миру, но и ко всей Вселенной, о которой он извещен огромной и пространной природой его широкого всебытия.

Широкое бытие порождается образом жизни Сковороды: именно в естественной ходьбе порождается «Сковорода в своем целом, т. е. в своей жизни» [там же]. Такого рода целое и есть та самая везде-вечность, которой наполнена русская философия под влиянием не только античной, но и христианской традиции. «Единое целое» и «везде-вечность» очень важны для понимания того, как мыслит русский человек, это не только философия, но и особый тип мировоззрения. Самые завзятые русские западники, судя по всему, никогда не расставались в своем подсознании с этим ощущением восторга «вселенского чувства», «единого целого», «всеединства», «везде-вечности».

«Великий старец Сковорода» [11, с. 351] каким-то особым жизненным чутьем повторяет опыт китайских мыслителей-мудрецов, в нем есть что-то от Лаоцзы [4]; неприкаянное философское странничество оказалось характерным и для В. С. Соловьева, которого считают первым русским философским классиком, как Сковороду почитают основателем русской философской традиции.

### **Иероглифичность и символичность в репрезентациях категории «везде-вечность»**

Проблема смысла категории «везде-вечность» глубоко связана с тем, что ее невозможно представить широкой и узкой публике *только как слово*: даже предельно широко задавая рациональные смыслы, мы не можем поймать

тайный сакральный смысл. Для более полной картины следует от «буквенности» постепенно переходить к «иероглифичности», а от нее к «изосимволичности». Для категории «езде-вечность» более органична изофилософская репрезентация: к картинам такого рода, без сомнения, относятся картина И. Шишкина «Рожь», шедевр И. Левитана «Над вечным покоем», «коллаж» И. Глазунова «Вечная Россия». Этот список может быть продолжен, поэтому следовало бы даже сказать, что любое великое художественное произведение в той или иной степени есть выражение либо самой езде-вечности, либо философии езде-вечности.

Для Сковороды «формула езде-вечности» неотделима от символического бытия. «У Сковороды, как у Платона, язык символов имеет самодеиствующее значение. Ни на какой другой язык его перевести нельзя» [11, с. 499]. В. Ф. Эрн, анализируя весьма значимую мысль Сковороды («Жизнь живет тогда, когда мысль наша, любя истину, любит выслеживать тропинки ее, и, встретив око ее, торжествует, и веселится сим незаходимым светом»), пишет: «Этот покой Божий, вечную субботу духа Сковорода называет “символом символов”» [11, с. 503]. Завершая самую, может быть, современную главку книги, Эрн утверждает: «Подобие и символический характер мира *коренятся в самом Боге* и имеют поэтому онтологически-объективный характер, а отнюдь не человечески-субъективный» [11, с. 507]. Перед нами в эрновском дискурсе, таким образом, виден выход не просто на семиотическую, но и на ноосферную проблематику.

Неуловимое ощущение езде-вечности — одно из самых загадочных чувств, которые посещают человека в его самые откровенно-сокровенные жизненные минуты, когда вдруг открывается вся Вселенная. У каждого человека это погружение во вселенское бытие обретается в определенном времени и определенном месте. Гений места так и возникает, когда вдруг происходит удивительное совпадение микрокосма и макрокосма, Атмана и Брахмана, Абсолютного минимума и Абсолютного максимума.

И. И. Лапшин, работая с философскими текстами, показал во многих из них присутствие вселенского чувства. Двигаясь по проторенной дороге, можно показать, как из вселенского чувства рождается феномен езде-вечности (который на языке теологии может быть назван «прикосновение к Богу»). Религиозное и философское откровение смысла езде-вечности имеет свою жизненную логику, ибо наступает момент, когда «онтогенез, повторяя филогенез», открывает завесу, за которой и находится реальность езде-вечности.

Наполнение термина «езде-вечность» категориальным содержанием любви, радости, счастья, веры, надежды, полноты бытия, родственности, самоидентичности, на первый взгляд, чревато упрощением и редукцией. В действительности самое трудное в философской работе, может, как раз и есть выстраивание категориального сетевого взаимосоподчинения, на самом деле — это открытие сверхсистемы человека в его *большой субъективности*, собственно и делающей его человеком.

«Езде-вечность» не есть более чем простая интуиция (простой интуиции, конечно, не бывает), связанная с отождествлением человека со Вселенной; в этом термине больше мистики и божественного откровения. Очевидно, именно через это чувство человек понимает, есть ли у него ген веры, находится ли он на той эволюционной ступени развития, которой каждый человеческий род достигает на определенном уровне вхождения в пространство и время. Ближе всего к ощущению езде-вечности находятся музыканты,



художники и писатели, но для философа эта предпосылка проникновения в истину также обязательное условие творческого восхождения, т. е. нахождения того совпадения с Универсумом, которое только и порождает предпосылки придумывания нового, еще небывалого или не введенного в философский оборот термина. Собственно, каждый философ и есть человек, придумавший термин, составляющий главную и неотъемлемую сущность его полного (полноформатного) бытия, смысл которого он вдруг неожиданно открыл для себя с такой ясностью, что может попробовать передать его другому человеку, даже если тому и не удастся до конца сконструировать в своем сознании и мировоззрении эту сложнейшую субъект-субъектную апперцепцию, только и свидетельствующую о преодолении непреодолимого кантовского объект-объектного барьера. Существует, вероятно, логика своеобразного восхождения по крутой и трудной лестнице философского познания, и самая сложная категория-образ, может быть, и есть вездечность, смыкающая, соединяющая философское восхождение с религиозным. Кто-то не сможет включить в себя смысл субстанции, кто-то бытия, кто-то материи, включение в свою субъективность вездечности возникает на той сложной стадии субъект-субъектности, которая формируется на уровне синтетического мировоззрения. «Хождение по проселочным дорогам» требует большего времени и необыкновенного терпения, именно через это везение хождения и случается прикосновение к Дазайну или Всебытию, рождаются «просветы» Везде-вечности.

### **Библия как Абсолют везде-вечности**

Итогом рассмотрения значения семиотики в философско-теологическом сознании Сковороды выступает выявление смысла Библии. В. Ф. Эрн делает вывод о том, что для Великого старца Бог есть Библия: «Библия — это целокупность Божественного разума, это *вся* неисследимая Премудрость Его. Боговоплощение в Библии для Сковороды есть первое и принципиальное, а воплощение Сына Божия есть лишь подчиненный момент этого общего Боговоплощения, начавшегося для людей в незапамятные времена и простирающегося на все народы и религии» [11, с. 539]. Заканчивается это крайне неожиданное, но весьма доказательное размышление предельно универсумным в философском смысле выводом: «...если Библия есть реальное воплощение божественной Премудрости, то она поистине становится самостоятельным метафизическим Существом» [11, с. 539]. Заметим, что, вводя категорию «везде-вечность», приходилось рассчитывать на виртуальность ее бытия, но в конечном итоге ее воплощенность оказалась почти материальной, т. е. семиотически объекто-реальной. Библия, таким образом, оказывается посредником между человеком и Богом в самом ясном и открытом присутствии. Такое решение универсумного философского взгляда на Вселенную показывает почти математическое выведение одной из самых трудных философских задач, предполагающей формат соединения материального и идеального и даже точнее — их нераздельность. Такого рода теоретическое решение позволяет по принципу подобия осуществлять проекции на другие сферы.

Однако, следуя некоторой аналогии, придется признать, что любая священная книга может претендовать на этот статус. Коран, Упанишады, другие древние сакральные книги дают свое особое представление о том, что называется и является везде-вечностью.

Семиотический универсум [9], каким является Библия, в иных условиях может оказаться просто книгой, любой книгой, в том числе такой, которая заведомо не имеет библейской статусности. Именно по этому принципу постепенно разрушается цельность мира, или, как выше было сказано, целокупность... В русском языке формула «купно заедино» имеет не просто военный или экономический (торговый) смысл, перед нами и философская, и религиозная (теологическая) формула.

Если двигаться в этом направлении дальше, то следует признать, что так называемый прогресс в информационно-семиотической сфере дает право каждому тексту претендовать на похожий статус, даже в том случае, если этот текст и не имеет той силы и энергии, которые характерны для священных книг. Возникновение таких семиотических симулякров, претендующих на большее в смысловой и концептуальной сфере, чем они фактически могут дать, ведет к деградации общественного устройства, а значит, и к деградации личности. Особенность современной жизни заключается в том, что если раньше доступ даже к священной книге имели не все, то теперь для каждого такое возможно, поэтому постепенно в рамках исторического процесса заполняется огромная ниша между реальностью и священными книгами, имеющими статус вездечности. Само человечество постепенно определяет, какие книги считать вечными («книгами, которые потрясли мир»). Э. Генри начинает перечисление таких книг именно с Библии [3], хотя, как известно, в эпоху СССР это категорически не приветствовалось в силу определенных идеологических установок.

Современная эпоха как раз и страшна тем, что государство имеет если не право (как это было в эпоху тоталитарных обществ), то организационно-технические возможности управления информационно-семиотическими потоками для зомбирования значительной, если не подавляющей части населения и человечества в целом.

Библейские смыслы постепенно превращаются в смыслы библиотечные, цивилизация оказывается вне контекста тех высших ценностей, которые не зависят от локальных семиотических ценностей, обретающих смыслы лишь в определенных, заданных обстоятельствами рамках.

В. Ф. Эрн обращает внимание на важную моральную проблему, связанную с поисками счастья. «Мы ищем счастье по сторонам, по векам, по статьям, а оно везде и всегда с нами. Нет его нигде затем, что есть везде. Не ищи его нигде, если не сыщешь везде» [11, с. 557]. Неожиданно то, что перед нами прикладные измерения вездечности, в данном случае — моральные приложения. Добро, счастье, красота, истина — это все многообразные проявления универсального единства мира и разума. У этой мысли, впрочем, имеется и другая сторона, она конфликтно-парадоксальна, ибо обозначается как «везде-нигде-нигде», из этой формулы впоследствии возникнет дискурс бытия и небытия, онтологии и небытологии, в конечном итоге в этом размышлении глубоко спрятан и дискурс «чтойности» и «ничтойности».

Философия вездечности, закодированная в творчестве Сковороды, нашла свое точное философское выражение в трудах его духовного и философского последователя В. С. Соловьева. Соловьев похож на Сковороду не только жанровыми особенностями творчества — стихотворными формами, так называемыми «разговорами», но и сущностными сторонами. Философия всеединства, в значительной степени родственная архетипическим построениям

Сковороды, думается, естественным образом дополняется философией Бого-человечества, которая чрезвычайно близка по своим смысловым параметрам философии «внутреннего человека» Г. С. Сковороды. Доказательство тезиса о том, что линия «Сковорода — Соловьев» представляет собой именно универсумную линию в русской философии, весьма непросто, но следует сказать, что В. Ф. Эрн проделал значительную работу в этом направлении, анализируя взаимосвязь дуализма Платона и библейского монизма как центральную проблему, над которой неустанно трудился Г. С. Сковорода. Подобная работа по отношению к В. С. Соловьеву, насколько нам известно, не проводилась, но одним из косвенных доказательств может служить чрезвычайная близость соловьевской философии к тютчевской и фетовской поэтической линии понимания природы в русской мыслительной традиции.

В XX в. русская философия жизни как вездечности ярко воплощается не только в области собственно философской (как показывает история русской философии, это проявилось не только в творчестве Н. А. Бердяева), но и в естественно-научной (С. А. Подолинский, В. В. Докучаев, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский, Л. Н. Гумилёв) и культурологической (языковой) областях (Вяч. Иванов, Д. Л. Андреев, Вяч. Вс. Иванов).

Особенно значимы для нас размышления В. Ф. Эрна по поводу того, что в XX в. вскоре будет называться универсумностью. Оказывается, для него эта тема предполагает разрешение противоречия между дуализмом Платона и библейским монизмом, которое и есть сердцевина всех философско-теологических построений Эрна, исследующего тернистый путь Сковороды.

Для понимания жизненной философии Сковороды весьма важны следующие определения, данные Эрном: он — разный, сильный (подъемный) и слабый (близорукий). Эрн обнаруживает именно противоречия живого философствования: «Метафизическая основа Вселенной в близорукие минуты *смешивалась* Сковородой с Самим Богом, его натура явно пантеизировалась. Но в более вдохновенные и подъемные минуты, которым, конечно, всегда принадлежит первенство, Сковорода в какой-то странной, но, несомненно, творческой интуиции прозирает таинственную основу мира в Деве, “превосходящей разум премудрых”» [11, с. 535].

Универсумная философия (от Аристотеля до Х. Ортеги-и-Гассета, В. И. Вернадского и П. Тейяра де Шардена) — особая сфера философствования: появление третьей (наряду с материалистической и идеалистической) линии в философии требует иного методологического аппарата, не столько аналитического, сколько синтетического, и, хотя эти линии дополнительные, избирательная доминантность в таких случаях неизбежна. Везде-вечность является оборотной стороной универсумности в силу того, что одна сторона монеты всегда количественная, а другая — качественная. Иносказательность этих терминов определяется принципом «корпускулярно-волнового дуализма»: универсум как бы веществен и предметен, корпускулярен, а вездечность — своего рода волновая субстанция, за которой стоят более фундаментальные сущности и смыслы. В философии П. Тейяра де Шардена [10] знаком вездечности является «точка Омега», т. е. Бог в его самых многообразных проявлениях — вездечность как вездечность, а в философии В. И. Вернадского вездечность тождественна «началу и вечности жизни» ноосферы [2].

В философском мышлении В. Ф. Эрна отчетливо видна репрезентация универсумной философии и философии вездечности. Может быть,

он, выбрав особого рода предметную область, как раз лучше и яснее эксплицировал то, что им не было названо, но более всего может быть названо термином «езде-вечность». Универсумные представления В. Ф. Эрн о Сквороде, с которыми некоторые авторы могли бы и поспорить, позволяют достаточно широко взглянуть на русскую философию и русский космизм. Именно в этом случае, вероятно, возникает категориальная определенность, которую В. С. Соловьев обозначил как всеединство, сделав очень широкий шаг к серьезному пониманию этногенетической природы русского мировидения, в самом начале проявившего себя в творчестве Г. С. Сквороды. Человек, живя «здесь и сейчас» (без этого невозможна никакая серьезная философская работа), одновременно находится в другом мире — мире езде-вечности, и именно этот мир есть соединяющее звено плюральностей вселенной.

В этом смысле возможно расширить определение философии как учения о вечных вопросах бытия до универсумного учения о формах и проявлениях езде-вечности.

Фактически В. Ф. Эрном показано, что, начиная с философских построений Сквороды, в русской философии утверждаются характерные черты, которые в разных темповых соотношениях развиваются в течение нескольких столетий: логизм, онтологизм и персонализм. На их основе постепенно формируются такие концептуальности, как всеединство, софийность, логосность, родственность, богочеловечность, ноосферность. Весьма вероятно, что к этому ряду относится и категория «езде-вечность».

#### *Библиографический список*

1. *Вернадский В. И.* Научная мысль как планетное явление. М. : Наука, 1991. 271 с.
2. *Вернадский В. И.* Начало и вечность жизни. М. : Сов. Россия, 1989. 704 с.
3. *Генри Э.* Десять книг, которые потрясли мир // Генри Э. Заметки по истории современности. М. : Наука, 1976. 436 с.
4. *Лаоцзы.* Обрести себя в Дао. М. : Республика, 1999. 445 с.
5. *Лапшин И. И.* Вселенское чувство. СПб. : Санкт-Петербург, 1911. 93 с.
6. *Лапшин И. И.* Философия изобретения и изобретение в философии : введение в историю философии. М. : Республика, 1999. 399 с.
7. *Скворода Г. С.* Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1973. Т. 1. 532 с. ; Т. 2. 576 с. (Сер. «Философское наследие»).
8. *Смирнов Г. С.* Философия езде-вечности в миропостроениях Даниила Андреева // Феномен Даниила Андреева : материалы российской научной конференции. М. : Канон+ : Реабилитация, 2015. С. 159—188.
9. *Смирнов Д. Г.* Ноосферная идея и ноосферная история. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2012. 250 с.
10. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М. : Наука, 1977. 240 с.
11. *Эрн В.* Борьба за Логос ; Г. Скворода. Жизнь и учение. Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000. 592 с.

# ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ И НООСФЕРЫ

---

ББК 60.023

*М. В. Жульков*

## ОРГАНИЗОВАННОСТЬ НООСФЕРЫ: СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД

Статья посвящена исследованию проблем организованности ноосферы с использованием системного, диалектического и сферного подходов. Констатируется, что общая организованность ноосферы определяется наличием двух частей: информационной и вещественной, соединенных энергоинформационным взаимодействием. Системный подход позволяет конкретизировать эту модель и разработать целостную систему планетарной ноосферы и систему ноосферного общества. Используется сверхсистемный параметр — сущность системы — и параметр энергии, связывающей составляющие системы в одно целое, определяющей ее функционирование и развитие.

**Ключевые слова:** ноосфера, ноосферное сознание, организованность ноосферы, система ноосферы, система ноосферного общества, энергия сознания.

The article investigates the problems of organization of the noosphere using systemic, dialectical and sphere approach. The author notes that the overall organization of the noosphere is determined by the presence of two parts: the real and the informative connected by energy-information interaction. Systemic approach allows to elaborate the model and to develop the integrated system of planetary noosphere and the system of noosphere society. The author uses the over-system parameter — the essence of the system and the energy parameter connecting the components of the system in one unit, which determines its functioning and development.

**Key words:** noosphere, noosphere consciousness, organization of the noosphere, the system of the noosphere, the system noosphere society, the energy of consciousness.

Организованность ноосферы — одна из малоизученных проблем ноосферологии, ее разработка продвинет вперед весь комплекс ноосферных исследований. В данной статье организованность ноосферы рассматривается с позиции системного подхода.

**Общая структура ноосферы.** Как известно, существует два основных понимания ноосферы. Э. Леруа и Т. де Шарден трактовали ноосферу как тонкоматериальное образование, надстоящее над биосферой, — сферу мысли и разума. В. И. Вернадский разрабатывал синтетический подход, согласно которому вся биосфера переходит в новое состояние — ноосферу — под действием научной мысли и труда организованного человечества [3, с. 20]. Объединяя эти два подхода, получаем ноосферу, состоящую из двух частей: вещественной и информационной (тонкоматериальной), соединенных энергоинформационными взаимодействиями.

---

© Жульков М. В., 2015

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-03-00833.

2015. Вып. 2 (15). Философия •

Ясно, что ноосфера определяется также взаимодействием биосферы и человека. Тогда ее общая структура предстанет в следующем виде: информационная ноосфера состоит из биосферной информации и антропогенной информации. Вещественная ноосфера объединяет человека и биосферу. Обе эти части соединены в единое целое энергоинформационным взаимодействием.

Полученная модель общей организованности ноосферы конкретизируется с помощью применения системного подхода, причем как систему необходимо рассматривать не только ноосферу в целом, но и каждую ее составляющую — информационно-духовную и вещественную, ноосферное общество и его информационно-духовные компоненты.

#### **Системный подход к организованности биосферы и ноосферы.**

Для выяснения системной организованности ноосферы используем диалектический и системно-синергетический подходы, параметрическую теорию систем А. И. Уёмова [20] и ее приложение к гуманитарным исследованиям И. В. Дмитриевской [6, с. 27—28]. Согласно этой теории, система трехчленна и состоит из концепта (системообразующее свойство), структуры (системообразующее отношение), субстрата (совокупность элементов). Каждая из трех составляющих характеризуется своим параметром.

Как указывает И. В. Дмитриевская, основными характеристиками системной организованности биосферы являются потоки информации, энергии и вещества. Главную роль (концептуальную) в биосфере играет энергия. В ноосфере информация и энергия меняются местами: информация направляет потоки энергии, энергия структурирует вещество. Так формулируется главный ноосферный закон, он определяет движение, направленное от информации к веществу [там же].

Его дополняет основной семиотический закон, который объясняет механизм порождения информации в обществе: «Семиотический закон, раскрывающий антропологический механизм порождения информации, может быть сформулирован следующим образом: вещество разворачивается в энергию, энергия распаковывается в информацию» [18, с. 103]. Другими словами, энергия извлекается из вещества, информация — из энергии. В этом законе главную роль играет культурная биогеохимическая энергия. Оба закона — ноосферный и семиотический — объединяются в круговорот вещества, энергии и информации в ноосфере [18, с. 105]. Эта циркуляция и есть тот механизм, который позволяет человеку направлять биосферный поток «энергия — информация — вещество» в другом направлении: «информация — энергия — вещество».

**Ноосферное общество как система.** Модель системы ноосферного общества разработана автором в следующем виде (см.: [9, с. 41—42; 11]). В соответствии с рассмотренным выше системным подходом, ноосферное общество состоит из трех составляющих — коллективного разума (концепт системы), социально автотрофной структуры (структурообразующее отношение), совокупности ноосферных личностей (субстрат системы). С точки зрения диалектического подхода необходимо добавить общесистемный компонент, задающий систему на уровне целостности, единичности, сущности. В нашем случае сущностью системы является ноосферное сознание. Следует ввести также параметр энергии, исходящей из сущности, соединяющей компоненты системы в одно целое, обеспечивающей ее функционирование и развитие (см.: [11, с. 99—100]). Рассмотрим это несколько подробнее.

В ноосферном круговороте «вещество — энергия — информация» именно информация играет главную роль. С информацией работает коллективный разум человечества. А поскольку информация является концептом системы ноосферы, то коллективный разум выступает системообразующим свойством системы ноосферного общества (см.: [8, с. 270; 9, с. 41—42]).

Коллективный разум человечества определяется как самоорганизующаяся многоуровневая планетарная система, объединяющая человечество в единое целое, состоящая из разумов отдельных людей, структур общественного сознания в единстве духовно-информационных, культурных, семиотических, психических, социобиологических, экологических и информационно-технических аспектов, предназначенная для обеспечения процессов коэволюции общества и природы, развития ноосферного мировоззрения и сознания, управления процессами ноосферного развития (см.: [8, с. 270; 9, с. 75]).

Автотрофность человечества создает энергетическую основу ноосферного развития, освобождает труд человека и увеличивает свободное время, необходимое для творческого развития личности. Повышение автотрофности решает экологические и экономические проблемы, подводя под экономику фундамент небiosферных источников энергии и уменьшая давление на окружающую среду (см.: [8, с. 268; 11, с. 98]).

Сутью социальной автотрофности является рост энергетической независимости человека от биосферы, биосферных источников энергии. Для этого необходимо овладение небiosферными источниками энергии — солнечной энергией, а также теплом земли, атомной и термоядерной энергиями. Так автотрофность создает энергетический фундамент ноосферного развития, становится структурообразующим отношением системы ноосферы (см.: [9, с. 125]).

Наконец, осталось назвать элемент ноосферной системы. Это ноосферный человек. Именно ноосферный человек является тем активным звеном, на котором основано становление коллективного разума, рост социальной автотрофности и гармоничное развитие общества. В конечном счете именно благодаря ноосферному человеку решается основное противоречие ноосферного развития и создаются структуры ноосферы. Человек является движущей силой и результатом ноосферного развития (см.: [9, с. 42; 11, с. 98]).

Однако система как целое не определяется полностью своими системными параметрами, приведем по этому поводу мнение А. И. Уёмова: «Поскольку каждый объект может быть рассмотрен в качестве системы различным способом, указание на объект не определяет однозначно значение системного параметра. Поэтому, прежде чем определить значение системного параметра для данной системы, необходимо иметь четкое системное представление об объекте и в дальнейшем относить значение системного параметра именно к этому представлению. Лишь после того как система полностью установлена, можно приступать к выяснению ее типа, т. е. определению значения соответствующего системного параметра» [20, с. 177]. Для того чтобы «полностью установить» систему, нам придется выйти за рамки системного подхода и обратиться к диалектике, поскольку системный подход в целом можно рассматривать как общенаучный и в этом отношении как конкретизацию более общего философско-диалектического подхода. Именно так представляет системный подход А. И. Уёмов [20, с. 4] и другие исследователи.

Системный подход использует формально-логический аппарат, поэтому он не может исчерпывающе описать объект как с точки зрения диалектики, так и с точки зрения теоремы Геделя о неполноте (формально-логических систем). Поэтому данный подход должен быть усовершенствован или дополнен так, чтобы он стал сверхсистемным или системно-диалектическим.

Для того чтобы подчеркнуть сверхсложность ноосферной реальности, Г. С. Смирнов представляет ноосферу как сверхсистему, охватывающую бытие человека в природно-планетарном и космическом бытии, открытую космическим и планетарным влияниям.

Для описания такой сверхсистемы необходимо использовать не только научный, но и философский и религиозный языки, а также художественно-образное понимание реальности: «Системный подход, применимый в данном случае, позволяет рассмотреть научную мысль как субстрат, философскую мысль как структуру, а религиозно-художественное знание как концепт сверхсистемы духовной жизни общества, человеческой цивилизации в целом. Различны и их функции: научная мысль отбирает кирпичи здания, философская — определяет архитектурный проект, а религиозная мысль задает смыслы бытия в этом огромном здании знания» [16, с. 91]. Подводя итог исследованиям ноосферной реальности, Г. С. Смирнов пишет: «Ноосфера — принципиально открытая самоорганизующаяся и самосохраняющаяся сверхсистема, имеющая планетарно-космическую реализацию и космопланетарную сущность» [16, с. 228].

Таким образом, чтобы задать систему, необходимо использовать сверхсистемный параметр, который бы определял сущность системы. Общесистемный параметр, сущность и цель системы, проявляется через три ее составляющие, т. е. через главное свойство (концепт), основное отношение (структуру), совокупность элементов (субстрат). Концепт не определяет сущность системы, а проявляет ее.

Поэтому, чтобы задать систему ноосферного общества, необходимо определить его сущность. Главная цель эволюции биосферы и истории человечества — эволюция сознания, его раскрытие в процессе планетарной жизни, в процессе самоопределения. Главная цель ноосферного общества — индивидуальная и коллективная эволюция сознания человека, каждого члена общества и различных общественных групп.

С точки зрения диалектики сущность проявляется через основное противоречие в развитии данного объекта. В ноосферном развитии человечества основное противоречие определяется как ноосферный конфликт: «Ноосферный конфликт — это противоречие между материальной (экономической) и духовной (интеллектуальной) составляющими всемирно-исторического процесса, проявляющимися на уровнях “природа и общество”, “биосфера и цивилизация”, “человек и Вселенная”» [17, с. 215]. Разрешением данного противоречия становятся процессы формирования ноосферного сознания, а на его фундаменте — ноосферного общества (см.: [7, с. 38—40; 9, с. 36—40]).

Начиная создавать модель ноосферного общества, необходимо исходить из процессов формирования ноосферного сознания. Ноосферное общество — это в первую очередь ноосферное сознание. Ноосферное сознание является самодостаточной сущностью, которая обеспечивает целостность общества, так что в определенном смысле (психологическом и духовно-целевом) можно поставить знак равенства между обществом и общественным сознанием.



Главная цель эволюции биосферы и истории человечества — эволюция сознания, его раскрытие в процессе планетарной жизни, в процессе самоопределения. Главная цель ноосферного общества — индивидуальная и коллективная эволюция сознания человека, каждого члена общества и различных общественных групп. Рассматривая ноосферное общество как систему, логично предположить, что именно ноосферное сознание определяет всю систему ноосферного общества — системообразующее свойство, структурообразующее отношение и элемент субстрата. Отсюда и сущность ноосферы — ноосферное сознание (см.: [11, с. 99—100]).

Эволюцию биосферы и историю человечества В. И. Вернадский представлял как историю развития сознания [3, с. 120—147]. В этом смысле история человечества может рассматриваться как ноосферная история [19, с. 12—32].

Ноосферное сознание является жизнеутверждающим (И. В. Дмитриевская [5]), исходит из идеи общего блага, принципа благоговения перед жизнью (А. Швейцер [21]), экологического и нравственного императивов (Н. Н. Моисеев [15, с. 247—254]).

Г. С. Смирнов рассмотрел формирование ноосферного сознания как главное проявление ноосферной реальности. Ноосферное сознание «это действительное единство экологического глобального общечеловеческого культурного сознания цивилизованного человечества» [16, с. 134]. Ноосферное сознание формируется как «оптимизация и гармонизация уровней природного и социального, естественного и искусственного, биосферного и техносферного, духовного и материального» [16, с. 115]. Оно «выполняет важную функцию самоорганизации ноосферы, выступает основой, определяющей будущее человеческой цивилизации» [16, с. 129]. Ноосферное сознание — это глобальное планетарное сознание, оно объединяет людей независимо от их национальных, классовых, экономических или культурных различий [там же].

В результате наших рассуждений мы получили состав системы в соответствии с диалектической структурой «один — три». На уровне единичности, представления системы неделимым целым, находится сущность системы, далее имеется тройственная структура системы сообразно с параметрической теорией систем. Необходимо связать эти две части системы в одно целое, найти нечто, объединяющее сущность системы и саму систему. Таким нечто может быть лишь динамический параметр, а именно энергия. Для проявления сущности системы нужна не только структура системы, но и системная энергия.

Поскольку сущностью ноосферного общества является ноосферное сознание, то системной энергией становится энергия сознания (см.: [12, с. 41—44; 13, с. 146—149]). Системное свойство появляется при функционировании системы, а для этого нужна энергия, которая притекает, используется и утилизируется (циркулирует в системе). Таким образом, данная троичность системы (концепт — структура — субстрат) предполагает энергию, которая необходима для функционирования, оживления системы (см.: [11, с. 100—101]).

Синтезируя понимание энергии в античной философии, А. Ф. Лосев дает следующее определение энергии: «...энергия смысловой сущности есть сама сущность в своем соотношении с иным, если это иное мыслится во всех своих максимальных возможностях. Энергия сущности, таким образом,

и есть вся целокупность выразительных моментов сущности» [14, с. 34—35]. Сущность системы эманурует энергию, проходящую через концепт, структуру и субстрат и поднимающуюся обратно, т. е. сущность системы задает круговорот энергии, который в ноосферной системе подчиняется основному ноосферному и основному семиотическому законам. Энергия возвращается к сущности, обогащенная опытом функционирования в материи.

Таким образом, энергия становится динамическим параметром системы, благодаря которому возможно изучение как функционирования системы, так и ее развития. В результате получается система ноосферного общества, представленная на рис. 1.



Рис. 1. Система ноосферного общества:  
линии — структурные связи, стрелки — энергетические связи

**Ноосфера как система сфер.** Как известно, в рамках науки были выделены концентрические оболочки нашей планеты — геосферы [2, с. 281], среди них литосфера, гидросфера, атмосфера и тропосфера, позднее ионосфера. Земная кора определялась как твердая оболочка планеты, под которой начинаются слои полужидкой и жидкой магмы.

К этим физическим сферам были добавлены биосфера и ноосфера. Понятие биосферы введено Э. Зюссом, а ноосферы — Э. Леруа, но целостное учение о биосфере и ее переходе в ноосферу создал В. И. Вернадский, наполнив эти понятия новым содержанием.

В современной геологии выделяются сферы внешние и внутренние. К внешним сферам относят атмосферу, термосферу, ионосферу, стратосферу, тропосферу, гидросферу, магнитосферу, к внутренним геосферам — литосферу (земную кору), мантию и ядро. Геосферы связаны между собой круговоротами вещества и энергии [4, с. 28].

В исследованиях советских и российских ученых и философов сферный подход получил дальнейшее развитие. Одним из первых его начал использовать Н. П. Антонов, основатель ивановской ноосферной школы. Сферный подход показывает историю развития планеты и ее поверхности, а также современную структуру биосферы и ноосферы (литосфера, гидросфера, атмосфера, биосфера, социосфера, техносфера, ноосфера): «Геосферы

взаимодействуют между собой, взаимопроникают друг в друга, между ними нет абсолютных пространственно-временных границ, поэтому их нельзя четко отделить одну от другой. Качественно различаясь между собой, они представляют единое целое — поверхность Земли, заселенную растениями и животными, человеческим обществом» [1, с. 170].

В настоящее время сферный подход включает также следующие сферы: психосферу, информатиосферу, семиосферу, антропосферу, культуросферу, экосферу. Из этого перечисления видно, что данный подход сегодня насчитывает более десятка сфер, в связи с этим возникает необходимость их дальнейшего структурирования и формирования системы сфер, которая отражала бы структуру и развитие ноосферы.

Как было отмечено выше, сознание — цель эволюции биосферы и ноосферы. Следовательно, сознание-сфера (термин предложен Г. С. Смирновым) является сущностью системы ноосферы, образующей единство и целостность всей системы.

Учение В. И. Вернадского о биогеохимической энергии показывает, какую огромную роль энергетические процессы играют в эволюции биосферы. В человеческом обществе биогеохимическая энергия трансформируется в культурную биогеохимическую энергию. Действие последней, по В. И. Вернадскому, является главной причиной преобразования биосферы в ноосферу. Рассматривая организованность биосферы, Ф. Я. Шипунов выделил энергетический уровень организованности, обеспечивающий функционирование всех других уровней [22, с. 104—163, 184].

Ввиду большой важности энергетических процессов в космосе, на планете, в биосфере и процессов ее преобразования в ноосферу, а также с целью структуризации сфер автор предложил использовать понятие «энергосфера», определив его как сферу протекания энергетических процессов в космосе, на планете и в человеческом обществе или, в другом масштабе, в системе «человек — общество — природа» (см.: [10, с. 96]).

Энергосфера — это оболочка планеты, где происходят процессы поступления, накопления, преобразования, действия и утилизации различных энергий — от духовных космических до физических планетарных. Энергосфера пронизывает все другие сферы, обеспечивая их функционирование, жизнедеятельность и развитие [10, с. 97].

С введением понятия энергосферы стало возможным построить систему ноосферы, аналогичную рассмотренной выше, но как систему сфер, в которой каждая сфера является подсистемой.

Введение энергии в качестве общесистемного параметра позволяет рассматривать систему в ее динамике. Именно энергия обеспечивает как функционирование системы, так и ее развитие [там же]. Тогда система ноосферы будет выглядеть следующим образом. Субстратом ноосферы является геосфера (в узком смысле, как часть земной коры), ее структуру образует биосфера, а концептом выступает инфосфера (информатиосфера). Энергосфера обеспечивает систему энергией, как ее циркуляцию, так и обмен с окружающей средой, в том числе с другими системами. Сфера сознания является сущностью системы ноосферы, образующей единство и целостность всей системы. Как видим, основной ноосферный закон легко вписывается в системную организацию ноосферы. Энергосфера оживляет всю систему, снабжая энергией ее подсистемы. Общая структура системы ноосферы представлена на рис. 2.

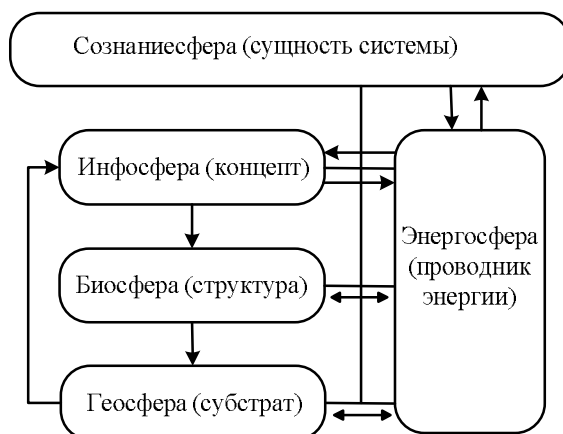


Рис. 2. Система ноосферы:  
линии — структурные связи, стрелки — энергетические связи

Четыре сферы (геосфера, биосфера, энергосфера, инфосфера) вместе образуют тетраэдр, в основании которого лежат три сферы: геосфера, биосфера, энергосфера, вершину занимает инфосфера, как проводник информации и всех субъективных энергий. Сознаниеcфера располагается над тетраэдром, символически показывая, что сущность находится и в объекте, и вне его. Связь между сущностью и ее материальным выражением реализуется посредством энергии сознания. Эта энергия испускается сознаниеcферой, далее она совершает круговорот в троичной системе в соответствии с основным ноосферным и основным семиотическим законами и возвращается назад к сущности, обогащенная опытом в материи. На каждом уровне системы энергия сознания остается тождественной себе, но в то же время к ней добавляются новые виды энергии — энергия мысли, энергия культуры, биогеохимическая энергия.

**Некоторые выводы.** Применение системного подхода к ноосфере позволяет усложнить его и ввести в построение системы сверхсистемный параметр «сущность системы» и параметр энергетических (энергоинформационных) процессов, исходящих из сущности, проходящих через тройственный состав системы (концепт, структуру, субстрат) и возвращающихся к сущности, обогащая ее опытом функционирования системы. Круговорот энергии сознания и энергии мысли позволяет системе совершать работу и развиваться, соединяет ее компоненты в единое целое, этот круговорот описывается основным ноосферным и основным семиотическим законами.

Для адекватного описания ноосферы с точки зрения сферного (системо-сферного) подхода необходимо ввести понятие энергосферы — области производства, преобразования, снабжения, утилизации энергий всех структур биосферы и ноосферы. В этом случае тройственность системы описывается тремя понятиями: «инфосфера» — «биосфера» — «геосфера» (под геосферой понимается верхняя часть земной коры), энергосфера служит для функционирования, снабжения энергией всех сфер, их взаимосвязи и на этой основе их единения в целостную систему. Сущность системы определяется сферой сознания, которая задает вектор развития всей системы, корректирует ее развитие. Кроме того, сознание является главной целью развития человечества и, следовательно, ноосферы.

Введение понятия энергосферы имеет методологическое значение для развития сферного подхода, соединения его с системным, энергоинформационным и синергетическими подходами в анализе ноосферного развития. Это понятие делает систему сфер более завершенной и целостной.

Сущностью системы ноосферного общества становится формирующееся ноосферное сознание. Концепт системы ноосферного общества — коллективный разум. Структура системы обладает свойством социальной автотрофности, которое в процессе развития ноосферного сознания трансформируется в ноосферную автотрофность. Элементом системы является ноосферный человек — главное звено ноосферного развития.

Представленная модель системы ноосферы обладает универсальностью, так как исходит из системного и диалектического подходов, и может быть применена в исследованиях ноосферы и биосферы на различных стадиях развития. Она может быть использована в анализе исторического становления человека и моделировании отдаленного и ближайшего будущего.

### *Библиографический список*

1. Антонов Н. П. Ноосфера — сфера разума и труда человечества в развитии Земли // Антонов Николай Павлович : философия сознания и ноосферы. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2003. С. 168—185.
2. Вернадский В. И. Биосфера. М. : Наука, 1967. 376 с.
3. Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. М. : Наука, 1991. 271 с.
4. Данилова В. С. Основные закономерности формирования ноосферы. М. : Academia, 2001. 176 с.
5. Дмитриевская И. В. Коммуникативное пространство ноосферы // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2010. Вып. 2. С. 9—25.
6. Дмитриевская И. В., Портнов А. Н., Смирнов Г. С. Ноосферная динамика России: философские и культурологические проблемы. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2002. Ч. 1. 158 с. (Ноосферные исследования ; вып. 1).
7. Жульков М. В. Основное противоречие ноосферного развития // Вестник Костромского государственного университета. 2010. Т. 16, № 2. С. 37—41.
8. Жульков М. В. Ноосферное развитие: становление коллективного разума и социальной автотрофности // Личность. Культура. Общество. 2010. Т. 12, вып. 2 (55—56). С. 267—271.
9. Жульков М. В. Ноосферное развитие человечества : социально-философский анализ. Saarbrücken : LAP Lambert Academic Publishing GmbH & Co. KG, 2012. 187 с.
10. Жульков М. В. Понятие энергосферы и его использование в сферном подходе // Ученые записки Орловского государственного университета. Сер.: Гуманитарные и социальные науки. 2012. № 5. С. 94—98.
11. Жульков М. В. Ноосферное общество как система // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение : вопросы теории и практики : научно-теоретический и прикладной журнал. Тамбов : Грамота, 2013. № 3 (29), ч. 2. С. 97—102.
12. Жульков М. В. Демографический аспект ноосферной автотрофности // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2014. Вып. 2. С. 35—45.
13. Жульков М. В. Энергии созидания ноосферы // Научное обозрение: гуманитарные исследования. 2014. № 8. С. 144—151.
14. Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение / сост. А. А. Тахо-Годи ; общ. ред. А. А. Тахо-Годи, И. И. Маханькова. М. : Мысль, 1995. 944 с.
15. Моисеев Н. Н. Человек и ноосфера. М. : Мол. гвардия, 1990. 351 с.
16. Смирнов Г. С. Ноосферное сознание и ноосферная реальность : философские проблемы ноосферного универсума. Иваново : Иван. гос. ун-т, 1998. 244 с.

17. Смирнов Г. С. Интеллигенция как фактор разрешения ноосферных конфликтов // Реалии ноосферного развития. М. : Ноосфера, 2003. С. 206—216.
18. Смирнов Д. Г. Семиософия ноосферного универсума: ноосфера и семиосфера в глобальном дискурсе. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2008. 372 с.
19. Смирнов Д. Г. Ноосферная идея и ноосферная история : введение в универсумную клиософию. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2012. 250 с.
20. Уёмов А. И. Системный подход и общая теория систем. М. : Мысль, 1978. 272 с.
21. Швейцер А. Благоговение перед жизнью : пер. с нем. М. : Прогресс, 1992. 573 с.
22. Шипунов Ф. Я. Организованность биосферы. М. : Наука, 1980. 292 с.

ББК 60.023

*М. А. Меликян*

### МЕЖДУ ТЕХНОСФЕРОЙ И НООСФЕРОЙ: В ПОИСКАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО КАЧЕСТВА

Статья посвящена проблеме развития человечества в условиях техногенной цивилизации, рядоположенными основаниями которой выступают техносфера и ноосфера. Футурология цивилизации зависит от выбора между этими двумя траекториями глобального развития. Одним из факторов определения качественного роста автор считает развитие нового человеческого качества — ноосферности.

**Ключевые слова:** техносфера, ноосфера, человеческое качество, техносферный человек, ноосферный человек, свойство ноосферности.

The article deals with the problem of mankind development within technocivilization. Author shows that technosphere and noosphere are twin-fundaments of its unfolding; that is why futurology of human civilization depends on the choice between these two paths of global development. The author considers the development of a new human quality — noospheric quality — noosphereness – to be one of the factors, determining the qualitative growth of civilization.

**Key words:** technosphere, noosphere, human quality, technical man, noospheric man, noosphereness.

Проблема в самом человеке, а не вне его,  
поэтому и возможное решение ее связано с ним...

*А. Печчеи*

В современном мире проблема становления техногенной цивилизации является одной из острых. Техносфера атакует человека со всех сторон, вовлекая в свой научно усовершенствованный мир. Абсолютная техносциентизация лишает человека того ориентира, в котором воплощались бы его духовные и жизненные качества. К. А. Свасьян метафорически описывает положение человека в современном хаосе через дискурс детской задачи, где «в пестрой путанице линий и пятен предлагалось отыскать фигуру запрятанного “зайчика”». Так и здесь, «в грохочущем информационном буме, требуется

---

© Меликян М. А., 2015

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-03-00833.

• Серия «Гуманитарные науки»

найти (и спасти) “ученика чародея”, захлебывающегося в новом всемирном потоке собственных сногшибательных достижений» [17, с. 133—134].

XX век насыщен разными апокалиптическими идеями [14, 18] и размышлениями о том, что человек находится на грани выживания, одинок и не может найти свое «положение в космосе». Вопрос, поставленный Э. Фроммом: «Но почему же современный человек так озабочен и растерян?» [23, с. 12], получает новое звучание в контексте процессов глобализации и формирования электронной культуры, которые способствуют, по меткому замечанию А. В. Брагина, уменьшению «массы разума» и возрастанию «разума массы» [3].

Техногенная цивилизация обогащает мир современного человека научными открытиями и изобретениями, оптимизирует жизнь всех и каждого, но в то же время ведет к тому, что человека покидает его сущность. Таким образом, с одной стороны, человек все в большей степени овладевает природой, властвует над материальным миром, с другой — становится духовно бессильным в индивидуальной и общественной жизни. Усовершенствуя средства освоения окружающего мира, человек, по слову Э. Фромма, потерял главную цель — самого человека: «Он оказался рабом им же изобретенных машин, а главное — он потерял возможность использования всех тех огромных потенциалов, которые в нем были заложены» [23, с. 12]. Завершая мысль Э. Фромма, заметим, что онтологической предпосылкой исчезновения человеческого становится сам хронотоп постиндустриальной цивилизации. Пространство и время современного человека задают тренд опосредованности коммуникации: человек — это его окружение. Феномен Маугли хорошо показывает, какое влияние на человека способна оказать «нечеловеческая» (техническая) коммуникация. Общение человека с машиной не превратит машину в человека (хотя об этом сейчас пишут многие исследователи искусственного интеллекта), но может превратить человека в машину [4].

Современные антропологические прогнозы ученых и исследователей также далеко не утешительны. П. С. Гуревич, анализирующий феномен деантропологизации, отмечает, что человек в координатах техносферы «не только утратил идентичность, он понемногу сходит совсем на нет, умирает как антропологическая данность» [7, с. 19]. А. С. Нариньяни напрямую увязывает деантропологизацию с процессом «восхождения к техносфере»: homo sapiens трансформируется в eНОМО, который всю свою жизнь пребывает в «личном информационном коконе» [15, с. 3]. Все эти и многие другие прогнозы не могут не заставить задуматься о том, что ожидает человечество. Неужели на смену современному «живому» человеку придет поколение «бесчувственных» и «бездуховных» роботов?

Действительно, наука и техника в настоящее время развиваются и играют во многом определяющую роль в жизни каждого человека. При этом вероятность того, что на определенном этапе развития человек будет зависим от «им же изобретенных машин» очень велика. Можно сказать, что этот процесс носит стихийный и соответственно необратимый характер. Но цивилизационное бытие не одномерно, оно полиморфно. В нем нередко сталкиваются различные «аристотелевские формы». Одной из таких форм, которую история противопоставляет техносферному человеку, становится ноосферный человек — результат очередной антропологической революции [8, 12, 13].

В середине XX столетия А. Печчеи убедительно показал, что люди не могут справиться с теми «техносферными» процессами, которые сами же запустили. Корень этого — в природе человека. Но одновременно только

сам человек может качественно измениться: «...наиболее важным, от чего зависит судьба человечества, являются человеческие качества...» [16, с. 73]. Помочь человеку не ошибиться и не свернуть с должного пути может только новое понимание, новый гуманизм, содержание которого задается триадой «чувство глобальности, любовь к справедливости и нетерпимость к насилию» [16, с. 214]. Он способен воспитать, вырастить те человеческие качества, которые бы способствовали прогрессу.

Новым вектором развития человека в XXI в. может выступить жизнь по законам ноосферы, которая «растет» параллельно с техносферой и чаще всего конкурирует с ней [5]. Вместе с тем существует иное понимание техносферы, когда за основу берется ее созидательная функция, и в этом случае ноосфера вбирает в себя техносферу. Так, Г. С. Смирнов отмечает, что если стадия развития ноосферы связывается с началом XX в., как считает В. И. Вернадский, то техносфера формируется значительно раньше. «Ее появление можно отнести к началу первой промышленной революции, то есть к XVII веку. Подсистема “техносфера” в этом случае выступает предтечей системы ноосферы. Характерной особенностью техносферы является ее полная идентичность с ноосферой по формальным системным характеристикам: она также информационна по концепту, имеет энергетическую структуру и вещественный субстрат. Однако эти характеристики наполняются более бедным предметным содержанием. Существенно то, что информационно-энергетические структуры здесь реализуются на косном вещественном субстрате. Субстратная ограниченность накладывает отпечаток на содержание структуры и концепта: информация здесь иного вида, это логические системы, и в одной, кодовой форме. Кибернетическая машина, оперируя знаниями, лишена способности понимать то, что она знает. Соответственно виды энергии в технике ограничены физической и механической. В отличие от явлений биосферы и ноосферы элементы техносферы не используют информацию в целях сохранения собственной целостности — техносфера чрезвычайно ненадежна» [11, с. 30].

Подобная постановка вопроса выводит нас на проблематику взаимоотношения ноосферы и техносферы, где связующим звеном оказывается именно человек. В ключе ноосферных исследований она наиболее четко обозначает себя в творчестве Р. К. Баландина. К идее ноосферы исследователь относится сдержанно и на ее победу в историческом финале смотрит глазами оптимистичного пессимиста, как это в свое время делал Н. Н. Моисеев. В центре внимания Р. К. Баландина — проблема техногенного человека. Последний, по его определению, это самое тяжелое и труднопреодолимое последствие технизации области жизни — новая разновидность разумного существа [1, с. 112]. Он полностью пропитан духом технологии, в нем нет места живым духовным чувствам. Техногенный человек противопоставляет человеку духовному, задавая пессимистическую футурологию. «Превращение биосферы в техносферу, — отмечает Р. К. Баландин, — тупиковый путь цивилизации, который ведет к деградации жизни и человечества, это можно доказать с помощью неопровержимых расчетов и того факта, что уровень культуры, безусловно, снижается». В таких условиях на Земле, по мнению исследователя, могут выжить только люди, «достойные ноосферы, верные высоким идеалам добра, справедливости, красоты, разума» [там же]. Соглашаясь в целом с Р. К. Баландиным, заметим, что объективный процесс формирования техногенного, техносферного человека есть лишь одна сторона замысловатых траекторий глобализации «большой истории» — их лицевая сторона, которая



привлекает значительно больше исследовательских взглядов, нежели обратная и потому часто невидимая сторона. Эта обратная сторона имеет своим актором ноосферного человека.

Исследование становления ноосферного человека в условиях трансформации биосферы в техносферу, на наш взгляд, предполагает, что следует вести речь не столько о деантропологизации, расчеловечивании человека, сколько о его реантропологизации.

Центральная проблема ноосферной антропологии [19] может быть выражена следующей формулой: перерождение неклассического *homo sapiens sapiens* в постнеклассического *homo sapiens technospherus* или становление постпостнеклассического *homo sapiens noospherus*. Последнее фактически предполагает «возрождение» почти утраченной природы человека, но на новом витке эволюции, идущем за биосферно-техносферным этапом развития. Водораздел между техносферным человеком и ноосферным человеком в онтогносеологическом плане задается тем, что первый существует в техногенной действительности, а второй живет в ноосферной реальности [20]; первый ориентирован на электронную культуру [24], а второй подчиняется императивам экологической культуры [6].

Современный предноосферный человек пользуется дарами технического развития, но все же не должен растворяться в техногенезе, не должен убивать в себе человеческое. Важно проанализировать объективные и субъективные условия такого рода антропологической метаморфозы. Р. К. Баландин так определяет качественную специфику этого нового человека: «У человека ноосферы должны быть максимальными духовные потребности и минимальными — материальные» [1, с. 114]. В работе «Русские мыслители» автор показал почти тысячелетний путь развития российской интеллектуальной истории, которая дает представление о многообразии форм такого антропоноосферного развития [2].

Созвучен с размышлениями Р. К. Баландина «принцип обратного соответствия организации сознания и среды», сформулированный Д. Г. Смирновым: «...чем совершеннее материальная организация внешней среды организма, чем более она комфортна, чем меньше вызовов, расширяющих сознание, необходимых для его прогрессии, тем более медленными темпами идет развитие организованности сознания и синергичности многообразных “полей” мышления» [22, с. 16]. Данное эмпирическое обобщение следует рассматривать в качестве фундаментального онто-гносеологического парадокса формирования нового человека. В своей основе этот принцип, который может быть принят и в качестве своеобразного аргумента анализируемой идеи, фиксирует, что на каждом этапе развития антропогенеза (филогенеза и онтогенеза) «должна быть своя мера гармонии духовного и материального производства, которая в исторической ретроспективе и перспективе предполагает увеличение доли духовного производства и сокращение доли материального производства» [22, с. 52; 21].

Аксио-праксиологическое измерение ноосферного развития задается способностью человека моделировать максимально возможное количество вариаций окружающего мира и своего места в нем, обоснованно выбирать и своей жизнедеятельностью реализовывать инвариант, наиболее адекватный с точки зрения Безусловного начала. Ноосферный человек подчиняет свою жизнь гуманистическому, нравственному, экологическому, семиотическому, экзистенциальному и ноосферному императивам жизнедеятельности,

обеспечивающим духовное восхождение человечества, сохранение организованности биосферы и оптимальные формы перехода биосферы в ноосферу [13].

Суть названных выше императивов может быть выражена следующим образом. Гуманистический императив: «Никогда не поступай с живыми существами так, как не хотел бы, чтобы поступали с тобой». Нравственный императив: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» (И. Кант). Экзистенциальный императив: «Пространственно-временные координаты поступка должны быть ориентированы на представление о вездечности и оцениваться с точки зрения Безусловного начала» (И. В. Дмитревская). Экологический императив: «Поступай в отношении биосферы так, чтобы степень твоего вмешательства сохраняла экосистемы структуры и динамических качеств, пригодных для жизни человека» (Н. Н. Моисеев). Семиотический императив: «Оперируй знаками исходя из того, насколько знак рядоположен среде обитания и насколько среда когерентна функционированию и развитию этого знака» (Д. Г. Смирнов). Ноосферный императив: «Благо ноосферы (единого космопланетарного тела человеческой цивилизации) — высшая цель, благо человека — конечная цель» (Г. С. Смирнов). В перечне данных императивов прослеживается определенная логика. В фундаменте этой своеобразной пирамиды лежат гуманистический, нравственный и экзистенциальный императивы. Следующий этаж пирамиды занимают экологический и семиотический императивы. Венчает пирамиду ноосферный императив.

В сознании ноосферного человека, словно в одной точке, переплетаются гуманистический, нравственный, экологический, семиотический, экзистенциальный императивы, т. е. все они присутствуют в человеке, одно не может исключать другое. Иной вопрос, как эти регулятивы действуют. Для ноосферного человека функционирование определенного императива, которое внешне проявляется в совершаемых поступках, носит вариативный характер, зависит от ситуаций и условий, но главное — определяется ноосферным императивом.

Это представление условно можно было бы назвать императивистским. Перечисленные императивы не являются формами замещения, а только дополняют те кодексы поведения, которые сформулированы в рамках основных мировых религиозно-философских систем. Каждая мировая религия учит прежде всего тому, как преодолеть антропологическую катастрофу индивидуально: необходимо вести себя согласно определенным канонам. В этом раскрывается еще одна сущностная сторона ноосферного человека: он не бросается в слепые поиски истины ограниченного мира, а прежде всего находит себя, понимает свое внутреннее «Я» вне рамок заданной социальной масштабности и только после этого начинает действовать согласно уже своим внутренним, устоявшимся законам. Такое осознанное отношение к Большому миру (Универсуму) может помочь человеку одержать победу над технизацией жизни и сознания и не просто преодолеть утрату человеческого в человеке, а суметь выстоять и найти новые, более совершенные формы человеческого [9, 10].

Ноосферный человек в противостояниях идеального и материального свой выбор делает в пользу идеального, духовного развития. И именно этот выбор в дальнейшем способствует адекватному выстраиванию его отношений с материальной действительностью, что проявляется в «правильном» взаимодействии с природой, с окружающим миром.

*Библиографический список*

1. *Баландин Р. К.* Ноосфера или техносфера // Вопросы философии. 2005. № 6. С. 107—116.
2. *Баландин Р. К.* Русские мыслители. М. : АСТ : Астрель : Хранитель, 2006. 539 с.
3. *Брагин А. В.* Проблема «массы разума» и устойчивость развития // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2010. Вып. 2. С. 59—67.
4. *Булычёв И. И.* От человека к киборгу и постчеловеку // Мировоззренческая парадигма в философии : модусы и модальности теоретические и практические / под ред. М. М. Прохорова. Нижний Новгород : НФ МЭСИ, 2014. С. 62—92.
5. *Галюжин С. Д., Галюжин Д. С., Лобикова О. М.* Ноосфера или техносфера? // Вестник Белорусско-Российского университета. 2010. № 1 (26). С. 144—155.
6. *Гирусов Э. В.* Экологическая культура как высшая форма гуманизма // Философия и общество. 2009. № 4. С. 74—92.
7. *Гуревич П. С.* Феномен деантропологизации человека // Вопросы философии. 2009. № 3. С. 19—31.
8. *Дмитревская И. В.* Антропный принцип в ноосферологии // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2014. Вып. 2. С. 12—26.
9. *Дмитревская И. В.* Метафизика злого сердца : проблема онтологизации зла в бытии мира и человека. Иваново : ИГСХА, 2012. 352 с.
10. *Дмитревская И. В.* Системная герменевтика: концепты, смыслы, тексты. Иваново : ИГСХА, 2014. 384 с.
11. *Дмитревская И. В., Портнов А. Н., Смирнов Г. С.* Ноосферная динамика России: философские и культурологические проблемы // Ноосферные исследования. Иваново, 2002. Вып. 1. С. 5—150.
12. *Жульков М. В.* Основное противоречие ноосферного развития // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. 2010. Т. 16, № 2. С. 37—41.
13. *Меликян М. А.* Онтолого-антропологические основания становления ноосферного человека : автореф. дис. ... канд. филос. наук. Иваново, 2014. 28 с.
14. *Меликян М. А.* Феномен ноосферного человека в контексте антропологической катастрофы // Гуманитарные и социальные науки. 2014. № 1. С. 64—72.
15. *Нариньяни А. С.* Между эволюцией и сверхвысокими технологиями: новый человек ближайшего будущего // Вопросы философии. 2008. № 4. С. 3—17.
16. *Печчи А.* Человеческие качества. М. : Прогресс, 1985. 312 с.
17. *Свасьян К. А.* Человек как творение и творец культуры // Вопросы философии. 1987. № 6. С. 132—138.
18. *Смирнов Г. С.* Ноосфера в век глобальных катастроф // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2010. Вып. 2. С. 74—92.
19. *Смирнов Г. С.* Ноосферная антропология: поиски предметной области // Антропологическое измерение глобализационных процессов : материалы Межвузовской научной конференции «Философско-антропологическая аналитика бытия человека в глобальном мире», Владимир, 7—9 октября 2003 г. Владимир : Владимир. гос. пед. ун-т, 2003. С. 24—26.
20. *Смирнов Г. С.* Ноосферное сознание и ноосферная реальность : философские проблемы ноосферного универсума. Иваново : Иван. гос. ун-т, 1998. 244 с.
21. *Смирнов Д. Г.* Ноосферная идея и ноосферная история. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2012. 250 с.
22. *Смирнов Д. Г.* Онтолого-гносеологические основания ноосферной истории : универсумно-семиологический и системно-синергетический подходы : автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Иваново, 2012. 61 с.
23. *Фромм Э.* Человек для себя. М. : АСТ ; Минск : Харвест, 2006. 352 с.
24. *Электронная культура : феномен неопросветительства / под ред. А. Ю. Алексеева, С. Ю. Карпук.* М. : Изд-во Моск. гос. ун-та культуры и искусств, 2010. 180 с.

ББК 83.3(2=411.2)6-444.512+60.023

*Ю. В. Платонова***МЕЖДУ СОЗНАНИЕМ И ПОДСОЗНАНИЕМ:  
НООСФЕРНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ФИЛОСОФСКО-  
ФАНТАСТИЧЕСКОГО ТВОРЧЕСТВА И. А. ЕФРЕМОВА**

Рассматривается ноосферный потенциал художественного творчества советского фантаста и ученого И. А. Ефремова. Сделан вывод об эвристическом характере столкновений сознательного и подсознательного в процессе формирования ноосферного сознания героев его романов.

**Ключевые слова:** ноосферное сознание, коллективное бессознательное, архетипы, иррациональное, творчество, подсознательное.

The article discusses the noospheric potential of creative work of the Soviet science fiction writer and scientist Ivan Efremov. The author comes to the conclusion about the heuristic nature of the collision of the conscious and the subconscious during the formation of noospheric consciousness of heroes in his novels.

**Key words:** noospheric consciousness, collective unconscious, archetypes, irrational, creation, subconscious.

В данной статье мне хотелось бы вспомнить о советском писателе-фантасте, ученом, социальном мыслителе и философе-космисте Иване Антоновиче Ефреме. Его произведения пронизаны энциклопедичностью, космизмом и философскими размышлениями, что не особенно характерно для фантастики как литературного жанра. Творчество Ефремова я бы скорее отнесла к жанру «ноосферной литературы», способствующей формированию и развитию ноосферного мышления.

Все работы философа есть не что иное, как выражение его мировоззрения, планетарного мышления и интеллектуальной мощи. Формированию и дальнейшему развитию планетарного мышления Ефремова помогало изучение им трудов В. И. Вернадского, К. Э. Циолковского, а также этической философии Рерихов и буддизма. Их идейно-содержательная близость становится не только несомненной, но и подчеркнута открытой в произведениях Ефремова. Помимо этого, будучи ученым-естественником, он много времени проводил в научных экспедициях, которые и служили вдохновением для его творчества. Безусловно, Ефремов был сторонником диалектического метода и междисциплинарных исследований, подтверждением тому может служить не только его творчество, но и практическая научная деятельность (дело в том, что он является создателем науки тафономии, которая проходит на стыке палеонтологии и геологии). Все эти факторы оказали влияние на формирование уникального художественного стиля произведений Ефремова.

Для понимания роли интеллигенции в формировании сознания важно иметь в виду, что «человек — это орган Вселенной, который осуществляет самопорождение информации. Культурная биогеохимическая энергия, о которой писал В. И. Вернадский, — особый тип энергии, за которым фактически стоит то, что называется сознанием, т. е. формой воплощенности образа

---

© Платонова Ю. В., 2015

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-03-00833.

Вселенной. Человек — это результат отражения Вселенной в форме живого вещества...» [5, с. 29].

В романе «Лезвие бритвы» И. А. Ефремов предлагает оригинальное, отвечающее его собственному пониманию определение ноосферы как «духовной сферы коллективного знания и творческого искусства, накопленного человечеством всей планеты» [2, с. 519], а также дает свою оценку научной деятельности В. И. Вернадского и характеризует ее следующим образом: «Самый великий ученый нашего века и один из величайших во все времена, мой соотечественник Вернадский ввел понятие ноосферы — суммы коллективных достижений человечества в духовной области, мысли и искусства. Она обнимает всех людей океаном, формирующим все представления о мире, и надо ли говорить, как важно, чтобы воды этого океана оставались чистыми и прозрачными. Все усилия людей творческих должны быть направлены сюда, и нужно не только создавать новое, но и не позволять пачкать прежнее, вот еще одна громадная задача на пользу всему миру» [2, с. 657].

Уместно привести слова другого ученого о том, что «родовое призвание российской интеллигенции — думать о жизни, об устройстве все расширяющегося пространства, которое из европейского постепенно превращается в евразийское, а затем в планетарное...» [5, с. 76].

Будучи психологом, Ефремов не оставляет без внимания проблематику сознания, бессознательного, архетипов и, будучи космистом, рассматривает их в ноосферном срезе. Стоит отметить, что Фрейд, как считают некоторые авторы, приземляет и упрощает человека, сводя все душевные процессы к либидо, Юнг же придает психологическому бытию человека вселенское звучание: «У Юнга личность выходит за границы своей персональности в силу связанности с коллективным бессознательным и с единой для всех символической» [3, с. 92]. Более того, «представления Юнга о человеческом существе не сводятся к образу биологической машины. Он признает, что в процессе индивидуации человек может выйти за узкие рамки эго и персонального бессознательного и соединиться со своим Я, соизмеримым со всем человечеством и с целым космосом. Юнг, таким образом, может рассматриваться как первый представитель трансперсональной ориентации психологии» [3, с. 94].

И. А. Ефремов, в свою очередь, полагает, что «человек и бог являются частями мировой души, нет божьей воли, а есть общий ход процессов мироздания, для преодоления которых необходимо познать их и считаться с ними» [2, с. 647]. Можно подумать, что это написал сам Вернадский. Подобная же ситуация возникает при чтении строк Ефремова об юнговских архетипах: «...сновидения о прошлом могут относиться даже к палеолиту, потому что в их возникновении участвуют древние структуры мозга, сохранившие отпечатки прошлых времен» [2, с. 517]. Таким образом, мы видим способность философа не только тонко чувствовать, но и глубоко понимать идеи других ученых.

Подтверждение приверженности взглядам К. Г. Юнга, оценка его теории, а также теории Фрейда не раз встречаются в романе:

«Есть основание думать, что здесь мы имеем дело с очень редким случаем проявления подсознательной памяти, “мемори оф дженерейшнз”, как назвал ее один английский психолог, или “наследственной информации”, как скажут в терминах кибернетики современные ученые. Эта память гигантского, невообразимого объема закодирована организмом для работы в области подсознательного. Лишь в особых случаях и, вероятно, только у человека она может прорваться в сознание с возможностью раскодирования ее в мыслеобразах...» [2, с. 518];

«Ошибка Фрейда и его последователей в том, что они представили себе нашу психику расщепленной на сознание и подсознание. На деле это диалектическое единство, двойственность, две стороны одного процесса, называемого мышлением. Это как бы два потока, параллельных и непрерывно взаимодействующих между собой, взаимно контролирующихся и индуктирующихся.

Шаг ближе к пониманию психических сил человека сделал Юнг. Его «коллективное подсознательное» гораздо шире охватывает явления, чем фрейдовское подсознание, и приближается уже к современному понятию ноосферы. Юнговское подсознательное объемлет и то, что у других авторов называется сверхсознанием и состоит из равного соотношения темных и добрых сил...» [2, с. 518];

«Что-то в длиннейшей цепи передачи наследственных механизмов от предка к потомкам уцелело во всей своей первобытной яркости, как сохранились в изустной передаче события прошлых тысячелетий в облике мифов и легенд» [2, с. 523].

Далее И. А. Ефремов раскрывается нам в ипостаси трансперсонального психолога, отдаленно напоминающего С. Грофа или Т. Лири. Он пишет:

«Накопление индивидуального опыта в подсознательном часто ведет ученых к внезапным, интуитивным открытиям, на деле же это результат очень длительного, но подсознательного выбора фактов и решений. Иногда какие-то ощущения из накопленной памяти прошлого опыта поколений ведут к возникновению галлюцинаций, хотя, как правило, галлюцинации возникают при болезненном расщеплении нормальной мозговой деятельности. Но я имею в виду лишь инвертные, обратимые галлюцинации, возбужденные в сознании какими-то выскочившими из необозримого фонда памяти частицами. Они ведут нас к головокружительной возможности — заглянуть через самого человека в бездну миллионов прошедших веков его истории, пробуждая в его сознании закодированный памятный фонд...» [2, с. 520];

«Нормальный человек — это тот, у которого, выражаясь фигурально, стрелка показателя психики трепещет на нуле — на неощутимой грани между сознанием и подсознанием, взаимодействующими и сливающимися вдоль этого тонкого, как... лезвие бритвы, психического стержня, абсолютно здорового “я”. Обеспечивается это состояние очень сложной системой химических процессов, взаимодействием гормонов, энзимов, полярно противоположных и, в свою очередь, качающихся на таких же узких осях. Одна из главных химических осей психики — ось гормонов гипофиза и надпочечников, иначе питуитарно-адреналиновая ось, регулирующая оборот фосфора в мозгу и в организме вообще. Задержать выброс фосфора с мочой и расшатать эту ось может, например, такой препарат, как ЛСД-25 — производное от ядра всем известной спорыньи. <...> Дальше будет видно, что применить для возбуждения угнетенного сознания, чтобы сделать его максимально чувствительным к сигналам из отделившегося подсознательного» [2, с. 521].

Трансперсональная психология стала формироваться позднее написания Ефремовым основных произведений, на данном примере мы вновь убеждаемся в тонком предчувствии им идей будущего, его возможностей и открытий: «Трансперсональная психология обладает определенной губчатостью. Она впитывает в себя как опыт, достигнутый религиями прошлого (это буддизм во всех его проявлениях, включая дзэн-буддизм, и тибетский буддизм; индуизм, суфизм, даосизм, шаманизм), так и некоторые теоретические представления современной физики» [3, с. 106]. Трансперсональная психология тесно связана

и с нейрофизиологией (схожей с «психофизиологией», необходимость развития которой доказывал врач Гири из романа «Лезвие бритвы»). В творчестве Ефремова мы также можем обнаружить идеи, схожие с идеями ярких представителей трансперсональной психологии, таких как К. Уилбер, С. Гроф, Д. Бом.

Таким образом, разные ипостаси личности Ефремова раскрываются в его творчестве: он предстает как космист, трансперсональный психолог, ноосферолог. Все идеи ученого-фантаста тем или иным образом соприкасаются с коллективным бессознательным или уходят в него, иррациональное, ноосферу своими корнями. Иррациональное в ноосферном сознании есть трансцендентальная, зиждущаяся на коллективном бессознательном сторона особого типа сознания, имеющего космопланетарную природу, формирующего Универсум и обеспечивающего механизмы его функционирования и развития» (см.: [4, с. 79]).

Не оставляет Ефремов без внимания и вопрос ответственности общества и каждого отдельного индивида за будущее поколение, воспевая при этом ноосферные ценности, ибо «познание законов наследственности, создание здоровой жизни, воспитание высоких душевных и телесных качеств — все это в руках человека, правда, не одиночки, а общества. И потому Карма для будущих поколений может быть сознательно исправлена и предотвращена» [2, с. 649].

Роман «Лезвие бритвы» является квинтэссенцией философских размышлений писателя о смысле научного познания, о необходимости междисциплинарных исследований, о природе и сущности красоты, о диалектике жизни, о философском наследии Востока и о многом другом. Ноосферные идеи в творчестве Ефремова не теряют своей актуальности с течением времени и по сей день вдохновляют людей на познание Универсума и развитие в гармонии с ним.

Безусловно, Иван Антонович Ефремов был уникальной личностью, соединявшей в себе тягу к разного рода наукам, междисциплинарным исследованиям, космическим и диалектическим взглядам, создавшей самобытную литературу, воспевающую идеалы ноосферы.

Устами одного из главных героев романа «Лезвие бритвы» — Гирина И. А. Ефремов обозначает свою жизненную позицию и дает наставление потомкам: «Человек, знающий из палеонтологии свою историю, тяжкое восхождение к мыслящему существу через миллиарды лет бессмысленного страдания живого, должен чувствовать огромную ответственность за свою судьбу» [2, с. 657]. Хочется к этому добавить: за судьбу человечества и планеты. Писатель в этих словах стремился донести мысль о том, что ноосферное видение мира [1] должно стать основой современного общества и целью саморазвития каждого индивида и человек обязан не только мыслить, но и действовать в соответствии с идеалами ноосферы, чтобы миллиарды лет эволюции сознания не стали бессмысленными.

#### **Библиографический список**

1. Антонов Николай Павлович : философия сознания и ноосферы. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2003. 280 с.
2. Ефремов И. А. Лезвие бритвы. М. : Правда, 1988. 672 с.
3. Налимов Н. Н. Спонтанность сознания : вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М. : Академ. проект : Парадигма, 2011. 399 с.
4. Платонова Ю. В. Статус иррационального в структуре ноосферного сознания человека: в поисках невыразимого // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2014. Вып. 2. С. 77—80.
5. Смирнов Г. С. Интеллигенция и ноосфера : философско-культурологические проблемы интеллигентоведения. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2007. 128 с.

ББК 87.533

*Е. В. Палей*

## ТРАНСФОРМАЦИЯ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО СТАТУСА ЦЕННОСТЕЙ В СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАНИИ (На примере доверия)

Рассматриваются ценности в качестве интегрирующего начала, определяющего потенциал существующей образовательной модели. На примере ценности доверия автор раскрывает суть современных трансформаций в сфере аксиологии и онтологии образования, изменений познавательных, социальных и экзистенциальных оснований образования.

**Ключевые слова:** ценности, онтологические основания образования, доверие, деонтологизация образования, открытость.

The author considers values as the starting point for the integration of different approaches to defining the current educational model. Considering the example of value of confidence, the author analyses the essence of modern transformations in the area of axiology and ontology of education, as well as changes in cognitive, social and existential bases of education.

**Key words:** values, ontological bases of education, confidence, deontologization of education, openness.

Образование нельзя понять, рисуя схемы, отслеживающие и обуздывающие потоки знания, власти или желания.

*Б. Ридингс*

В каждый период времени образование представляется неоднородной совокупностью отдельных его видов, уровней и организационных форм, в разной степени оправданных прагматически, обладающих своими особенностями и несущих черты конкретной традиции. Каждый из них обусловлен специфическими потребностями и интересами обучающихся, выполняет свою социальную задачу, по-своему раскрывая имеющийся потенциал личного знания. Вместе с тем в этом многообразии присутствует начало, позволяющее рассматривать его как целостность, — не просто как сосуществование в одном образовательном пространстве, но как нечто неслучайное и взаимосвязанное, как нечто движущее и обуславливающее внутреннюю логику развития всего образовательного целого. На наш взгляд, таким началом служат ценности, интегрирующие все направления развития познавательных, социальных и экзистенциальных оснований образования.

В контексте познавательных оснований ценности интегрируют образовательное пространство под эгидой истинности и критичности, подлинности и достоверности, формируя систему критериев оценки знаний, обуславливая адекватность не только в отношении содержательной соотнесенности

---

© Палей Е. В., 2015

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-03-00833.

• Серия «Гуманитарные науки»



с реальностью, но и в отношении открытости миру. В «социальном прочтении» ценности выступают в качестве основания гармоничного включения личности в историю и традицию, создавая культурную реальность в единстве со-существований, обуславливая перспективность общечеловеческого. В качестве важнейшей составляющей экзистенциально-личностных оснований образования ценности трансформируют образовательное пространство в направлении свободы и автономии личности, формирования подлинной индивидуальности, раскрывая образование и как познание, и как рефлексию, и как диалог, создающие непротиворечивость Я миру, очерчивая неизбежность и возможность его существования, масштабы и способы его активности. Как справедливо отмечается, «аксиология образования, как поиск человека и возврат к человеку, может рассматриваться в качестве осевого принципа подлинной философии образования». Образование следует рассматривать как «воспитание души, свободы, помощь в тех видах деятельности, которые связаны с взаимодействием людей, одни из которых помогают другим измениться к лучшему», и содержательное наполнение образования лишь «средство для прояснения личностного смысла» [2, с. 137].

Ценностная направленность определяет образовательную деятельность во всех ее составляющих: и как избирательность в отношении передаваемого опыта, и как эффективность форм организации системы образования, и как телеологичность образовательных практик, и как основание образовательной коммуникации. Ценности задают иерархию, выстраивающую все компоненты в единство. В работах М. Шелера встречается понятие «мир образования», включающий некую «живую целостность», «совокупный образ человеческого бытия», в котором «сущности-идеи и сущности-ценности вещей обнаруживаются в упорядоченной композиции» [12, с. 21]. Нам кажется уместным применение выражения «мир образования» для обозначения такого внутреннего единства образовательного пространства, которое предполагает некую его расчлененность, множественность и определенную степень сложности.

В этом «мире» ценности выполняют роль не только фундаментально интегрирующего, но и направляющего начала, обеспечивая определенную самобытность и автономность всей образовательной сферы. Это духовные начала, содержащие элемент обязательности, движения, роста. Можно спорить с утверждением об объективно-онтологической природе ценностей (как она представлена у М. Шелера), но, на наш взгляд, его характеристика ценностей как самодостаточного источника разворачивания потенциала «индивидуального сущностного своеобразия» представляется продуктивной в плане оценки сути образования как такового.

Взгляды Шелера — это пример рассмотрения образования не просто как совокупности действий или последовательности состояний, а как сложного процесса принятия мира, обретения подлинности предназначения и «причастности ко всему, что есть в природе и истории от *сущности* мира», фундаментального взаимопреобразования мира и человека [12, с. 20—21]. Именно это придает онтологическую основательность, силу и значимость всей образовательной деятельности. Важно, что сказанное справедливо и в отношении к современному образованию. Исследователи указывают, что потенциальность духовного и ценностного неустранима из философии образования, т. к. она раскрывает особый «тип связности, являющийся истоком сущности образования»; «идентичность и проектирование возможны лишь в отношении к некоторой априорной и несомненной реальности, находящейся

за пределами единичных опытов, мнений и суждений отдельных участников образовательного взаимодействия» [1, с. 16].

Ценности и выполняют роль этого ориентира, формируя в личности собственно человеческое как наполненное смыслом, направляемое на бесконечность и имеющее «динамическую мощь». Поэтому человек, обладающий сущностным образовательным знанием, становится «со-основателем» и «совершителем» единого процесса становления [12, с. 10, 12] (если не шелеровского «микротеоса» в стремлении к вечному, то личности в поиске ее предназначения в неизмеримом пространстве культуры и накопленного опыта). Ценности в образовании становятся той самой «судьбой», что определяет «совокупность могущего состояться с человеком», что очерчивает «пространство переживания мира» [12, с. 342, 345]. Ценностное отношение становится тем основанием, на котором обретается гармония мирочеловеческого, дающая право вслед за М. Шелером считать образование категорией бытия [12, с. 188, 21].

В контексте всего вышесказанного представляется чрезвычайно важным анализ современного состояния базовых ценностей образования с точки зрения допустимых деформаций в условиях формирования новых характеристик образовательного пространства. Трансформации онтологического статуса ценностей выводят на поиск того, что делает возможным (и невозможным) образование, на проблему устойчивости образовательной сферы в онтологическом и прагматическом аспектах. Мы попробуем проследить изменение статуса и значения такой ценности, как доверие.

\* \* \*

Доверие — одна из ключевых характеристик отношений между людьми. Традиционно доверие трактуется как уверенность в порядочности и доброжелательности другого человека и готовность передачи ему определенных прав. Оно требует преданности, честности и надежности, связано со свободой в принятии «другого», формируя тем самым целостность во взаимодействии с окружающим.

Почему доверие можно отнести к важнейшей ценностной составляющей любого образования?

1. Образование — это общение, качество образования во многом определяется характером взаимоотношений его субъектов. Образовательное пространство предполагает диалог и с конкретным учителем, и со всеми предшественниками в данной области знания. В контексте формально-институциональной стороны образовательного процесса важно, что мы имеем дело с ситуацией вынужденного общения, где для результативности нам особенно необходимы взаимопонимание и согласие, настроенность на взаимность. Доверие создает коллектив, сознание причастности к коллективу, оно определяет степень его внутренней гармонии. В отношении высшего образования этот факт существен для формирования профессиональной этики: настоящий профессионал воспринимает профессию как некое обязательство по отношению ко всем ее представителям, профессиональное сознание зависит от понимания себя в качестве объекта доверия.

2. Образование — это деятельность, труд, у участвующих в этом труде есть общие цели, достижение которых доверие способно сделать более эффективным. Доверие обязательно предполагает согласие по поводу общих ценностей, последовательность и постоянство в принятии общих целей [3].

При наличии этого условия члены образовательного сообщества могут полагаться на предсказуемое поведение друг друга, вследствие чего их работа оказывается гораздо более плодотворной. Исследователи указывают, что соблюдение формальных правил поведения, этикета, трудового контракта позволяет работать совместно людям, ранее незнакомым, но обеспечить стабильную плодотворную деятельность в долговременной перспективе возможно только при наличии доверия [9, с. 29, 55, 254]. Одна из специфических особенностей образовательной деятельности заключается в том, что она содержит элемент испытания (в индивидуальном смысле — попытку совершенствовать себя, а в социальном — создать нового человека). В этом процессе преодоления трудностей, борьбы со своим незнанием, в ситуации поиска, столкновения с неизвестным обучающемуся безразлично, кто находится рядом; в этом контексте доверие может оказать решающее влияние на результаты.

3. Образование связано с формированием человека, это его самоосуществление. Доверие — понятие сугубо личное, неотделимое от индивидуального отношения к окружающему. Это отношение, в котором человек открывает себя, это вариант «близкого интимно-личностного общения, предполагающий глубокое самораскрытие» [3, с. 95]. Обучающийся обозначает некоторую степень собственной неуверенности; образование всегда связано с ошибками, выявлением недостатков; результат образования во многом зависит от доверия как степени откровенности отношений. Особенно актуально это в аспекте гуманитарных наук (философия, этика и др.), где есть обращение к личному опыту и переживаниям, требующим высокой степени взаимности.

4. Образование — это отношение власти. Получая образование у кого-то, человек оказывается в ситуации добровольного подчинения. Образование отдает обучающегося во власть к обучающему, позволяя ему оказывать на него влияние, на поддержание этой власти направлена вся организационная сторона образования. При этом неизбежными следствиями такого отношения являются «понимающее уважение» и «смелость доверия»: доверяя, мы понимаем, сочувствуем и решаемся [6, с. 118]. Очевидно, что полноценное доверие-подчинение нельзя построить на формальном статусе или авторитарной системе организации образовательной практики.

5. Образование неразрывно связано с познанием, оно вводит в жизнь человека привычку судить об обоснованности имеющихся представлений, измерять их с точки зрения подлинности. Поэтому хорошее образование всегда предполагает наличие особого доверия, основанного на критическом мышлении, — «доверия к сомнению». Образование (особенно высшее) таким образом предполагает формирование некоторого недоверия к получаемым знаниям, постоянного переосмысления их в свете новой жизненной, социальной или профессиональной ситуации. Доверие к учителю в этом контексте выступает лишь средством в достижении цели. При всей значимости личного диалога образование направлено не на воспитание персональной преданности, а на становление самостоятельности, обозначенной И. Кантом как «мужество пользоваться собственным умом». Поэтому конечным итогом хорошего образования вполне может стать *недоверие* к учителю, лучшим выражением которого будет классическое «Платон мне друг, но истина дороже».

Все сказанное свидетельствует в пользу утверждения о фундаментальной роли доверия в системе образовательных ценностей. Существующая степень доверия напрямую обуславливает состояние образовательной сферы на познавательном, коммуникативном, институциональном и персональном

уровнях, интенсифицирует процесс обучения, формируя основания «мира образования», о котором мы писали выше. Отмечаемые характеристики доверия (порядочность, компетентность, последовательность, лояльность и открытость) [3] соответствуют целям образования, выступая для субъектов образования показателем надежности среды их пребывания. При этом специфика образования сказывается на том, что доверие выступает не только как показатель морального и психологического состояния, но и как критерий рациональности отношений: в нем присутствует элемент доказательности. В образовании мы имеем дело и с субъективными, и с объективными критериями оценки: здесь доверие может основываться на понимании необходимости общения, на сознательной оценке интеллектуального потенциала другого человека. В образовании (особенно высшем) мы имеем дело с рационализированным доверием.

\* \* \*

Возвращаясь к современному состоянию базовых ценностей образования с точки зрения их трансформаций в новых условиях, можно констатировать, что состояние доверия в образовании хорошо отражает исторические изменения макрообразовательной модели. Например, классическая модель Просвещения рассматривала преподавателя как лицо, совмещающее качества воспитателя и исследователя, распространителя идеи разумности — высшей, надындивидуальной, формирующей личность и нацию. Он передавал студентам универсальные правила мышления, учил пользоваться своим разумом, обеспечивал прогресс и поэтому априорно наделялся огромным доверием. Современная модель построена на принципиальной разнообразии образовательных взаимодействий, ее отличает многомерность структуры, вариативность, значительная степень свободы обучающегося, партнерский характер отношений ученика и учителя. Очевидно, что в режиме диалога доверие к учителю определяется не только наличием у него знаний и их содержанием, формальный статус для современного ученика не является основой для установления доверительных отношений, для этого требуется масса иных актуальных навыков. Кроме того, функция передачи знаний сегодня во многом перешла к медиа. Да и в самом широком общественном понимании доверие давно перестало быть категорией сугубо моральной, распространившись на сферы экономических, политических и идеологических интересов. Все это не могло не отразиться на трактовке доверия в сфере образовательной, обуславливая некоторые серьезные трансформации его статуса и значения.

Интересно выглядит проблема доверия в контексте идеи открытого образования, связывающей последнее с эффективностью существования в информационном пространстве, предполагающей вместе с установками на новизну и инновационность принципиальную доступность любых информационных ресурсов, во многом заменяющую собой требование их достоверности. Это сопровождается децентрализацией, виртуализацией образования, переводящей образовательное взаимодействие в дистанционные формы [11, с. 138, 140], что вместе с очевидными достоинствами имеет и существенные недостатки — именно с точки зрения доверительности отношений. Идея принципиальной доступности любой учебной информации не предусматривает фильтров, которые бы определяли, можно ли доверить знания именно этому человеку. Современная концепция открытого образования практически игнорирует роль учителя в качестве *заинтересованного медиума*, передающего опыт

и знания. В рамках существующих административно-институциональных механизмов вопрос готовности к освоению учебной программы поднимается в познавательном и методическом ключе, но не в социальном, моральном и культурном. На наш взгляд, в модели открытого образования место классического Разума в качестве мерила правильности образования занимает информационно-техническая составляющая, в силу чего доверием автоматически наделяется любой знаниевый ресурс только в силу его наличия в электронной форме или мультимедийности. Таким образом, в контексте идеологии открытого образования, понимаемого в суженном информационно-коммуникативном, а не общеподлинном смысле, доверие прочно переходит в категорию учебно-методических приемов (что в современных условиях цивилизационной «войны ценностей» делает образование уязвимым в силу непредсказуемости социальных последствий общедоступности знаний).

Еще одно направление изменения значения доверия задается необходимостью существования образования в условиях экономической конкуренции. В связи с этим возрастает значимость проблемы доверия в отношении отдельных учреждений образования на рынке образовательных услуг, вынужденных уделять много внимания демонстрации своих целей и ценностей для материальной, информационной и карьерной привлекательности, поддерживая положительный имидж для повышения конкурентоспособности и укрепления стабильности, добиваясь этим доверия у целевой аудитории. Позитивность формируемого образа складывается из двух стандартных составляющих: демонстрации успеха и привлекательности происходящего в данной школе (вузе). В отношении абитуриентов акцент делается на удобстве и легкости обучения, для работодателей и контролирующих органов власти в образ обязательно вносится направленность на выполнение государственных требований, обеспечение здоровья нации, открытость в глобальном мировом пространстве. В современной ситуации степень доверия образованию почти полностью зависит от благоприятности внешних условий [8], что может обернуться иллюзиями в отношении его развития. Доверие становится средством адаптации к изменяющейся ситуации, временным техническим навыком в достижении конкретной цели, приравнивается к рекламной привлекательности.

Это стремление вуза ответить всем требованиям и запросам оборачивается противоречиями в его корпоративной самоидентификации, отрицательно сказывается на внутренней атмосфере доверия. Позиционируя себя как успешное «деловое предприятие» в индустрии образования, делая конкуренцию главной формой существования, вуз разрушает свою корпоративную солидарность, зачастую перенося борьбу за существование и в свою внутреннюю жизнь. При этом жесткая прагматизация образовательной деятельности начинает противоречить стратегически истинным рыночным целям. Ф. Фукуяма подчеркивал, что доверие выполняет в любом работающем сообществе множество фундаментальных задач: скрепляет коллектив, отменяет подробную регламентацию отношений, позволяет разнообразить социальные контакты [9, с. 53—55]. Низкий уровень доверия повышает значимость формальных правил, требующих постоянного согласования [9, с. 62]. В отношении образовательной деятельности это порождает инфантилизм субъектов образования, привыкающих к постоянной регламентации. К сожалению, именно это характеризует современную российскую образовательную ситуацию, где постоянно нарушается тонкая грань между учетом и контролем, а отсутствие доверия оборачивается частоклом бюрократических правил. В литературе

отмечается, что вектор развития института доверия в экономике, основанной на знании («преобладание ценностного компонента над рациональным») предполагает рассмотрение прежде всего «человека как цель, средство и условие экономической деятельности» [4, с. 146—148]. Но развивающаяся в настоящее время «тактико-прагматическая» трактовка доверия повышает значимость институциональной составляющей образования, уводя его в сторону от оснований экзистенциально-личностных и познавательных, наделяя доверие лишь инструментальной ценностью.

Как мы видим, происходит довольно существенное изменение в понимании доверия, смещение акцентов в реализации доверительного отношения и в межличностном, и в познавательном плане. Современность настойчиво заключает доверие в рамки информационно-коммуникативного и прагматического измерения, переводит его в ранг методических и рекламных приемов. Мы уже прослеживали подобную трансформацию относительно другой важнейшей составляющей системы ценностей образования — свободы. Анализ показал, что трактовка свободы постепенно сдвигается от представления ее в качестве условия достижения самостоятельности, самосовершенствования и творчества (что соответствует классическому образу) до понимания в качестве условия карьерного роста, обеспечения продуктивности самостоятельной работы и элемента корпоративной этики, масштаб которых полностью задается благоприятностью внешних условий [7, с. 50—55]. Доверие, как и свобода, подвергается релятивизации и девальвации, оно перестает увязывать свои конкретные проявления с общими целями образования.

Искажения оснований образования в современных условиях не раз становились предметом исследования, при этом последствия этих искажений видятся не только в пространстве социальных опасений, но и на уровне онтологии образования. А. О. Карпов, характеризуя происходящее, говорит о «поверхностном соответствии полезному, организационному, технологическому порядку вещей», обозначаемому как «операциональная истина», напрямую выводя причины трансформаций из идеи эффективности образования [5, с. 39]. На наш взгляд, все происходящее с категориями доверия и свободы полностью вписывается в данное им определение деонтологизации как «подмены оснований вещи произведенной фактичностью», замещения ее иллюзией-имитацией ее сущности, принимаемой за единственно подлинную [5, с. 38]. Современная интерпретация доверия раскрывает мир образования на уровне сиюминутности, исключая само-бытность и превращающей человека в «потребляющее озабочение».

В характеристике ценностного отношения доверия на первый план выходит процессуальность. Она представляется как некая последовательность состояний, ведущая к определенной практически обусловленной и четко обозначенной цели, что исключает внимание к внутренним факторам, «живость» и спонтанность развития. Современность демонстрирует установку на обретение ценностями строгих критериев, где они становятся измеряемыми, оптимизированными, встроенными в управляемые модели, поставленными в рамки плана, таблицы компетенций и рейтингов. Наблюдение за подобными изменениями заставляет вслед за О. Шпенглером задать вопрос, «бывают ли живые “процессы”», которые выполняют роль направляющей силы не вследствие их внутреннего превосходства, глубины и достоинства, а потому, что им так «положено» [13, с. 240]. Пользуясь словами этого автора, можно сказать, что система ценностей современного образования представляет собой

не «направление в становлении», а «протяженность ставшего» [13, с. 244], не имеющую ничего общего с той фундаментальной интегрирующей ролью ценностей, о которой мы писали в начале данной статьи.

Современное состояние ценностных и онтологических оснований образования вполне возможно обозначить как переход на уровень актуальности в интерпретации М. Хайдеггера. Сейчас образование существует не на уровне бытия и истины, а на уровне любопытства, сопровождающегося «соблазном, успокоенностью, отчуждением» [10, с. 390]. Всегда предлагая новое, такая актуальность «запутывается в себе самой» и становится «беспочвенностью», желание «только видеть» «изобретает новости», не давая «вернуться к себе» и *понять* [10, с. 389]. Учитывая все условия развития образовательной среды, можно обозначить суть трансформаций онтологического статуса ценностей как переход на уровень *технически обусловленной актуальности* — современной формы инобытия. Обеспечиваемая этими формами устойчивость проистекает из тактических целей, остается уязвимой и относительной. Подобная ситуация заставляет задуматься о допустимости границ изменений, о переходе трансформации образовательной среды в ее деформацию, ведущую не только к возникновению принципиально иной модели образования, но и к подрыву фундаментальных оснований образования вообще. Все это делает обращение к онтологии образования и теоретически, и прагматически необходимым.

#### Библиографический список

1. Бермус А. Г. Онтологический поворот в науках об образовании // Непрерывное образование: XXI век. 2013. Вып. 2. С. 1—20.
2. Борисов С. В., Богданова В. О. Эвристический потенциал идей конструктивизма для философии образования // Актуальные проблемы современной когнитивной науки : материалы Пятой Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (18—20 октября 2012 г.). Иваново : Иваново, 2012. С. 135—137.
3. Глушко И. В. Социальное доверие: концепт и структура // Философия права. 2013. № 6 (61). С. 94—98.
4. Жернов Е. Е., Жернова Н. А. О двух компонентах феномена доверия при формировании экономики, основанной на знании // Вестник Кузбасского государственного технического университета. 2013. № 1 (95). С. 146—150.
5. Карпов А. О. Онтологизация, «онтологизация» и образование // Вопросы философии. 2013. № 9. С. 31—41.
6. Мальцева А. П. Полноценное доверие: понятие, проблема, методика формирования // Власть. 2014. № 7. С. 115—119.
7. Палей Е. В. Интерпретация идеи свободы в миссии современного российского вуза // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2014. Вып. 2 (14). С. 46—56.
8. Палей Е. В. Формирование образа вуза в медиапространстве и проблема самоидентификации // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2013. Вып. 2. С. 70—80.
9. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию : пер. с англ. М. : АСТ : Ермак, 2004. 730 с.
10. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков : Фолио, 2003. 503 с.
11. Чурсина П. В. Сущность и принципы открытого образования // Вестник Ставропольского государственного университета. 2010. № 66. С. 137—141.
12. Шелер М. Избранные произведения / пер. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филиппова ; под ред. А. В. Денежкина. М. : Гнозис, 1994. 490 с.
13. Шпенглер О. Закат Европы / вступ. ст. и коммент. Г. В. Драча. Ростов н/Д : Феникс, 1998. 640 с.

ББК 60.023

*Д. Г. Смирнов*

## НООСФЕРНЫЕ АТТРАКТОРЫ УСТОЙЧИВОГО МИРОВОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ: ОТ ГЛОБАЛЬНОГО К РЕГИОНАЛЬНОМУ

С позиций системно-синергетического подхода анализируется учение о переходе биосферы в ноосферу. Предлагаются очертания модели реального устойчивого мирового существования, просматривающиеся в современной ноосферологии, концептом которой выступает идея автотрофности. Поднимается проблема глобального социального мутуализма как социальной производной основного ноосферного противоречия цивилизации.

**Ключевые слова:** глобальный катастрофизм, социальный мутуализм, ноосферный конфликт, идея автотрофности, ноосферная история.

This article analyzes the doctrine of the transition of the biosphere into the noosphere from the perspective of systemic-synergetic approach. The author reveals the outlines of the real «sustainable world-existence» model with autotrophy idea as a concept, viewed in the modern noospherology. Besides, the article raises the problem of global social mutualism as a social derivative of a main noospheric contradiction of civilization.

**Key words:** global catastrophism, social mutualism, noospheric conflict, autotrophy idea, noospheric history.

### *О методологии проектов устойчивого развития*

Конец 2014 г. в российской науке был ознаменован знаковым событием — Национальным форумом по устойчивому развитию. Такое пристальное внимание к проблемам российской действительности не только обусловлено региональными экономическими и социальными неурядицами, но и напрямую увязано с перестройкой глобального пространства «великой шахматной доски». Очевидно, это научное мероприятие в некотором смысле стало ответом на околонуточные саммиты последних двадцати лет, в которых первую скрипку играли государственные (преимущественно англосаксонские) технологические проекты обустройства биосферы. Голос российского научного сообщества звучал в этом капиталистическом лобби очень слабо и неубедительно.

Как показывает анализ последних инициатив в сфере устойчивого развития, глобальный уровень решений не приносит желаемых результатов. Это связано прежде всего с организацией самой системы устойчивого мирового существования, точнее с ее системообразующим свойством. Все предшествующие попытки решения глобального кризиса (экологического, экономического, демографического, климатического и др.) в рамках системной

---

© Смирнов Д. Г., 2015

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-03-00833.

2015. Вып. 2 (15). Философия •



методологии фиксировали свое внимание на структурном уровне. Поэтому и ставились конкретные задачи, ориентированные на изменение существующих отношений внутри планетарной системы (например, ВСУР 2002 дал такой перечень пяти первоочередных глобальных проблем XXI в.: канализация, водоснабжение... образование). Подобная модель рассмотрения глобальных проблем цивилизации имеет, безусловно, положительный момент (унификация и напряжение усилий стран в едином порыве). Но она не способна учитывать стратегию (если о ней вообще можно говорить в контексте представлений о телеологии природы) самоорганизующейся биосферы, в которую оказался включен и человек, подчиняющийся техносферной детерминации.

Потенциал отечественной науки, сильной стороной которой всегда был так называемый сильный синтез, раскрывается в формировании синтетических (а быть может, и синкретических) моделей глобального бытия. В этой оригинальной линии планетарного мышления рядоположены идеи биосферы и ноосферы (В. И. Вернадский), пневмосферы (П. А. Флоренский), семиосферы (Ю. М. Лотман), антропосферы (В. П. Алексеев), этносферы (Л. Н. Гумилёв), культуросферы (Вяч. Вс. Иванов), информатиосферы (Ю. С. Степанов) и др. Думается, что подобный взгляд на глобальные проблемы современности в методологическом отношении эвристически ценен и может натолкнуть на качественно новое видение проблемы устойчивого развития. Такое допущение основано не только на стилистике моделирования устройства глобального общества. Здесь важно обратить внимание и на риторику подобной футурологии: в западной традиции она преимущественно пессимистическая — «точка невозврата уже пройдена» (Д. Медоуз), в то время как в отечественной традиции превалируют реалистические мотивы (Вяч. Вс. Иванов), которые, так или иначе, восходят к идее о биосфере-ноосфере В. И. Вернадского. Наиболее четко эта линия проводится в исследованиях Г. С. Смирнова (см., напр.: [10]).

### *Пророк устойчивого мирового существования*

Наш великий соотечественник В. И. Вернадский, 150-летие которого в прошлом году широко отмечало все мировое сообщество, по праву может считаться не только «отцом глобальной экологии» (Г. Б. Наумов), но и пророком идеи устойчивого развития, как его назвали авторы одноименного научно-популярного фильма — «Пророк». Еще в 1911 г. в газете «Русские ведомости» увидела свет статья В. И. Вернадского «Разгром», где он формулирует своеобразный проект дальнейшего развития общества и государства — «устойчивое мировое существование» [3, с. 179]. Уже здесь обращает на себя внимание позиция ученого, уловившего диалектику части и целого, локального и глобального, государственного и мирового, где устойчивость есть прежде всего не поддерживающее развитие, как его традиционно интерпретировали европейские и европейски ориентированные исследователи XX в., лишая цивилизационной специфики, а опора на устои, т. е. на укорененные в истории основания.

В качестве факторов катастрофичности социальной динамики В. И. Вернадский называет нерациональное отношение государства к науке, невежество народа и аморализм. Соответственно он выделяет и три фундамента устойчивого мирового существования. Это наука как «духовная область человеческого творчества, по своей основе более могучая и более глубокая,

чем всякие социальные формы человеческой жизни» [2, с. 249], *образование и религия* как «особая форма культуры, духовный элемент личного бытия, возвышающий человека над мимолетным настоящим, вдохновляющий человека на осознание ценности духовных начал жизни» (цит. по: [8, с. 287]).

Современное семиологическое прочтение этих мыслей Вернадского-гражданина позволяет увидеть за ними предчувствие «пробуждения нового человека», соответствующего тому периоду громадной истории, который получил название «переход биосферы в ноосферу». В рамках становления духовного мира человека образование дает знание вещей, предметов или фактов; наука наделяет эти вещи, предметы и факты значением; религия наполняет все смыслом. Лишь в единстве эти три феномена духовной жизни человека могут создать предпосылки для того, чтобы он смотрел на мир совершенно иными глазами, свободными от семиотических шор [15, с. 243].

В зрелом возрасте Вернадский-ученый не оставил социально-политических идей своей молодости. Региональные в своей сути аттракторы устойчивости нашли продолжение в его учении о ноосфере — планетарной сфере труда и разума цивилизованного человечества. Можно долго спорить по поводу целостности этой концепции, ее авторстве (которое часто приписывается интерпретаторам Вернадского), но одно не подлежит сомнению: в своих замечаниях о переходе биосферы в ноосферу, разбросанных по страницам научных работ, дневниковых записей и писем, он сформулировал представление о ноосферной картине мира [13].

### ***Ноосферная картина мира и ноосферная реальность***

Один из крупнейших исследователей творчества Вернадского Вяч. Вс. Иванов в своих работах утверждает тезис о главенствующей роли Разума (ноосферы) в рамках исторического процесса [16], ставя перед современным человечеством следующую задачу: «В самом общем виде необходимо внедрять в сознание возможно большего числа людей значимость Разума как основного оправдания истории, придающего ей смысл и лишаящего абсурдности» [7, с. 149]. Он рассматривает ноосферу и в контексте синергетического подхода, для которого определяющим дальнейшее развитие системы во многом оказывается ее будущее состояние: «...ноосфера как бы включает в себя, хотя бы отчасти, и свое будущее» [6, с. 46]. Автор приходит к выводу, что «в разных областях ноосферы тоже существует “зона ближайшего развития”, которую можно в какой-то степени предвидеть» [6, с. 49]. Эта «зона ближайшего развития» обусловлена семиотической способностью человека (и человечества) к опережающему отражению, т. е. к предвидению логики развития, о котором писал П. К. Анохин [1]. По сути, это и есть аттрактор — состояние системы, которого еще нет, но которое притягивает систему на траекторию, ведущую к этому состоянию.

В концепции Вяч. Вс. Иванова мысли о ноосферной картине мира, т. е. о том, каким образом на самом деле устроен разумный мир, перетекают в апологию ноосферной реальности. Когда происходит считывание теоретически существующей модели ближайшего развития ноосферы, пишет автор, ноосфера становится вполне объективно описываемой реальностью, «хотя реальностью совершенно особого рода, включающей в себя как уже созданные продукты духовной деятельности, так и то, что еще будет создано в будущем» [6, с. 49].

Эта реальность — по сути, ноосферная реальность — может быть описана через ряд общенаучных принципов и законов современного постнеклассического знания, образующих собой определенную систему. В основании находятся антропный принцип, закон цефализации (Д. Дана), закон номогенеза (Л. Берг), проистекающие из принципа всеединства (В. С. Соловьев). Затем следуют принцип самосохранения, принцип геомеостатической устойчивости и принцип эквифинальности. Над ними надстраиваются закон сложности сознания (П. Тейяр де Шарден) и закон примитивности сознания (Г. Бейтсон), подчиняющиеся, в свою очередь, двум биогеохимическим принципам (В. И. Вернадский). Венчает эту методологическую пирамиду семиотический принцип (Вяч. Вс. Иванов).

### *Система аттракторов «цивилизации Разума»*

Современная цивилизация, базирующаяся на этих онто-гносеологических основаниях, находится в сфере действия аттракторов устойчивого мирового существования. Наиболее отчетливо их можно представить через призму системного подхода в рамках традиции качественного понимания вещей. Три аттрактора создают устойчивую трехуровневую систему (концепт — структура — субстрат), допускающую динамику субстрата при стабильности системообразующего свойства и отношения.

В концепте рассматриваемой системы находится **ноосферность**, понимаемая как особая способность трансцендирования к предельно важным для сохранения человека и человечества сущностям, подчиняющаяся императиву: благо государства — первичная цель, благо человека — конечная цель, благо ноосферы — высшая цель [4, с. 45]. Ноосферность снимает основной конфликт современной цивилизации — противоречие между материальным и духовным производством и потреблением. Положения «бытие определяет сознание» (материальные условия бытия определяют общественное и индивидуальное сознание) и «сознание определяет бытие» (механизмы и принципы организации картины мира переносятся на действительность) в значительной мере редуцируют целе-ценностные ориентиры живого глобального бытия. Наиболее адекватной формой выражения исторической детерминации здесь становится, на наш взгляд, тезис «сознание опережает бытие», т. е. формирует разнообразные модели адаптации индивидуального и коллективного сознания к реальности.

Структуру системы задает **автотрофность человечества** как форма безусловного (системообразующего) отношения внутри планетарной системы — техносферы, а также техносферы с внешней средой — биосферой. Автотрофность в контексте ноосферной картины мира не следует понимать сугубо в экологической плоскости: уже сейчас можно вести речь о социальной автотрофности [5], семиотической, политической, образовательной автотрофности и других ее измерениях. В частности, геополитические реалии убедительно показывают, какое определяющее значение приобретает автотрофность в контексте энергетической (энергоресурсной) безопасности. В целом автотрофность ноосферы на каждом этапе развития детерминируется экологическим, экономическим, (гео)политическим, антропологическим, культурологическим и другими аспектами планетарного бытия.

Субстрат системы фундирует такое качество, как **целостность**, формирующее планетарное человечество, которое подчиняется основному ноосферному закону: информация генерирует энергию, энергия структурирует

вещество. Целостность как особая форма организованности и биосферы, и ноосферы принципиальным образом отличается от совокупности или единства как простой суммы индивидов или компонентов, ибо задается системностью.

Осмысление динамики современной миксотрофности человека и становления автотрофности человечества [9] через призму представления о ноосферной истории как процессе обустройства мира под формы духа [11, 12, 14] позволяет видеть реальные основания устойчивого мирового существования, предопределяющие возможность глобального социального мутуализма как взаимовыгодного сосуществования в рамках единой космопланетарной экосистемы — биосферы.

### **Вместо заключения**

Современная отечественная философия, к сожалению (возможно, по воле истории), оказалась на задворках новой российской картины мира. В начале XXI в. в российской науке обозначился ноосферный поворот, в чем-то аналогичный коперниканскому повороту в мировой науке. Его результатом стало переосмысление роли отечественной науки в рамках мирового интеллектуального пространства, повлекшее за собой в том числе «головокружение от успехов» европейской и американской научных традиций.

Идея автотрофности, ставшая лейтмотивом данной статьи, предполагает ориентацию на науку в целом, не на отдельные, кажущиеся передовыми, зарубежные аналоги, которые не прошли апробацию историей отечественной мысли, а на высокие интеллектуальные технологии, выработанные на пересечении российского и европейского стилей научного мышления. В этой связи фигуры В. И. Вернадского, Н. Н. Моисеева, Вяч. Вс. Иванова являют собой яркий пример глобального уровня коллективного сознания, способного выработать адекватную стратегию дальнейшего развития цивилизации в наступившем тысячелетии.

### **Библиографический список**

1. Анохин П. К. Биология и нейрофизиология условного рефлекса. М. : Медицина, 1968. 547 с.
2. Вернадский В. И. Задачи науки в связи с государственной политикой России // Вернадский В. И. Публицистические статьи. М. : Наука, 1995. С. 241—251.
3. Вернадский В. И. Разгром // Вернадский В. И. Публицистические статьи. М. : Наука, 1995. С. 179—181.
4. Дмитриевская И. В., Портнов А. Н., Смирнов Г. С. Ноосферная динамика России: философские и культурологические проблемы // Ноосферные исследования. 2002. Вып. 1. С. 5—150.
5. Жулков М. В. Ноосферное развитие: становление коллективного разума и социальной автотрофности // Личность. Культура. Общество. 2010. Т. 12, № 2. С. 267—270.
6. Иванов Вяч. Вс. Наука о человеке : введение в современную антропологию : курс лекций. М. : Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2004. 196 с.
7. Иванов Вяч. Вс. Потом и опытом : [сборник стихотворений, статей, эссе и переводов]. М. : Центр книги ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, 2009. 352 с.
8. Леонова Л. С. «Я не могу уйти в одну науку...» : общественно-политические взгляды В. И. Вернадского. СПб. : Алетейя, 2000. 400 с.
9. Смирнов Г. С. Миксотрофность современного человечества: реалии ноосферного перехода // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2013. Вып. 2. С. 8—11.

10. *Смирнов Г. С.* Ноосфера в век глобальных катастроф // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2010. Вып. 2. С. 74—92.
11. *Смирнов Г. С.* Ноосферная история человечества: философско-методологические проблемы эволюции интеллигенции // Интеллигенция и мир. 2006. № 1. С. 3—21.
12. *Смирнов Г. С.* Ноосферная история человечества: философско-методологические проблемы эволюции интеллигенции // Интеллигенция и мир. 2006. № 2. С. 4—28.
13. *Смирнов Г. С.* Ноосферная картина мира и современное образование // Вестник РАЕН. 2003. Т. 3, № 1. С. 57—64.
14. *Смирнов Д. Г.* Ноосферная идея и ноосферная история : введение в универсумную клиософию. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2012. 250 с.
15. *Смирнов Д. Г.* Семиософия ноосферного универсума: ноосфера и семиосфера в глобальном дискурсе. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2008. 372 с.
16. *Ivanov Vyach.* Towards noosphere // Candles in the Dark. A New Spirit for a Plural World. Manchester ; Seattle ; London : New Hampshire Institute of Politics at Saint Anselm College in Association with University of Washington Press, 2002. P. 187—205.

ББК 63.51

*Л. А. Зубкевич*

## ЭТНОГЕНЕЗ Л. ГУМИЛЁВА И СОВРЕМЕННЫЕ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ

Современные глобализационные процессы сопоставляются с концепцией этногенеза Л. Н. Гумилёва с целью достижения понимания судеб этносов в данных процессах. Этнос рассматривается в рамках концепта Л. Н. Гумилёва.

**Ключевые слова:** этногенез, этнос, пассионарность, глобализация, этнос как процесс, этнос как система.

The article contains the comparison of globalization processes and L. Gumilev's concept of ethnogenesis which aims to reach the understanding of ethnic groups' destinies in those processes. Ethnos is viewed in the frame of the L. Gumilev's concept.

**Key words:** ethnogenesis, ethnos, globalization, passionarity, ethnos as a process, ethnos as a system.

Одним из важнейших и не получивших сегодня утвердительного решения является вопрос о судьбе современного мира. Вопрос обширный по объему и, возможно, гипотетический. Но есть один его аспект, который может быть решен и должен иметь решение. Он связан с процессами глобализации. Сущность этих процессов сегодня активно исследуется и в основном понимается как тенденция к созданию новой целостности мира. Но до сих пор мир жил в этнических формах организации коллективной жизни и деятельности людей. Современный мир этнически многообразен. Что же происходит с этим многообразием в процессе глобализации и что приходит на смену этносу, если он исчезает?

Конечно, в исторической и глобалистской литературе можно встретить попытки ответа на этот вопрос. Но мы предлагаем обратить внимание на книгу Л. Гумилёва «Этногенез и биосфера Земли». Несмотря на то что творчество этого философа и историка не обделено вниманием, все же он остается

---

© Зубкевич Л. А., 2015

до конца не понят. Причина этого кроется в самом творческом наследии Л. Гумилёва. Оно весьма противоречиво и опережает свое время. Многие идеи становятся понятными только сейчас, но много еще и не осознанного. Например, теория этногенеза.

Нам концепция этногенеза Л. Гумилёва в общих чертах представляется следующим образом. С его точки зрения, социум и этнос — это не одно и то же. Существуют две линии развития: общественно-политическая и этническая, две «независимые переменные», которые иногда совпадают, иногда нет [4, с. 71]. Этнос — «явление, лежащее на границе биосферы и социосферы и имеющее весьма специальное назначение в строении биосферы Земли» [4, с. 27—38]. Поэтому существует история этногенеза, не совпадающая с другими историями человечества (культурной, социальной, политической и пр.) [4, с. 56—58].

Для этноса применимо только понятие процесса, а не состояния. Стать состоянием для этноса — это значит стать археологической культурой [4, с. 95], т. е. этносы возникают, развиваются и исчезают, как все организмы в природе. В процессе образования этноса участвуют всегда два или более компонента [4, с. 80]. «Полное затухание процесса этногенеза без посторонних нарушений укладывается в 1200—1500 лет», — пишет Гумилёв [4, с. 95].

Поскольку этногенез не относится к общественному развитию, то схема «род — племя — народ — нация» не отражает ступени этногенеза, и семья к этносу не имеет отношения [4, с. 105]. Хотя Л. Гумилёв признает, что семья — форма существования человеческого общежития во все времена, но этносы он делит не на семьи, а на группы, которые он называет «корпорациями» [4, с. 106]. Они объединяют людей по «стереотипу поведения» [4, с. 106]. Если корпорация получит в свое распоряжение ландшафт, то начинается процесс этногенеза.

Корпорации возникают случайным образом по обозначенному выше признаку. Их образование происходит как внутри другого этноса, так и из случайных «особей» (например, гугеноты во Франции или «мещане» в России) [4, с. 108—109].

Этнос как процесс имеет четыре этапа. Первый — «пассеизм», начало. Это творческий период, период накопления материальных и идейных ценностей. Формула «пассеизма»: «еще одна победа, еще одно здание, еще одна рукопись, еще один выкованный меч». Это есть принцип приращения настоящего к прошлому, и прошлое как бы не существует [4, с. 122—123].

Второй — «актуализм». Забывают прошлое, не хотят знать будущего. Живут сейчас и для себя. Формула — «Хоть день, да мой», «После нас — хоть потоп» [4, с. 123—124].

Третий — «футурализм». Игнорирование не только прошлого, но и настоящего ради будущего. Прошлое исчезло, настоящее понимается как неприемлемое. Реальна только мечта. Этот этап губителен: если футуралисты («мечтатели») преобладают в этносе, то этнос гибнет [4, с. 125—126]. Понятие футурализма выходит из стройного контекста гумилевского этногенеза. Он рассматривает его как аномалию, но, с другой стороны, и как закономерный этап. Таким образом, аномалии есть норма этногенеза. С нашей точки зрения, это явное противоречие в позиции Л. Гумилёва.

Четвертый этап — этнический распад. Это статическое состояние этноса. Здесь происходит игнорирование времени вообще. Полезной считается только та деятельность, которая кормит людей. Преобладают обыватели, «неистребимые посредственности». «Историческое время остановилось, а земля лежит под паром» [4, с. 126].

Этим четырем этапам соответствуют четыре типа личности, а этапы определяются тем, какой тип личности в данный момент господствует и составляет большинство. В целом внутри этноса на любом этапе есть все четыре типа личности [4, с. 126—127].

Кроме обозначенного выше, этнос в этногенезе представлен как система, и Л. Гумилёв предлагает «Систематическую классификацию этносов», которая, по сути, так же описывает процесс этногенеза (т. е. процессуальна). Такой процесс выглядит следующим образом. Отдельные личности объединяются в «консорции» («группы людей, объединенных одной исторической судьбой»). Со временем, со сменой поколений, если эти группы не распадаются (например, имеют землю для жизни), они становятся «конвиксиями» («группы людей с однохарактерным бытом и семейными связями»). Далее уцелевшие «конвиксии» «вырастают в субэтносы» [4, с. 139]. Субэтносы — это не самостоятельные системы, они «существуют лишь благодаря тому, что... входят в единство этноса» [4, с. 131]. Таким образом, через формирование субэтноса (иногда сословие или классы, иногда другие группы) складывается этнос. Древние племена образовывались так же.

Далее этносы объединяются в суперэтнос — «группу этносов, возникшую одновременно в одном регионе и проявляющую себя в истории как мозаичную целостность, состоящую из этносов». Именно он наблюдается непосредственно, и мы его называем народом, нацией и пр. [4, с. 131]. Следующая ступень — человечество в целом, но оно не системно, а аморфно. Представляет собой антропосферу. Совокупность суперэтносов составляет этносферу, но она так же аморфна, как и все сферы Земли [4, с. 131].

Все эти образования составляют жесткую иерархию, связанную между собой разного рода этническими контактами. Поскольку эти группы на разных этапах истории проявляют себя, то Л. Гумилёв называет их «таксономическими единицами». Переход от одной единицы к другой сопровождается образованием разных гибридов, пределом же развития (или формообразования) высших таксонов (суперэтноса) является реликт. А для человечества как гоминида — исчезновение вида [4, с. 171]. Реликт понимается как полная консервация этноса и изоляция его (социальная окаменелость) [4, с. 150—151].

Таким образом, таксономическая иерархия Гумилёва представляется деградирующей к концу. А процесс этногенеза — регрессом. Этот вывод подтверждает и теория пассионарности как фактора этногенеза. Этногенез начинается с пассионарного толчка, а существование всей иерархии таксонов представляет собой затухание этого толчка и его полную утрату. Что и приводит к реликту и через него к исчезновению. Пассионарность — психическая и генетическая аномалия (выход за границы нормы). Это неконтролируемая жажда деятельности и творчества, преобразования всего вокруг [4, с. 315—318].

Этнос, по Гумилёву, «естественно сложившийся на основе оригинального стереотипа поведения коллектив людей, существующий как энергетическая система (структура), противопоставляющая себя всем другим таким коллективам, исходя из ощущения комплементарности» [4, с. 540].

Такой представляется нам концепция этногенеза Л. Гумилёва по обозначенному произведению. Что может быть полезного для современности в этом полном пессимизма прогнозе? Первое, мысль о том, что этногенез — возобновляемый процесс до тех пор, пока на Земле есть хотя бы две «особи» человека. Второе, сама идея пассионарности как главного и единственного фактора эволюции этносов. Третье, объективность и закономерность

этногенеза, универсальность его сценариев. Четвертое, идея о применимости к описанию мировых процессов развития человечества «независимых переменных» — экономического, политического, этнического и прочих «измерений». Пятое, выявленные Гумилёвым «аномалии» в процессе этногенеза как необходимые составляющие последнего. Хотя объяснение их у него противоречиво, важен сам факт обнаружения этих «аномалий».

Но возникает следующий вопрос: как это может быть связано с глобализацией. Ведь в науке глобализация считается угрозой этносу. Для ответа на данный вопрос нужно определить, что конкретно происходит в процессе глобализации, какие стороны она затрагивает.

Многочисленные исследователи этой проблемы выделяют следующие факторы глобализации. Во-первых, глобализируется экономика и финансовая сфера [1, с. 165], открываются новые возможности для государств в области торговли [6, с. 3]. Во-вторых, глобализируются права человека и гражданские права, глобальным становится интернационализм и солидарность людей в борьбе за свои права [5]. В-третьих, происходит процесс глобального разделения труда посредством национальной экономической интеграции [6, с. 4—5]. В-четвертых, политическая интеграция отдельных государств приводит к изменениям правовых систем из-за появления «новых геополитических и экономических проблем, которые все сильнее объединяют и связывают людей из разных стран и континентов в единую глобальную систему» [6, с. 5]. В-пятых, глобализируется социальная сфера: «...здесь надо различать интеграцию социальных институтов (учреждений, организаций); деятельности этих институтов; знаний, необходимых для такой деятельности; идеалов (ценностных ориентиров), определяющих мотивы этой деятельности; норм поведения, диктуемых идеалами; и ценностей, создаваемых этой деятельностью в результате реализации соответствующих идеалов (ценностных ориентиров, идеологических установок)» [3, с. 29]. В-шестых, для возникновения глобализации как явления должно сформироваться глобальное сознание. Есть много подходов в понимании сущности глобального сознания. И. В. Богдан сделал их обобщающие характеристики: 1) «направленность сознания индивида на решение глобальных проблем и позитивное отношение к процессам мировой интеграции»; 2) «информационное поле земли»; 3) «глобальное бессознательное», «общечеловеческая составляющая психики индивида» [2, с. 33—34].

Таким образом, в современном мире глобализируются: экономика, финансы, торговля, права человека, гражданские права, взаимопомощь и солидарность, социальные структуры, институты, идеалы, ценности. Происходит преодоление различий, глобальное разделение труда, политическая интеграция, распространение передовых технологий (модернизация), формирование глобального сознания как фактора глобального выживания.

В процессе глобализации ослабляются традиционные формы социальной организации, национального государства — экономически, политически, территориально, культурно, ценностно. Но люди продолжают жить на конкретных территориях, и именно эти территории определяют поведение и привычки (факт влияния ландшафта на поведение людей подчеркивает не только Гумилёв). Формируются мегаобщества, мегакультуры, мегаэтноты (формирование мегаэтноты и есть этногенез, по Гумилёву) на основе единого мирового рынка, единого информационного пространства как фундамента слияния культур. Но этнос не имеет культурного измерения (по Гумилёву), вот почему это не этническое слияние. Происходит уничтожение национальных



государственных границ, национальных правительств. Создаются глобальные сферхобщества, управляемые мировым правительством. Политическое измерение также не этническое. Постепенно вырабатывается понимание основных принципов жизнеустройства на Земле, что не мешает людям объединяться по стереотипу поведения и испытывать симпатии к таким, как они. Глобализация — это интеграционный процесс, который проходит на протяжении многих веков (или с XV в., или с момента образования человеческих сообществ в первобытности), каждый конкретный исторический период имеет свои особенности. Имеет эти особенности и современный этап, это глобальность процессов. По логике Гумилёва, интеграция — это развитие контактов этносов, и развитие этих контактов само по себе, без этноса, невозможно.

Концепт глобализации представляется так: это — объективный, универсальный, свойственный социальной природе человека процесс объединения людей в глобальную общность, где все сопутствующие данному процессу подпроцессы приобретают глобальные характеристики (глобальная экономика, глобальное управление и пр.).

Таким образом, если опираться на гумилёвское понимание этноса и суть этногенеза, можно сделать вывод, что процесс глобализации прямого отношения к этногенезу и этносу не имеет. Глобализация — расширение этнических контактов до глобальных масштабов, складывание общностей в других «измерениях», не в этническом.

До тех пор пока у людей будут разные стереотипы поведения, пока люди будут жить на определенных участках земли (поведение зависит от ландшафта) и пока этих людей будет охватывать пассионарность (жажда деятельности по преобразованию), этносы как таковые не исчезнут, этногенез будет возобновляться. А судьба конкретных этносов и суперэтносов современности зависит от их возраста и фазы этногенеза, которую они проходят. Это измеряется не внешними или внутренними связями и не другими, сегодня глобализирующимися факторами. А сугубо внутриэтническим, субъективным фактором — уровнем пассионарности. Конечно, как любой организм, этнос можно физически уничтожить, но и это не новшество современности.

#### **Библиографический список**

1. *Бекарев А. М.* Свобода человека в социальном пространстве. 2-е изд. Н. Новгород : Изд-во Нижегород. гос. ун-та, 2000. 212 с.
2. *Богдан И. В.* Глобальное сознание как категория глобалистики // Глобалистика — 2009: пути выхода из глобального кризиса и модели нового мироустройства : материалы Международного научного конгресса, Москва, МГУ им. М. В. Ломоносова, 20—23 мая 2009 г. : в 2 т. / под общ. ред. И. И. Абылгазиева, И. В. Ильина. М. : МАКС Пресс, 2009. Т. 1. 600 с.
3. *Бранский В. П., Пожарский С. Д.* Синергетическая теория глобализации // Социальная синергетика: безопасность и глобализация в парадигме современного научного знания и практики : сборник научных трудов / под ред. В. П. Шалаева. Йошкар-Ола : Мар. гос. технол. ун-т, 2006. 296 с.
4. *Гумилёв Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли / сост. Н. В. Гумилёва. М. : Танаис : ДИ-ДИК, 1994. 544 с. (Мир Л. Н. Гумилёва. Сер. 1, Свод сочинений и документов ; № 3).
5. Доклад о развитии человека, 2004 : культурная свобода в современном многообразном мире : пер. с англ. публ. ООН. М. : Весь мир, 2004. 328 с.
6. *Елизаров М. В.* Современное государство в эпоху глобализации: социально-философский анализ : автореф. дис. ... канд. филос. наук. Уфа, 2010. 17 с.

# ДИСКУССИИ: СТОЛКНОВЕНИЕ ДВУХ ВЕКОВ

---

ББК 87.3(0)6-731

*А. В. Ерахтин*

## ПРОБЛЕМА ОНТОЛОГИИ В ЗАПАДНОЙ И СОВРЕМЕННОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Рассматривается онтология как учение о сущности мира классической западной философии, которая была отвергнута неклассической философией. Начав с критики разума, представители неклассической философии предложили в качестве бытия считать человеческое сознание, затем язык и заявили, что существуют «региональные онтологии». Но такое использование понятий «онтология» и «бытие», по мнению автора, противоречит логике и приводит к потере самого предмета философии как теории всеобщего.

Показано, что и в современной отечественной философии остается актуальной проблема неопределенности в использовании понятия «бытие» и предмета онтологии как философской дисциплины.

**Ключевые слова:** история философии, онтология, философия, метафизика, бытие, субстанция, сознание, язык, феноменология, постмодернизм, «научный материализм».

The article considers ontology as the doctrine about the essence of the world as understood by classical western philosophy. This approach was rejected by non-classical philosophy. Having begun with the criticism of reason, representatives of non-classical philosophy proposed to equate human consciousness and life; the next steps were viewing language as life and declaring the existence of «regional ontologies». However, such an approach the concepts «ontology» and «life», according to the author, contradicts laws of logic and leads to the loss of the subject of philosophy as the theory of the universal.

The problem is not solved and remains a pertinent issue for modern philosophy as a scholarly discipline.

**Key words:** philosophy history, ontology, philosophy, metaphysics, life, substance, consciousness, language, phenomenology, postmodernism, «scientific materialism».

### § 1. Онтология классической западной философии

Онтологическая проблематика является неотъемлемым элементом философского знания. Независимо от исторических и теоретических трансформаций онтология как исследование сущности бытия выступает необходимым отправным пунктом любого философского анализа. Само зарождение философии как самостоятельной области теоретического знания связано с появлением онтологии. Предметом античной философии было постижение мирового целого и сущности бытия. Обобщая натурфилософские представления своих предшественников, Аристотель впервые четко выделяет предмет философии как особой науки. В отличие от частных наук, имеющих дело с отдельными сторонами бытия («специальным бытием»), философия исследует

---

© Ерахтин А. В., 2015

2015. Вып. 2 (15). Философия •

бытие как таковое, мир в целом, его «первые начала и причины». «Есть, — говорит он, — некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе. Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук, ибо ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части...» [3, с. 119].

Аристотель достаточно четко выделяет философию из всей совокупности научного знания. Философией он называет науку, предмет которой не природа, а то, что существует сверх нее, — сверхчувственные неподвижные вечные сущности. Сверхчувственное бытие, являющееся предметом философии, — это всеобщее, существующее через отдельное и в отдельном.

Понимание онтологии, пусть не терминологически, но по существу, было введено в философский оборот Аристотелем. Под онтологией он понимал тот раздел философии, в задачу которого входило выявление «первых начал и причин бытия». Рассматривая онтологию как *учение о сущем*, Аристотель подчеркивал, что не все существующее можно считать сущностью, а лишь «общую природу сущего как такового». Познание частных форм бытия — задача частных наук, в предмет философии эти формы не входят. Выделение всеобщего как предмета философии составляет неоспоримую заслугу Аристотеля. Философия, имеющая своим предметом всеобщее, — наука внеопытная, устанавливающая принципы бытия исходя из самого мышления. Такое понимание первой философии, как ее называет Аристотель, или метафизики, как она стала называться позднее, было воспринято средневековой схоластикой, превратившей метафизику в учение о сверхчувственном бытии — Боге и его атрибутах. Основные усилия средневековой философии концентрируются уже не на поисках первоначала, а на разработке намеченной античной философией субстанциальной проблематики. Ее задачей является разработка проблем сущности — Бога — и способа его бытия (т. е. атрибутивного существования). Вопрос о возможности познания этого бытия в средневековой онтологии отходит на второй план.

Философы Нового времени были убеждены в вечности и несотворимости природы. В полемике с теологами они утверждали, что «предполагаемые существа», будто бы отличные от природы и стоящие над ней, всегда остаются призраками. Нет и не может быть ничего вне природы, объемлющей в себе все сущее. Чувственно воспринимаемое бытие — это единственное бытие, а единственный путь познания, ведущий к истине, — это путь чувственного познания. Но критика средневековой схоластики и философии Аристотеля велась ими, как правило, с позиций номинализма и сенсуализма. Отрицая метафизику Аристотеля как науку о сверхчувственном бытии, материалисты отрицали ее и как науку о всеобщем. Указывая на опытный источник нашего знания, философы Нового времени, за редким исключением, явно недооценивали значение и возможности теории. Если Аристотель, исходя из своего учения о первом бытии, выделил специальный предмет философии, то натурфилософия Нового времени снова растворила его в предметах частных наук. Так, согласно Гоббсу, «предметом философии... является всякое тело, возникновение которого мы можем постичь посредством научных понятий и которое мы можем в каком-либо отношении сравнивать с другими телами, иначе говоря, всякое тело, в котором происходит соединение или разделение, т. е. всякое тело, происхождение и свойства которого могут быть познаны нами» [7, с. 58].

Материалисты не сомневаются, что философия есть прежде всего наука о мире как таковом, что важнейшей задачей философии является исследование бытия, как оно существует само по себе, но метафизика, понимаемая в аристотелевском смысле, перестает быть наукой. Под «онтологией» тут имеется в виду не столько особая наука «о мире в целом», сколько вся совокупность реальных, так называемых «положительных наук» — физики, химии, биологии и т. д.

Несмотря на это, в новоевропейской философии продолжается разработка онтологической проблематики, в первую очередь центральной ее категории — субстанции. Философам не всегда удается достигнуть классического понимания мира как единого целого. Так, философия Декарта предполагает существование двух независимых субстанций (материальной и духовной), а философской системе Лейбница присущ плюрализм индивидуальных субстанций — монад, которые, несмотря на предустановленную гармонию, остаются духовными единицами, независимыми друг от друга.

Наиболее полную разработку проблема субстанции получила у Спинозы. Сохраняя основное содержание аристотелевского понимания субстанции, в частности идею ее самообусловленности, Спиноза вносит в это понимание ряд значимых корректив. В противовес субстратной трактовке субстанции, существующей со времен Аристотеля, он разрабатывает *атрибутивную* модель. «Сущности», которые у Аристотеля, Декарта и других философов рассматривались как самостоятельные, в философии Спинозы оказываются лишь атрибутами единой субстанции (сущности), а эти последние — способом ее бытия. «Природа субстанции такова, — говорит Спиноза, — что каждый из ее атрибутов... выражает реальность или бытие субстанции» [26, с. 368]. Тем самым решается проблема соотношения материи и мышления (последнее представляется одним из атрибутов материи) и намечается путь решения проблемы существования.

В философии Нового времени происходит процесс дифференциации как науки, так и самой философии, и вместе с ним центр тяжести все более перемещается в сторону проблем методологии, теории познания и логики. Возникает новое направление критики метафизики, получившее название *гносеологизм*. Сторонники этого направления считали, что метафизика была источником всякого рода заблуждений и суеверий потому, что, устанавливая всеобщие принципы бытия, философы совершенно игнорировали вопрос о том, посильную ли задачу она ставит нашему познанию. Поэтому началом подлинно научной философии должно быть выяснение возможностей и границ познания. «Единственный способ разом освободить науку от этих туманных вопросов (т. е. вопросов метафизики. — *A. E.*), — говорит Д. Юм, — это серьезно исследовать природу человеческого ума и доказать на основании точного анализа его сил и способностей, что он вовсе не способен к столь отдаленным и туманным темам. Мы должны решиться на этот утомительный шаг, чтобы жить спокойно впоследствии...» [30, с. 15]. Свое классическое завершение эта линия критики метафизики получила в философии И. Канта.

Кант создал учение о зависимости результатов познания от априорных форм *чувственности, рассудка и разума*. Огромной заслугой Канта, его коперниковским переворотом в философии, было признание определяющей роли субъекта в процессе познания. До Канта считалось, что знания должны сообразоваться с предметами. При этом безуспешными были все попытки

априорно установить о предметах то, что расширяло бы наше знание о них. «Поэтому, — говорит Кант, — следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием, а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны» [17, с. 87]. Априорность познания означает, что «мы а priori познаем в вещах лишь то, что вложено в них нами самими» [17, с. 88]. Этот подход, по мнению Канта, сближает метафизику с точными науками, такими как математика и теоретическое естествознание.

Понятие метафизики в творчестве Канта неоднозначно и противоречиво: он то дает очень высокую оценку метафизике, называет ее наукой, то отрицает ее научный статус. Ставя под сомнение догматическую метафизику, Кант пытался обосновать возможность новой, трансцендентальной метафизики, очищенной от иллюзий разума. Он пришел к выводу, что философия в качестве онтологии, претендующая на теоретическое познание вещей в себе, невозможна, но так и не создал непротиворечивой философской системы, ограничившись попыткой оградить разум от заблуждений (см.: [14]). А. И. Уёмов по этому поводу пишет: «Особенно ценной является идея Канта о превращении метафизики в доказательную науку. Однако природу доказательности в науке Кант понимал неправильно, преувеличив роль и значение априорности. Это и определило неудачу его реформы метафизики» [28, с. 15].

В философии Канта мышление со своими особыми, имманентно и априорно присущими ему формами и законами, не почерпнутыми из природы, лишь внешним образом связано с онтологией как учением о бытии и ни в коей части своего содержания не совпадает с ним. Выявив это, Гегель попытался снять дуализм кантовской философии. Суть гегелевской концепции свелась к тому, что сознание было объявлено субстанцией, а мышление — способом ее бытия. Мир предстал в философии Гегеля в качестве самопознающей абсолютной идеи, которая наделялась атрибутом всеобщности. Логика, будучи наукой о чистом мышлении, в то же время остается наукой о сущности духа и, следовательно, о сущности мира. Но тем самым онтология, гносеология и логика оказались полностью тождественными. Гегель восстанавливает метафизику в ее правах, но восстанавливает ее за счет полного отождествления предмета мысли с самой мыслью, бытия с мышлением.

Критика кантовского формализма и агностицизма обернулась у Гегеля отождествлением логики и теории познания с самим процессом познания, а последний выступает у него как процесс самодвижения объективной мысли, мирового духа. Гегель полностью отождествляет логику и теорию познания как учения о мышлении и познании с онтологией как учением о бытии. «Объективная логика, таким образом, — говорит он, — занимает скорее место прежней *метафизики*, которая была высившимся над миром научным знанием, которое должно было быть воздвигнуто только *мыслями*. Если примем во внимание последнюю форму развития этой науки, то мы должны сказать... что объективная логика непосредственно занимает место *онтологии* — той части указанной метафизики, которая должна была исследовать природу епс [сущего] вообще...» [6, с. 118].

Гегелевское построение системы онтологических категорий позволяет само бытие представить как *процесс*, процесс развития, процесс его категориальной конкретизации. Процессуальное понимание бытия принципиально

отличает гегелевский подход к раскрытию содержания основной категории онтологии от определений и концепций, существующих в истории философии. При этом Гегель предлагает не просто процессуальное понимание бытия, бытие он рассматривает как *универсальный* мировой процесс.

## § 2. Онтология неклассической философии

На рубеже XIX и XX вв. происходит переход от традиционной классической философии к так называемой *неклассической*. В философии возникает кризис онтологии как ключевого раздела метафизики. Философы все большее внимание уделяют естествознанию, успехи которого породили надежду на то, что все подлинное (позитивное) знание может быть получено лишь как результат отдельных частных наук и их синтетического объединения. Повышение интереса к естественно-научному знанию сопровождается не только падением интереса к онтологии, но и ее резкой критикой. Представители позитивизма выступили с идеей, что философия, как особая наука о бытии, претендующая на содержательное исследование реальности, не имеет права на существование.

С другой стороны, реакцией на рационализм философской системы Гегеля с ее претензией полного овладения абсолютной истиной явились попытки выйти за пределы рациональности как таковой. Происходит своеобразный иррационалистический поворот в философии, в результате которого на первый план выдвигается поиск неких «реальностей», не имеющих ничего общего с действительным миром и познаваемых также иррационалистическим образом. Для начала XX в. характерно и возрождение интереса к проблемам онтологии. Причиной этого явилась критика позитивизма и субъективного идеализма за их радикальное отрицание объективной реальности. Особое место здесь занимает философия Н. Гартмана, направленная на создание проекта «новой» неклассической онтологии. Он пишет: «Мы вынуждены возвратиться к онтологии, поскольку основные метафизические вопросы во всех областях исследования, где работает философское мышление, являются онтологическими по своей природе...» [5, с. 79].

Гартман подчеркивает, что даже идеализм и самый крайний субъективизм не могут обойтись без того, чтобы как-то объяснить, по крайней мере, «видимость» бытия. Такова, очевидно, сущность мышления, что оно может мыслить лишь «нечто», а не «ничто», а это «нечто» всегда выступает с бытийственной претензией и порождает вопрос о бытии. Признавая значимость онтологической проблематики, Гартман, тем не менее, подвергает резкой критике «старую» метафизику и классическое понимание субстанции.

Согласно Гартману, бытие имеет сложную структуру. Новая онтология должна учитывать «многослойность» бытия и тот факт, что ни гносеология, ни философская антропология не могут выступать от имени всей философии, так как вскрывают лишь какой-то один аспект взаимоотношений человека с миром. Способом бытия является реальность и идеальность, а в реальном бытии Гартман выделяет четыре качественно различных, но взаимосвязанных пластов: неорганический, органический, душевный и духовный.

Онтология Гартмана оказалась оригинальной попыткой неклассической разработки классических ветвей онтологии — философии природы и спекулятивной метафизики. Основные же онтологические исследования XX в. развернулись в многочисленных вариантах антропологического подхода,

где в центре внимания оказалось человеческое бытие. Многие варианты онтологических проектов XX в. вытекают из одного источника — феноменологии Э. Гуссерля. В отличие от философов, которые противопоставляли философию науке, рациональному мышлению, Гуссерль, напротив, выступил с идеей «философии как строгой науки». Согласно Гуссерлю, феноменология — это строго научная философия о феноменах сознания как чистых «сущностях, образующих мир идеального бытия». Основная идея Гуссерля — рассмотрение сознания как особого бытия. Бытие сознания — это не только единственно реальное бытие, но и бытие абсолютное. То, что всегда подлинно есть и в бытии чего нельзя усомниться, — это реальность человеческого сознания: «Сознание — не просто реальность наиболее очевидная, но и реальность абсолютная, основание всякой реальности» [25, с. 375—376].

Гуссерль не отрицает внешнего мира как предмета познания, но исключает его из сферы философского созерцания. Люди в реальной жизни исходят из «естественной установки», признавая окружающий мир. Но философ не должен исходить из нее. Для философа сама «данность» мира становится проблемой. Да, «в-себе-бытие» мира есть «несомненный факт», но это наше высказывание, а его содержание зависит не только от мира, но и от нашего сознания. Исходя из того, что весь воспринимаемый или мыслимый мир неизбежно проходит через наше сознание и фиксируется в нем, Гуссерль предлагает переключить внимание на этот внутренний мир человека, т. е. на мир его сознания. Специфика феноменологии состоит в том, что первичной реальностью и предметом философии становится сознание субъекта.

Основное свойство сознания — интенциональность, т. е. постоянная направленность на объект. Но это не просто направленность, а первоисточник всех смысловых образований сознания и, по существу, источник самого окружающего мира. Например, страх возникает лишь потому, что в глубинах человеческой психики имеется априорная интенция страха. «Чистое сознание» включает в себе в качестве интенций противостоящий ему эмпирический предметный мир. Предметность выступает и как внешнее по отношению к чистому сознанию, и как его коррелят. Это дает основание Гуссерлю утверждать, что феноменология, в отличие от других идеалистических учений, непосредственно обращается к самим вещам.

Сущность предметов, обнаруженных феноменологом при анализе сознания, истолковывается Гуссерлем как нечто более важное и даже первичное по сравнению с фактом, реальным существованием. Соответственно объективный повседневный мир, мир науки, философии, религии, искусства заменяется у Гуссерля «образами мира» в сознании, а феноменология претендует на их объективное описание как бы изнутри самого сознания. В результате Гуссерль приходит к выводу, что существуют **региональные онтологии**, которые исследуют феномены природы, общества, морали, искусства, религии, т. е. различные регионы бытия. Он пишет: «Любая конкретная эмпирическая предметность вместе со всеми своими материальными сущностями подчиняется соответствующему *наивысшему* материальному роду, “*региону*” эмпирических предметов. Тогда чистой сущности региона соответствует *эйдетическая наука региона*, или же — так тоже можно сказать — *онтология региона*. При этом мы делаем допущение, что на сущности регионов или же в различных их родах основываются столь содержательно богатые и широко разветвленные познания, что вообще стоит — в отношении их систематического разворачивания — говорить об особой науке или даже о целом

комплексе онтологических дисциплин — в соответствии с отдельными родовыми компонентами региона... В соответствии с этим всякая эмпирическая наука, соподчиняющаяся объему известного региона, будет существенно сопряжена как с формальными, так и с региональными онтологическими дисциплинами» [9, с. 45—46].

Идея Гуссерля о существовании региональных онтологий необычна, она не имеет ничего общего с понятием онтологии классической философии. Если в классической метафизике, начиная с Аристотеля, в задачу онтологии входило исследование мира в целом, его сущности, «первых причин и начал бытия», то у Гуссерля онтология — это учение о «любой конкретной эмпирической предметности», что позволяет ему говорить о «целом комплексе онтологических дисциплин». Но такое использование понятия «онтология» противоречит логике, в частности закону тождества. «Онтология» Гуссерля — это абракадабра: «жареный лед» или «круглый квадрат». В общем отказ от классического субстанциального видения бытия (т. е. о мире в целом) и попытка Гуссерля достичь посредством феноменологической редукции абсолютного бытия, понимаемого им как бытие чистого сознания, оказалась неудачной. Главным пороком феноменологии Гуссерля, по мнению В. В. Миронова и А. И. Иванова, является угроза субъективистского солипсизма, «ведь для феноменолога (несмотря на его радикальный антипсихологизм) нет другого предмета исследования, кроме бытия его собственного сознания». Далее они отмечают: «Универсалистские онтологические (впрочем, как и гносеологические) претензии феноменологии очень скоро обнаружили свою несостоятельность: и сознание оказалось для рациональной рефлексии непрозрачным, и из собственного сознания перейти к миру и к чужому сознанию оказалось не так-то просто. Да и сознания различных людей столь качественно различны, что невозможно гарантировать объективность и всеобщность результатов внутреннего феноменологического опыта, на какие бы строгие методы он ни опирался. Наконец, как остроумно заметил С. Н. Булгаков, гуссерлевский идеализм и тотальный конструктивизм быстро развенчиваются опытом этой самой “естественной установки”. Стоит только больно удариться ногой о реальный стол, чтобы убедиться, что внешний мир отнюдь не чистый конструкт нашего сознания» [22, с. 98—99].

В конечном итоге сам Гуссерль, осознавая уязвимость ряда своих тезисов, для дальнейшего развития феноменологии вводит идею «жизненного мира». Жизненный мир — это мир нашего повседневного опыта, мир «наивной жизни», «царство изначальных очевидностей». Он первичен по отношению ко всякому, в том числе и научному, познанию, он является «объективной субъективностью» [8]. Казалось бы, Гуссерль лишь конкретизирует такие более ранние понятия, как «первоначальный опыт», «первоначальная очевидность трансцендентальной субъективности». Но стремление Гуссерля прояснить естественный опыт жизни, исходить в философском исследовании из проблем жизненного мира поставило под сомнение сам замысел трансцендентальной феноменологии. Дело в том, что позиция жизненного мира есть, в сущности, позиция здравого смысла, согласно которому сомнений в существовании окружающего мира быть не может, но она противоречит исходному положению феноменологии Гуссерля. Поэтому неслучайно, что учение Гуссерля было подвергнуто критике уже его первыми учениками и последователями.



Не отрицая заслуг Гуссерля в разработке теории сознания, оказавшей большое влияние на философию XX в., следует подчеркнуть, что предложенное в его философии перенесение интереса с объективного мира исключительно на сознание человека не является оправданным. Такой переход не только препятствует осуществлению основной задачи онтологии — исследования мира как единого целого, но и ставит под вопрос необходимость самой философии, отличительной особенностью которой является ее универсальность.

Феноменология Гуссерля стала источником «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера, который заявил о необходимости построения *новой научной онтологии*. В своей книге «Бытие и время» он ставит задачу «деструкции истории онтологии». По его мнению, вопрос о бытии со времен Древней Греции не просто оказался забытым, но никогда не был поставлен в истинном смысле. Хайдеггер убежден, что философия вообще и онтология в частности невозможны без возвращения к субъекту и признания центрального положения человека. Наука, по мнению Хайдеггера, лишь средство упорядочивания (конструирования, интерпретации, моделирования) мира. Она приводит к выявлению лишь отдельных сторон бытия. Философия же позволяет разработать общую онтологическую картину мира, которая лежит в основе конкретных наук, является наукой о бытии. Бытие средствами науки познать нельзя, им можно овладеть только с помощью философии, которая и представляет собой истинное мышление.

Отбрасывая феноменологическую редукцию Гуссерля, Хайдеггер отвергает и то, что он называет «эйдетической редукцией», в результате которой сознание в гуссерлевской феноменологии приобретает характер чистого бытия. Интерпретация Гуссерлем сознания как самодовлеющей и замкнутой целостности, по мнению Хайдеггера, закрывает выход к бытию сознания и смыслу бытия вообще. Жизнь шире региона сознания, претендующего быть фундаментом онтологии.

Трактовка бытия, согласно Хайдеггеру, осуществляется субъектом путем осознания его собственной субъективности и опредмечивается прежде всего и наиболее непосредственным образом в языке. Хайдеггер был уверен, что философ приходит к бытию через язык. В одной из своих поздних работ — «Письмо о гуманизме» — он пишет: «Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек» [29, с. 192]. Хайдеггер считает, что фундаментальная онтология не может быть ничем иным, как анализом языка. Ведь в конечном счете, полагает он, в языке заключены «все тайны бытия».

Отдавая должное философии Хайдеггера (и экзистенциалистской философии в целом), внесшей существенный вклад в анализ общезначимых проблем, касающихся как отдельного человека, так и человеческого общества в целом, следует констатировать, что антропологическая проблематика не может заменить собой традиционную философскую проблематику. Акцентирование внимания исключительно на проблеме человека, человеческого бытия приводит к потере универсальности знания, свойственного только философии.

Для западноевропейской философии XX в. характерно резкое падение интереса к онтологии и критическое отношение к материалистической проблематике. В начале 70-х гг. XX в. во Франции возникает философия постмодернизма, наиболее видные представители которой (Ж. Делёз, Ж. Деррида, Ф. Гваттари, Ж. Лакан, Ж. Ф. Лиотар, М. Фуко и др.) стали отрицать

почти все фундаментальные понятия классической онтологии и философии в целом, в том числе категории бытия и материи. На место бытия, утверждали они, приходит язык, точнее текст. Мир не существует независимо от интерпретаций, он начинает существовать только в интерпретациях и благодаря им. Мир — это бесконечный и безграничный текст. Объективная реальность — конвенция, продукт нашего соглашения. Вместо категорий классической философии постмодернисты используют свои понятия: *тело, ризома, нарратив, децентрация, деконструкция, шизоанализ, фаллоцентризм* и другие, которые не несут никакой ценной информации, но зато звучат оригинально (см.: [12]).

Одновременно с постмодернизмом, во второй половине XX в., появилась философия «научного материализма», получившая широкое распространение в англоязычных странах. Научный материализм явился продуктом разложения логического позитивизма, он возник и оформился в русле постпозитивистского движения, которое было связано с реабилитацией онтологической и вообще метафизической проблематики, зачислившейся неопозитивистами в разряд псевдопроблем. Важный фактор его появления — развитие новых областей знания — когнитивных наук: нейрофизиологии, психолингвистики, теории искусственного интеллекта и др.

В центре внимания научных материалистов оказалась классическая философская проблема соотношения сознания и материи, духовного и физического. Решая ее, они стремятся обосновать концепцию материалистического монизма, ссылаясь при этом на Демокрита, Ламетри, Гоббса, Гольбаха как на своих идейных предшественников. Центральным тезисом и исходной методологической установкой представителей научного материализма является утверждение, что весь существующий мир состоит исключительно из материальных сущностей и, следовательно, человек с его психикой в принципе не отличается от остальной природы. Отсюда вытекает то, что «методы естествознания, в частности физики, способны дать исчерпывающее описание человеческого существа». Это означает, что духовные явления тождественны физическим, составляют подкласс физического.

В дальнейшем первоначальная редукционистская установка научных материалистов эволюционирует в сторону диалектического материализма. В этой эволюции можно выделить следующие разновидности научного материализма: *элиминативный* (Д. Армстронг, Р. Рорти), *редуктивный* (Г. Фейгл, Дж. С্মарт), *функциональный* (Х. Патнэм, Дж. Фодор), *эмерджентистский* (М. Бунге, Дж. Марголис) (см.: [11]). Последняя разновидность научного материализма допускает относительную самостоятельность явлений психики и сознания в качестве атрибутов материальной субстанции. По мнению теоретиков научного материализма, в настоящее время стала особенно актуальной задача построения целостного научного мировоззрения, поскольку любые спекулятивные учения о мире несостоятельны. Они убеждены, что достижения современной науки позволяют окончательно опровергнуть дуализм и идеализм, создают основу целостного материалистического мировоззрения.

### § 3. Онтология в современной России

В постсоветской философии проблема онтологии получила широкое обсуждение, но причины ее появления в отечественной философии некоторые авторы понимают неправильно, они пытаются связать их с идеологической борьбой и даже противостоянием «двух российских “столиц” —

Москвы и Санкт-Петербурга (Петрограда, Ленинграда)». Так, например, в интересной и содержательной статье П. М. Колычева, посвященной онтологии в постсоветской философии, рисуется следующая картина. В период, предшествующий рождению современной России (60—80-е гг. XX в.), «термин “онтология” был не очень популярен, но и не был запрещен». В советское время существовало две философские школы: ленинградская и московская. Ленинградская школа разрабатывала онтологическое направление в марксистско-ленинской философии, а московская — гносеологическое: «Москва в советском обществе являлась столицей нового государства, формирующего принципиально новую идеологию. Ясно, что в этих условиях философы московской школы были вынуждены принять крен в сторону гносеологии. Более свободными от идеологической борьбы (войны) оказались ленинградские философы, которые для своей самоидентификации были “вынуждены” принять крен в другую сторону — в сторону онтологии» [20, с. 86].

Я полагаю, что это надуманное и неверное объяснение причин появления онтологии в отечественной философии. Никакого идеологического давления в этом отношении на философов не было, разработка онтологической проблематики вытекала из внутренней логики развития философии диалектического материализма, т. е. она была вызвана чисто теоретическими потребностями развития философской мысли.

Возрождение онтологии в советской философии связано с выходом в свет работы В. П. Тугаринова «Соотношение категорий диалектического материализма» (1956), в которой он поставил вопрос о недостаточности ленинского определения материи как объективной реальности — определения гносеологического — и о необходимости дополнить его определением онтологическим (см.: [13]). Тем самым он положил начало разработки онтологии диалектического материализма. Идея возрождения онтологии нашла поддержку среди философов Ленинградского университета: В. П. Рожина, В. И. Свидерского и других, что дало основание говорить о появлении ленинградской школы онтологов.

Следует также подчеркнуть, что разработка онтологической проблематики не ограничивалась ленинградской школой философов, проблемы онтологии разрабатывались и в других регионах страны: в Краснодаре — В. Л. Акуловым [1], в Челябинске — В. А. Демичевым [10], в Перми — В. В. Орловым [24]. В период «хрущевской оттепели» началось освоение результатов, полученных в мировой философии, и полемика с различными философскими школами немарксистских направлений стимулировала появление многообразных версий марксизма. В частности, участники Всесоюзной конференции «Диалектический материализм: вчера, сегодня, завтра» (Москва, 1989 г.) говорили о необходимости создания разнообразных моделей философии диалектического материализма. И такие модели были созданы. В. С. Стёпин подчеркивает: «В советской философии 70—80-х годов уже не было унифицированной и догматической марксистской парадигмы, одной для всех. Было разнообразие идей, подходов, и были различные версии марксизма, которые использовали содержащийся в нем эвристический потенциал» [27, с. 5].

Для отечественной философии постсоветской России характерен возрастающий интерес к онтологической проблематике. Среди представителей феноменологического направления исследования в области онтологии проводят: А. Б. Паткуль, В. Л. Васюков, П. М. Колычев, А. Г. Черняков.

Основное направление онтологических исследований связано с развитием онтологии в рамках классического подхода (В. В. Миронов, Ф. Ф. Вьяккерев, А. И. Иванов, Б. И. Липский, Б. Н. Макаров, В. Н. Сагатовский). Среди публикаций обращают на себя внимание работы В. П. Бранского, В. П. Визгина, Т. Б. Длугач, М. Г. Зеленцовой, А. С. Кармина, Ю. М. Романенко, А. И. Павлова, М. М. Прохорова. Следует отметить, что многие исследователи в области онтологии испытывают сильное влияние мистики, эзотерики, идеализма и религии, они предлагают дуалистические и плюралистические варианты решения онтологических проблем.

Для современной отечественной философии остается актуальной проблема нечеткости в определении понятия бытия и содержания онтологии как философской дисциплины. Даже в специальных работах, посвященных проблемам онтологии, понятия «философия», «метафизика» и «онтология» нередко отождествляются, что приводит к путанице и противоречиям. Известно, что термин «метафизика» впервые использовал систематизатор и издатель аристотелевских сочинений Андроник из Родоса и с первого века до нашей эры это понятие употребляется как синоним слова «философия». Никакого отношения к термину «метафизика» Аристотель не имел. Поэтому можно возразить С. Л. Катречко, когда он приписывает Аристотелю использование термина «метафизика» [19, с. 84]. Нельзя, на наш взгляд, согласиться и с Н. З. Бросовой, которая пишет: «Согласно западноевропейской философии и теологической традиции, восходящей к Аристотелю, метафизика есть наука о сверхчувственном [сущем], о его первопричинах и первоосновах, она составляет ядро философии» [4, с. 54]. Мы полагаем, что ядром и фундаментом классической философии является не метафизика, а онтология.

Если не придерживаться четких терминологических различий в использовании понятий, то неизбежно возникает путаница. О путанице в употреблении понятий «философия», «метафизика» и «онтология» пишет В. Ю. Кузнецов, ссылаясь на статью А. Л. Доброхотова «Метафизика» из «Новой философской энциклопедии», где они фактически отождествляются. В этой статье «метафизика трактуется как “философское учение о сверхопытных началах и законах бытия вообще или какого-либо типа бытия”, но подчеркивается, что “слово” это “часто употреблялось как синоним философии”, и тут же утверждается: “Близко ему понятие “онтология”» [21, с. 35]. То же самое можно сказать и об использовании термина «онтология». В литературе отмечается, что это понятие, сохраняя свою семантику как учение о бытии, «оказывается плюральным с точки зрения конкретного наполнения его объема». Действительно, в современной философии появились разнообразные варианты так называемых региональных онтологий: онтология личности, онтология языка, онтология сознания, онтология тела, онтология вкуса и т. д. Употребляя модное слово «онтология», авторы вкладывают в это понятие различный, порой противоположный смысл, не всегда осознавая, что их «онтология» не имеет ничего общего с классической онтологией Аристотеля. Но законов логики никто не отменял, и четкость, однозначность понятий по-прежнему остается необходимым условием любого продуктивного мышления.

В современных учебных пособиях предлагаются различные, нередко взаимоисключающие трактовки понятия бытия и самой онтологии. Так, например, В. А. Канке, определяя бытие как простое наличие, пишет: «Всё есть бытие. Мир человека, мир природы, мир символов с позиций метафилософии есть одно и то же» [16, с. 159]. Да, всё есть бытие, но трудно согласиться

с тем, что духовный мир человека и мир природы — это «одно и то же», поскольку материальный объект и его идеальный образ и в онтологическом, и в гносеологическом отношении не являются тождественными.

Авторы другого учебника резко противопоставляют бытие и сознание. «По способу существования, — пишут они, — бытие делится на два мира, две реальности: мир физических состояний или материальный природный мир, и мир психических состояний, мир сознания, внутренний мир человека» [2, с. 421]. П. В. Алексеев и А. В. Панин правильно подчеркивают, что понятие бытия становится содержательным только в контексте других категорий философии, и связывают его с основным вопросом философии, отдавая предпочтение материализму. Однако дуализм их позиции состоит в утверждении существования двух миров, двух реальностей. Дело в том, что мир сознания не имеет своего собственного бытия. Содержанием сознания является внешний мир, а бытие сознания есть лишь *осознание* внешнего мира, поэтому нет второго самостоятельного бытия сознания. Мир един, и его единство состоит в материальности.

Авторы полагают, что «и материализм, и идеализм имеют в равной степени фундаментальное философское обоснование», а выбор между ними определяется лишь персональными предпочтениями. Это утверждение также является весьма спорным. Известно, что идеалисты, считая первичным и определяющим идеальный дух, ничего вразумительного не могут сказать о том, как из бестелесного, непространственного, не обладающего массой, энергией, тяжестью и прочими физическими характеристиками духа порождается весь материальный мир именно с такими характеристиками. Переход от идеальной субстанции к миру материальных вещей — самое уязвимое место в любой системе философского идеализма.

В учебнике В. В. Ильина реальное существование бытия вообще отрицается. Автор пишет: «“Бытие” само по себе не есть предмет реальный; оно не сообщает материального существования» [15, с. 163]. В «Новой философской энциклопедии» констатируется, что бытие — это одно из центральных понятий философии, но четкого и содержательного определения его не дается, поскольку «в разные культурно-исторические эпохи формировался особый язык для выражения разных определений бытия», а каждый мыслитель трактует его по-своему [23, с. 337].

Безусловно, что онтологические концепции — это разные способы видения мира, а любая онтология гипотетична. Но, как справедливо отмечают А. С. Кармин и Г. Г. Бернацкий, имеется важный критерий для выбора онтологии, действующий на любом этапе развития человеческого общества. В рамках каждого этапа развития общественно-исторической практики человечества онтология *не должна вступать в противоречия с имеющимися знаниями*. «Разные онтологические концепции, — пишут они, — удовлетворяют этому критерию в разной степени. Искусственно придуманные, не опирающиеся на науку онтологические построения имеют, очевидно, меньше шансов избежать противоречий с опытом. Больше всего соответствует данному критерию материалистическая онтология, ибо она строится на основе *обобщения накопленного обществом опыта*» [18, с. 481].

**Библиографический список**

1. Акулов В. Л. Философия, ее предмет, структура и место в системе наук. Краснодар : Краснодар. кн. изд-во, 1976. 319 с.
2. Алексеев П. В., Панин А. В. Философия : учебник. М. : М. А. Захаров, 2001. 608 с.
3. Аристотель. Метафизика // Сочинения : в 4 т. М. : Мысль, 1975. Т. 1. С. 63—448.
4. Бросова Н. З. Судьба метафизики и судьба человека // Вопросы философии. 2005. № 11. С. 54—85.
5. Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб. : Наука, 2003. 640 с.
6. Гегель Г. Наука логики : в 3 т. М. : Мысль, 1970. Т. 1. 501 с.
7. Гоббс Т. О теле // Избранные произведения : в 2 т. М. : Мысль, 1964. Т. 1. С. 49—214.
8. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986. № 3. С. 101—116.
9. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М. : Академ. проект, 2009. Кн. 1. 489 с.
10. Демичев В. А. Философия как система онтологического знания. Челябинск : Челябин. рабочий, 1981. 64 с.
11. Дубровский Д. И. От «научного материализма» к «эмерджентистскому» материализму // Вопросы философии. 1987. № 4. С. 130—141.
12. Ерахтин А. В. Постмодернизм и классическая философия // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2012. Вып. 2. С. 76—87.
13. Ерахтин А. В. Проблема материи в западной и отечественной философии советского периода // Философия и общество. 2014. № 1. С. 55—74.
14. Ерахтин А. В. Онтология и трансцендентальная метафизика Иммануила Канта // Вестник Костромского государственного университета. 2014. Т. 20, № 4. С. 111—114.
15. Ильин В. В. Философия : учебник для вузов. М. : Академ. проект, 1999. 592 с.
16. Канке В. А. Философия : исторический и систематический курс : учебник для вузов. М. : Логос, 1997. 325 с.
17. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения : в 6 т. М. : Мысль, 1964. Т. 3. С. 69—722.
18. Кармин А. С., Бернацкий Г. Г. Философия : учебник для вузов. СПб. : Питер, 2006. 560 с.
19. Катречко С. Л. Как возможна метафизика? // Вопросы философии. 2005. № 9. С. 83—94.
20. Колычев П. М. Онтология в современной России // Соловьёвские исследования / Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. Вып. 4 (32). С. 85—100.
21. Кузнецов В. Ю. Преодоление метафизики как проблема современной философии // Вопросы философии. 2012. № 1. С. 28—38.
22. Миронов В. В., Иванов А. И. Онтология и теория познания. М. : Гардарики, 2005. 447 с.
23. Новая философская энциклопедия : в 4 т. М. : Мысль, 2010. Т. 1. 744 с.
24. Орлов В. В. Материя, развитие, человек. Пермь : Перм. гос. ун-т, 1974. 397 с.
25. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб. : Петрополис, 1997. Т. 4 : От романтизма до наших дней. 850 с.
26. Спиноза Б. Этика // Избранные произведения. М. : Политиздат, 1957. Т. 1. С. 359—618.
27. Стёпин В. С. Российская философия сегодня: проблемы настоящего и оценки прошлого // Вопросы философии. 1997. № 5. С. 3—14.
28. Уёмов А. И. Метафизика : учебное пособие. Одесса : Астропринт, 2010. 425 с.
29. Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. М. : Ad Marginem, 1993. 452 с.
30. Юм Д. Исследование о человеческом познании // Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1965. Т. 2. С. 5—169.

# СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ УРБАНИСТИКИ

---

ББК 60.033.3

*С. С. Касаткина*

## РОССИЙСКАЯ ГОРОДСКАЯ ПОВСЕДНЕВНОСТЬ КАК ФИЛОСОФСКАЯ КАТЕГОРИЯ СОВРЕМЕННОГО СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Рассматривается феномен российской городской повседневности как элемент социально-гуманитарного знания. Используется междисциплинарный подход в трактовке особенностей отечественного городского пространства, объединивший социальную философию, социальную онтологию, социальную аксиологию, социально-философскую антропологию, философию культуры и т. д. Приводится типология российских городов в контексте современных социокультурных проблем повседневности.

**Ключевые слова:** городская повседневность, российский город, городская жизнь, социальная трансформация, модернизация российского общества.

This paper explores the phenomenon of Russian urban everyday life as an element of socio-humanitarian knowledge. The article uses an interdisciplinary approach in the interpretation of the peculiarities of the national urban space that integrates social philosophy, social ontology, social axiology, socio-philosophical anthropology, philosophy of culture, and so on. The author introduces a typology of Russian cities in the context of contemporary social and cultural problems of everyday life. Urban daily life is an important category in the study of the transformation processes of the Russian society.

**Key words:** urban everyday life, city, urban life, social transformation, modernization of Russian society.

Замечено, что большинство современных россиян оценивают жизнь сквозь призму ситуации в городе, в зависимости от удовлетворенности жизненными условиями. Без обращения к теме повседневности невозможно понять те инновации, которые происходят вокруг в данное время. Многие социальные процессы динамичны, ход познания происходящих изменений не всегда успевает за ними. Поэтому потребность в знании аспектов повседневности современного общества актуальна в теоретико-методологическом и социально-практическом значении. Под повседневностью понимают сферу человеческого опыта, характеризующуюся особой формой восприятия и осмысления мира, возникающую на основе ежедневной деятельности, обладающую рядом характеристик, среди них — уверенность в объективности и самоочевидности мира и социальных взаимодействий. Это мир отношений, который каждый человек разделяет с другими людьми и воспроизводит по привычке в типичных ситуациях.

---

© Касаткина С. С., 2015

• Серия «Гуманитарные науки»

Устойчивый интерес к повседневности развернулся в XX в. в работах Э. Гуссерля, А. Шюца, П. Бергера, Т. Лукмана, Б. Вандельфельса. Анализу структур повседневности посвящено внимание Л. И. Касавина, Н. Н. Козловой, А. Я. Гуревича, Б. В. Маркова, А. Л. Ястребицкой, В. Л. Каганского и других. Представление о повседневности — комплексное знание феномена жизни с культурологической, социологической, исторической, технологической и антропологической точек зрения. На структуру повседневности влияют социокультурные факторы региона, история, природная среда, глобализационные процессы. Часто повседневность подразумевает под собой понятия «образ жизни», «качество жизни», «быт», «жизненный уклад». Перечисленные явления охватывают совокупность всех форм жизнеустройства — труд, отдых, общественно-политическую активность, культурные, социальные процессы, материальные и духовные факторы бытия. Структура городской повседневности состоит из разных уровней: индивидуально-личностного уровня восприятия жизни горожанина; семейно-бытового уклада домохозяйства; коллективного уровня городской общности, выраженного в менталитете, ценностях, факторах жизни социума того или иного города. Цель данной работы — определить суть российской городской повседневности как философской категории современного социально-гуманитарного знания.

Город — определенная стадия развития общества, представляющая собой его социальный срез и идентифицирующая его возможности. Современное российское городское пространство является социально-экономическим и социокультурным индикатором достижений эпохи в российском масштабе, отражает многие ее противоречия. Переломные годы постсоветского времени сложно отразились на судьбе как столицы, мегаполисов, так и провинции. Попытаемся рассмотреть суть происходивших преобразований общества с позиций повседневного миропонимания горожан в социально-гуманитарном контексте.

Историки качественно оценивают специфику былой российской городской повседневности, что также важно для философского взгляда на текущие процессы жизни российских городов. Распространенность в России малого беспромышленного города сохраняется до сих пор, развитие индустриальных центров проходит противоречиво. Города унаследовали многие направления своего существования от предшествующей эпохи, определив исторические судьбы России, ее перспективы в новейшее время.

Согласно структуре философского знания А. М. Орехова [3], можно рассмотреть феномен российского городского пространства на междисциплинарном уровне. В рамках социальной онтологии объектом познания является реальность в ее предельных основаниях. Российская городская реальность — это отражение бытия данного социума, так как город в современной цивилизации России — средоточие большинства жизненных практик, в том числе проблем. Исследование природы и сущности российского города, поиск факторов, определяющих динамику его социальной реальности, построение моделей ее развития составляют актуальные философские вопросы социально-гуманитарного знания.

Социальная эпистемология в контексте городской тематики решает задачи методов и способов познания городского социума России. Это обеспечивает возможность междисциплинарного синтеза городских исследований как внутри социогуманитарного знания, так и на стыках между другими



видами наук. Аналитические схемы урбанографии, социокультурный фон генерации процессов урбанизма рассматриваются в ходе изучения философии. Городское пространство можно исследовать по разным направлениям социально-философского знания — позитивистскому, марксистскому, неокантианско-веберовскому, герменевтико-феноменологическому, постструктуралистско-постмодернистскому.

Социальная аксиология как учение об основных ценностях и смыслах общества включает в себя проблематику городской повседневности. Мир современного российского города переполнен различными смыслами и ценностями, которые необходимо осознать, определив их значение. Важно проследить динамику развития убеждений, идеалов россиян в городах, а также отражение вызовов модернизации и глобализации на их жизни. Социокультурное пространство города преломляет трансформацию человеческой мысли, происшедшую в зависимости от различных факторов естественного окружения, социально-экономических и культурных процессов. Их влияние на облик современного городского пространства выражается в разрушении стандартов и эталонов жизни, сложившихся в течение предшествующих десятилетий, в изменении установок, системы ценностей и ценностных ориентаций горожан. Данный процесс можно связать с многогранностью городской жизни, проявляющейся в возникновении новых социальных, профессиональных, возрастных, стилевых и пользовательских социумов в России за последние годы.

Социально-философская антропология, ориентированная на исследование человека, включает в себя вопросы изучения российского горожанина как субъекта социальных связей и отношений, а также его экзистенциальной сущности. Современными авторами выводятся новые определения статусов горожан, характеризуется специфика городского образа жизни. При антропологическом подходе учитывается, что город — идеальное образование, особая среда обитания человека, характеризующаяся специфическими социально-коммуникативными особенностями его существования. Отражение этой среды происходит в человеческом мировоззрении, в ходе чего вскрываются многочисленные проблемы личности, связанные с ценностными основаниями ее локализации в социокультурном пространстве города. Личность как целостная система интеллектуальных, социально-культурных и морально-волевых качеств человека формируется в условиях города [1]. В современном урбанизированном мире образованность и воспитание человека зависят от возможностей городского пространства. В российской действительности не все города удовлетворяют социокультурным потребностям развития личности, многие не являются «городами для людей». В них зачастую не учитываются интересы пешеходов, велосипедистов, социально незащищенных категорий населения.

Исследование проблем социальной экологии в городской жизни играет серьезную роль в современном научном знании, так как связывает философские вопросы естествознания с социальными проблемами и обозначает практические направления в решении многих сложностей городского быта. Техногенная цивилизация, сформированная вследствие возрастающего наращивания промышленного производства и господства техники над человеком, разрушает окружающую среду, телесное и психическое здоровье самого человека. С экологической точки зрения крупные города — серьезный фактор риска для общества: «Региональная, местная и индивидуальная экологи-

ческая политика и технология в условиях обострения средовых проблем постепенно окажется в центре внимания как государственных и муниципальных органов, так и отдельных граждан: в стране кристаллизуется новое экологическое сознание, характеризующееся не столько общественно-идеологическими императивами, сколько лично и семейно ориентированными экологическими ценностями» [4, с. 68]. Поэтому рассмотрение вопросов российской городской экологии с философской точки зрения является стратегическим занятием.

В ракурс философии экономики вписываются вопросы развития городского хозяйства, глубинные аспекты понимания собственности, управления этой сферой на уровне муниципалитетов и т. д. Мир рыночных отношений, господствующих в российском социуме, расставил приоритеты для городского развития, продиктовал многие законы городской жизни России. Исследование особенностей российского городского хозяйства — актуальное проблемное поле современных авторов, мыслителей.

Философия политики анализирует сущность и природу повседневных политических отношений, проникает в городские исследования. Это одна из серьезных тем в изучении городского пространства России, так как активная реакция на многие политические процессы происходит именно в городах. Города исторически являлись площадкой для проведения многих политических преобразований в нашей стране.

Социология города сформировалась на базе изучения городской жизни, ее особенностей. Исследование процессов повседневных социальных изменений, эволюции городского населения, демографические и статистические исследования многих злободневных проблем россиян проводятся на уровне «городской» выборки. Город — один из значимых оплотов современного научного социально-гуманитарного знания.

Особенности городской повседневной жизни составляют специфику многих разделов философии культуры. Город — социокультурное явление процесса российской урбанизации, он приобщен к цивилизации, выступает ее феноменом, основная функция которого — дать людям жизненное пространство со средствами производства, предметами, продуктами труда и быта, социально-политическими и культурными коммуникациями. В российских городах особое место занимают вопросы духовного развития. Образование, наука, искусство, религия по преимуществу нашли основу в бытии городов, несущих культурную, интеллектуальную миссию в жизни России. Необъятные просторы нашей страны — это множество разных городов, непохожих друг на друга, но имеющих что-то общее. Типология российских городов разнообразна, однако традиционно городские пространства различают по величине территорий, зависящей от численности населения. В современной России принято выделять крупные промышленные центры и малые, провинциальные города. В рамках этих характеристик можно судить об особенностях жизни, менталитете россиян.

Современная социокультурная ситуация городов отличается своей парадоксальностью. Следует признать, что столица страны уступает в культурно-нравственном аспекте малым городам. Утверждение самоценности проявлений провинциальной культуры оказывается прочнее, чем инновации столицы. По темпам модернизированности крупные центры выглядят эффективнее, уровень и качество жизни в них выше.

Однако не все города современной России развиваются одинаково [2]. Следует выделить категории городов, по-разному ощущающих современную модернизацию. Города-мегаполисы (столичного типа, «миллионники») переживают в конце XX — начале XXI в. фундаментальную трансформацию всех сфер жизни социума. Изменения затронули повседневную жизнь как российского обывателя, пользующегося новыми технологиями, так и муниципалитетов, переходящих на информационно-компьютерные ресурсы в своей деятельности. Российские города превращаются в «сеть». За внешним позитивом технического оснащения городской инфраструктуры скрываются многие проблемы и риски. Среди них можно выделить «информационное расслоение» российского общества («информационная бедность»). В современных городах существует господство «экранной культуры» с нефiltroванной и недозированной информацией. Наблюдается психологическое одиночество человека в режиме онлайн. Существуют проблемы информационной безопасности. Кризисные моменты повседневности проявляются в падении производства в малых городах России, в безработице, нищете, в проблемах землепользования. Для этих городов характерно неблагоприятное состояние инженерной инфраструктуры, объектов жилищного и коммунального хозяйства, рост социальных болезней (наркомания, преступность), разрушение историко-культурного наследия, ухудшение экологической ситуации в городах и др.

Обобщая специфику исследуемого феномена, можно сказать, что в настоящее время повседневность российских городов, исторически сложившихся промышленных, научно-образовательных, финансовых, культурно-политических и информационных центров, в которых сосредоточен основной производственный и интеллектуальный потенциал российского общества, является уникальной категорией социально-гуманитарного знания. Городская повседневная жизнь, как объект процесса изменений, выступает в качестве важного звена общегосударственной трансформации, а знание о совершенствовании городского управления — актуальной и перспективной задачей изменения социокультурного пространства России в целом.

#### **Библиографический список**

1. *Гейл Я.* Города для людей. М. : Альпина Паблишер, 2012. 276 с.
2. *Касаткина С. С.* Российская городская повседневность в социально-философском контексте / Череповец. гос. ун-т. Череповец, 2013. 139 с.
3. *Орехов А. М.* Социальная философия: предмет, структурные профили и вызовы на рубеже XXI века. М. : Либроком, 2011. 272 с.
4. *Смирнов Г. С.* Биосферно-ноосферные аттракторы экологического развития города Иванова // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2008. Вып. 3. С. 58—69.

# ИЗ ИСТОРИИ КАФЕДРЫ ФИЛОСОФИИ

---

Г. С. Смирнов

## РОССИЙСКИЙ ДАЗАЙН: ПЕРВОБЫТИЕ «АЛЕКСАНДРА ВЕЛИКОГО»

М. Хайдеггер называл язык домом бытия. В значительной степени это выражение относится и к университету, максимальное языковое и семиотическое выражение смысла бытия связано именно с альма-матер, с деятельностью университетских преподавателей. «Язык — университет бытия» — так следовало бы сказать применительно к ноосферным локусам...

Первый корпус ИвГУ строился по этажной модели: на самом высоком — четвертом — этаже находился филологический Олимп, иногда с него на второй — фюзисно-философский — этаж спускались небожители. Чаще всего это был профессор В. П. Раков, он и называл заведующего кафедрой философии ИвГУ профессора Александра Николаевича Портнова (1947—2010) Александром Великим — за его энциклопедичность и эрудицию.

А. Н. Портнов относился к той когорте университариев, которая может быть обозначена как «университетский философ», поэтому каждый факт его жизни может быть понят как «подлинное бытие» (дазайн). Это так даже в том случае, если мы подчас не совсем понимаем, что бытие человека, преподающего философию, само по себе есть философское бытие.

В своей книге «Язык и сознание...» А. Н. пишет, прежде всего, о Бытии (о Бытии с большой буквы). Волею судеб в монографии даже те странички, где пишется о *Dasein* («вот-бытие»), повторены дважды. Давайте обратимся к ним... «Все эти “формальные понятия о бытии” конкретизируются через такое понятие, которое является “общим фундаментом” для всех видов бытия, а именно через *Dasein* мыслящего. Здесь, как и у Хайдеггера, *Dasein* приобретает совершенно особое значение. Если у Гегеля *Dasein* — это “наличное бытие”, имеющее самый низкий онтологический статус и выступающее “как своего рода категориальное клеймо, которым абсолютный дух помечает ограниченность и абстрактность любых достоверностей индивидуального опыта”, а у Хайдеггера это же слово обозначает “*всю реальность*, с которой от рождения до смерти имеет дело данный, незаместимый в своей самобытности индивид”, то *Dasein* для Ясперса — это сознание, *Bewußtsein*, т. е. “осознанное бытие”. Разумеется, сама структура немецкого слова, обозначающего сознание, в определенной степени провоцирует немецкоязычных мыслителей на включение сознания в иерархию форм бытия. Однако для Ясперса основания для такого включения отнюдь не ограничиваются морфологией термина. Ход его рассуждений следующий. В поисках бытия мы проникаем к тому основанию, из которого все виды бытия исходят как “перспективы для мышления”. При этом бытие как таковое всегда будет превосходить отдельные виды бытия. В конкретном, отмеченном печатью времени положении человека сознание (“осознанное бытие”) и выступает как наличное бытие во времени (*Zeitdasein*). Совершив такую операцию идентификации, Ясперс в дальнейшем углубляет ее: “Так как *Dasein* и есть сознание, а «я»

наличествует в качестве сознания, то предметы для меня существуют как объекты сознания. Все, что существует для меня, должно войти в сознание». Поэтому анализ наличного бытия есть анализ сознания» [2, с. 162—163].

Такое «дазайновое» понимание жизни человека, которое для А. Н. было, безусловно, органичным, с полным правом можно было бы назвать одновременно и универсальным, ибо для философского самоопределения профессора А. Н. Портнова философия Х. Ортеги-и-Гассета сыграла очень важную роль. (Когда обсуждалась моя докторская диссертация, некоторые члены кафедры считали, что для успешного прохождения диссертации в диссодете следовало бы убрать первую главу, касающуюся философии универсума. А. Н. Портнов был одним из тех, кто счел, что этого не следует делать.)

Жить в России с культурным европейским сознанием — непростая судьба, тем более если это сознание опирается на философскую антропологию. Конечно, любовь к немецкой философии проистекала из прекрасного знания немецкого языка (профессор И. В. Дмитревская вспоминала, с каким триумфом А. Н. переводил выступления немецких ученых во время кантовской конференции в Калининграде), но, очевидно, дело не только в этом. А. Н. унаследовал способности к языку от отца, владевшего немецким и японским языками, а отсюда, вероятно, происходило и особое языковое чутье, языковое сознание, языковое видение мира (кандидатская диссертация А. Н. Портнова не случайно была посвящена философии языка). Так постепенно складывалось особое — языковое и семиотическое — измерение антропологического отношения к миру.

Впрочем, это был даже не антропоцентризм, скорее всего — биоцентризм, эоцентризм, о чем можно говорить, зная, что в течение долгого времени А. Н. сотрудничал с И. К. Лисеевым (в то время руководителем отдела в Институте философии, а затем и заместителем директора), работая над проблемами биофилософии.

### Цветы жизни

Наши заседания кафедры в преподавательской (бывшей 209-й аудитории 1-го корпуса, где сейчас располагается конференц-зал) чаще всего начинались с того, что заведующий кафедрой проверял влажность почвы в горшках с цветами. Это осуществлялось запуском пальцев в землю сразу нескольких горшков, а затем обильным поливанием цветов. Только после этой важной процедуры кафедра переходила к делам учебным и научным. Все подоконники наших трех аудиторий были уставлены большими и маленькими горшками с цветами, что создавало некое впечатление оранжереи. Особенно оно усиливалось, когда в кабинете заведующего уже с начала марта росла помидорная рассада, всегда напоминавшая о том, что лето так же неизбежно, как и приход очередного отпуска. А. Н. не соревновался с оранжереей цветов в отделе аспирантуры, но вместе с заведующей кабинетом В. А. Кеввой делал все возможное для поддержания высокого эстетико-экологического уровня пространства кафедры.

Раз в год, весной (это было в 90-х гг.), после очередной кафедры мы вместе с А. Н. совершали путешествие в цветочный магазин, располагавшийся на площади Революции, в доме, на стене которого до сих сохранилось мозаичное панно, но уже нет надписи «Владыка мира — труд». Обычно в большой ящик он набирал разнообразную цветочную рассаду, потом эти цветы перекочевывали на его дачу и все летние месяцы были предметом тщательного ухода.

### Странные аттракторы бытия

Как-то раз Александр Николаевич сказал: «Приглашают переехать в другой город, преподавать в университете. Подумал-подумал, потом решил отказаться». Естественно, что это было уже после защиты докторской и признания многими учеными монографии «Язык и сознание...» значительным событием в отечественной философской мысли. С 1991 г. он уже был заведующим кафедрой, много поездил по стране, был за рубежом. Он мог быть украшением любого вуза, но главная его стезя все-таки была не столько учебной, сколько научной. Может быть, поэтому он отказался в пользу родного Иванова. Задушевный разговор со студентами и рассказ о том, чем он сам занимается, был для него гораздо более важен, нежели «диаматовский и истматовский» курс, в той или иной форме преподававшийся в вузах.

Студенты (особенно на младших курсах) иногда не понимали, что то, что они сегодня услышали, они нигде больше не прочитают и не услышат, ибо для профессора, который пришел к ним для общения, самым существенным было свободное и самостоятельное размышление о происходящем, о философских идеях, о жизни и людях. Обладая колоссальной эрудицией, А. Н. умел точно и понятно, без нажима и внушающей агрессии высказать мысль, которая являлась квинтэссенцией его постоянного размышления о мире и о себе.

### Командировки: близкое знакомство

Несмотря на то что на кафедре мы проработали вместе без малого тридцать лет, достаточно близко познакомились всего лишь в начале 2000-х, во время двух командировок. Первая случилась в 2002 г., когда мы отправились на философский конгресс в Ростов-на-Дону, вторая — более длительная, — в 2005 г., стажировка в МПГУ.

В 2000 г. А. Н. Портнов предложил подать заявку на грант от трех профессоров (после того как И. В. Дмитриевская защитила докторскую диссертацию по системному подходу, а я — по ноосферному сознанию). Грант был дан на три года. Это и позволило нам в 2002-м отправиться в Ростов-на-Дону.

В Иванове был уже прохладный сентябрь, а в Ростове стояла полетнему жаркая погода. Мы попали почти на курорт. Нас поселили довольно далеко от центра, но в десяти минутах ходьбы от гребного канала. Двухместный просторный номер был удобен и для отдыха, и для долгих ночных разговоров — благодаря креслам и широкому столу, на котором мы размещали купленную снедь. В первый же день мы обследовали окрестности и долго ходили по набережной, рассуждая о том, что большой южный город совсем иначе выстраивает основания для размышления о мире. Иваново казалось большой деревней, в которой не виден «южный горизонт» нашего бытия. Не оставались без внимания А. Н. ни деревья, ни цветы, ни вода, ни земля, ни люди: это все были предметы его тщательного наблюдения и изучения. Особенно впечатляющим было южное небо, отражавшееся в глади гребного канала; в этот поздний вечер мы рассуждали про миры русского космизма.

На следующий день нас на автобусах повезли на первое заседание. Пленарные доклады не произвели особого впечатления, но в фойе мы встретили А. И. Уёмова и разговаривали о делах кафедры, о знакомых, об И. В. Дмитриевской. У А. Н. было ровное отношение ко всем коллегам, он был корректен, уверен в себе, открыт и юмористичен. Это всегда праздник — побывать в таком широком философском сообществе: за очень короткое время можно увидеться

с огромным количеством людей, которых давно не встречал или не встречал вообще, но хорошо знаешь по публикациям. Для А. Н. в этом заключалось, на мой взгляд, самое большое удовольствие от поездки. Как оказалось, он вообще больше уделял внимания именно самому человеку, как бы вживался в его личность, изучал не только то, что говорит докладчик, но и как мыслит и говорит. Теперь я понимаю (познакомившись с немецкой антропологической философией в его изложении), что его антропологическая парадигма была не столько гносеологическим, сколько именно «человеческим» измерением. Максимальный эмпирический интерес А. Н. к человеку как таковому, как к факту бытия открылся для меня именно тогда: он напоминал больше ученого, нежели собственно философа. Человек больше, чем философия, — это было некое неожиданное открытие и даже откровение...

На следующее утро около 7 часов нам в номер принесли эмалированный тазик с водой и пластиковую бутылку с газированной водой и сказали, что это наша дневная норма. Впрочем, это еще не было поводом для удивления, удивились мы тогда, когда узнали, что здания университета, где должны были проводиться заседания конгресса, также отключены от воды в плановом порядке, поэтому для того, чтобы помыть руки, необходимо ехать на железнодорожный вокзал. По этому поводу А. Н. заметил, что, как и положено, для философских размышлений власть всегда создает самые благоприятные условия.

Мы присутствовали на разных секциях: я — на экологической, он — на логической и антропологической. А. Н., выслушав доклад представителя естественных наук о «русской логике», был крайне обескуражен и удивлялся тому, что в программу философского конгресса могли попасть такие слабые выступления. Зато был очень рад, что после успешного доклада познакомился с философами, которые занимались его проблемами и с которыми имел интересные беседы. Добродушное и доброжелательное отношение к любому событию — своеобразная визитная карточка терпимости и лояльности А. Н. (Эта черта особенно важна была в общении с кафедральными коллегами, благодаря ей создавалась особая спокойная и рабочая атмосфера на кафедре, причем это было в не самое простое время.)

На обратном пути мы ехали в одном купе вместе братом А. Б. Чубайса. А. Н. разместился на нижней полке, а его коллега на верхней, так они и разговаривали о «россиеведении», о развитии страны, о том, куда же мы движемся. А. Н. был весьма скептичен, а впоследствии заметил, что столичные философы никогда не поймут того положения, в котором находимся мы — философы из провинции.

Приехав в Иваново, мы, очевидно, обоюдно поняли, что наши отношения существенно изменились: мы стали относиться друг к другу по-дружески, что в условиях некоего противостояния (которое неизбежно на работе) дорогого стоит. Александр Николаевич пытался выстраивать дружеские отношения даже в тех случаях, когда понимал, что ему будет трудно разруливать сложившиеся ситуации в административном плане. За полтора года до нашей поездки случились события, которые не могли восприниматься им как полезные для кафедры. В 2000 г. были назначены выборы ректора — еще в ситуации демократизма постперестроечной эпохи, когда складывалось впечатление, что у «постсоветской» российской интеллигенции есть шанс участвовать в «обустройстве» страны при сохранении наиболее ценного из советской эпохи с приращением нового, в том числе и хорошо забытого старого эпохи дореволюционной.

Поиски возможных путей развития осуществлялись не только применительно к реформируемой системе образования. Речь шла о понимании особенностей евразийского смысла будущего развития страны. В период 90-х гг. удалось провести несколько конференций по ноосферному образованию, обозначить проблему «Ноосферная идея и будущее России», утвердить идеи устойчивого ноосферного развития. Александр Николаевич не очень ценил пафос такой ноосферной активности, поэтому, когда у меня появилась идея озвучить на выборах ректора программу развития «российского ноосферного университета», он высказал свое неодобрение и даже опаску, что это может в будущем дорого стоить кафедре. Учитывая, что данные события происходили уже после дефолта 1998 г. (окончательно утвердившего олигархический курс развития России), сейчас можно было бы уже посмеяться над идеалистическими мечтами, возобладавшими в голове молодого доктора, но тогда казалось, что надо делать все, что «сопутствует ко благу». Когда выборы завершились, А. Н. очень часто выговаривал: «Ну вот, ты баллотировался, а кафедре расплачивайся». После поездки в Ростов такие упреки вдруг прекратились, очевидно, А. Н. понял, что «благие пожелания» надо прощать, даже в том случае, если они приводят к задвиганию общеуниверситетской кафедры философии подальше — «к посадской бане». Прошло какое-то время, и А. Н. сам на совете университета частенько выступал с радикальными идеями, особенно когда «фурсенизация» образования достигла размеров «апофигея», а «вертикаль власти» обнаружила качества бетонного столба. Простое и отчетливое здравомыслие, каким обладал А. Н., никому не было нужно (как, кстати, оно не было нужно во времена Н. П. Антонова, выступавшего на партийных собраниях со своими трактовками событий в Польше), он все больше попадал в категорию чудаков, говорящих неудобные вещи. Но это его нисколько не смущало, он и дальше, сколько позволяли обстоятельства, озвучивал силлогизмы философской очевидности.

Особенно его волновали и мучили новые реалии, связанные с платностью и девальвацией образования. Однажды он столкнулся с неразрешимой проблемой: на одном из факультетов учился сын большого местного начальника, студент не ходил на занятия и никак не мог сдать логику у самого принципиального и ответственного преподавателя кафедры. Уже тогда начала складываться система автоматического проставления отметок, когда студент платит за обучение, а преподаватель обязан ему поставить оценку, даже если тот не владеет минимальным уровнем знаний. После второй переэкзаменовки и второй двойки в университете за долги выключили свет, учебный процесс застыл, но преподаватель вновь отказался ставить положительную оценку. Тогда проблему пришлось решать заведующему кафедрой. Для А. Н. был характерен совершенно особый способ приема экзаменов, который он применил и в этом случае. Он смотрел на лист устного ответа, подмечал ошибки и неточности, но проводил незаметно, как хороший следователь-психотерапевт, «задушевную» беседу, спрашивал обо всем, на первый взгляд не совсем относящемся к предмету, но проверял разнообразные навыки мышления, эрудицию, умение отвечать на неожиданные вопросы.

А. Н. не очень любил так называемый учебный процесс. Выход в аудиторию, к примеру, со студентами-юристами общей численностью до 100—120 человек — всегда испытание, ибо первый семестр похож на процедуру умирения необъезженных коней. Студенты не всегда понимают, что та дополнительная информация, которая звучит на лекции, может, и есть самое



главное в их университетском образовании. Пройдет полгода, и после первой сессии все встанет на свое место: студент, как правило, меняет легкомысленное отношение к учебе. Но эти первые полгода надо выдержать: читать лекции по логике без микрофона, в заглушающем голос фабричном цеху (бывшей фабрики Д. Г. Бурьлина), особенно зимой, когда студенты сидят в пальто и куртках, держа руками в перчатках шариковые ручки и грея их во рту, тяжелая миссия для университетского профессора.

Больше всего А. Н. любил общаться со студентами на консультациях и экзаменах, это была его стихия. Эта работа напоминала со стороны разговор врача с пациентом, в конечном итоге диагноз был поставлен, иногда он был неутешительным, но в таком случае, беря грех на душу, экзаменатор после экзамена говорил: «Пусть поучатся, дойдут до третьего курса, Ольга Владимировна (декан юридического факультета) решит их судьбу». «Обучение здравым смыслом» университетского философского сознания для А. Н. было, пожалуй, самым главным отношением к «еще детям», поступившим на первый курс. Он иногда разочаровывался, видя, как падает из года в год уровень подготовки, но с энтузиазмом отдавал ученикам свои знания и свое особое отношение к жизни. (Когда сейчас говорят о том, что компьютер и Интернет всему научат, то упускают самое главное: студент прежде всего должен посмотреть на обучающего его профессора, на его отношение к обстоятельствам жизни и учебы и усвоить те интеллектуальные и духовные ценности, которые абсолютны при любой власти и при любой политике.)

В последние годы у заведующего кафедрой было много, даже слишком много рутинной работы, от которой он пытался уйти, но бумажная метель бюрократических изысков «доставала», а иногда засыпала с головой. А. Н. не считал возможным перекладывать существенно важные дела на других: он либо не делал их, ожидая сверху третьего напоминания, либо по мере сил старался делать сам. Перегрузки давали о себе знать курьезами. Однажды на встрече с аспирантами, пришедшими сдавать экзамен по специальности (т. е. уже перед самой защитой диссертации), А. Н. увидел не очень знакомое лицо и спросил: «А вы, собственно, кто?» После минутного недоумения аспирант самого А. Н. — выпускник истфака и студент-выпускник философского факультета СПбГУ А. Корчак дал по-настоящему философский ответ: «А в каком смысле, Александр Николаевич?» Думается, что уже после этого претенденту можно было присуждать степень кандидата философских наук. (В практике подготовки аспирантов на нашей кафедре это был единственный случай, когда выпускник ИВГУ А. Корчак сначала защитил кандидатскую диссертацию в нашем диссертационном совете, а уже потом — через полгода — закончил обучение в СПбГУ с защитой диплома.)

Вторая совместная многодневная поездка проходила уже в 2005 г. Вводился новый экзамен у аспирантов по истории и философии науки, поэтому преподаватели-экзаменаторы должны были пройти переподготовку. Нам выпало поехать в МПГУ, на кафедру, которой в течение долгого времени руководила профессор Л. А. Микешина, а затем передала заведование профессору И. Н. Грифцовой, которая, как оказалось, работала в сфере той же проблематики философии языка и семиотики, что и Александр Николаевич. Когда пришла пора ей читать лекцию, она отметила, что это для нее большая честь и трудность, поскольку в аудитории присутствует один из самых крупных специалистов в этой области. Конечно, для А. Н. это было неожиданным и весьма приятным событием.

Для профессоров на стажировке были созданы довольно хорошие условия, поэтому мы не уезжали домой и значительное время проводили в библиотеках. На второй неделе стало больше свободного времени, и однажды, уже значительно ближе к вечеру, А. Н. пришел радостным и принес большой баул, словно корзину с грибами. В бауле оказалось большое количество ксероксов текстов на немецком языке. Так продолжалось несколько дней, и стало ясно, что большая часть будущей монографии по немецкой философской антропологии «спрятана» в этих отобранных для перевода и чтения работах. Возвращались домой мы вдвоем, вместе неся, помимо своих вещей, огромную, почти неподъемную сумку с результатами тихой библиотечной охоты.

### **Прогулки по непроезженным дорогам**

После долгих занятий или длительных кафедр мы шли вместе домой и чаще всего это не заканчивалось традиционной Станционной. Обычно, приехавший к спортивным нагрузкам, А. Н., спокойно ведя незамысловатую беседу, говорил: «Ну что, пройдем еще остановку?» Если погода позволяла, то мы осиливали сначала одну, затем другую, а иногда и третью остановку. На площади Пушкина притормаживали, бесконечно долго прощались, находя все новые темы для разговоров, и, уже окончательно «отдохнувшие», поворачивали в противоположные стороны.

В один из таких дней, проходя мимо своей любимой школы (в здании нынешнего художественного музея раньше располагалась 36-я школа, в которой учился не только А. Н., но и И. В. Дмитриевская), А. Н. вдруг вспомнил случай из своей ранней ученической жизни. Однажды отменили занятия, и отец должен был взять его на работу. Поднимаясь по широкой лестнице, он вдруг увидел на стене прямо перед собой огромный портрет человека в пенсне. «Это кто?» — «Это наш руководитель — Лаврентий Павлович Берия». Так состоялась встреча с тоталитарной действительностью, которую А. Н., очень много знавший о работе своего отца-прокурора, тихо и беззлобно, иногда спокойно-матерно оценивал как неизбежность.

### **Песнь шестидесятилетнего**

На конференции по когнитологии в октябре 2010 г., посвященной памяти А. Н. Портнова [1], его бывший докторант Т. Б. Кудряшова вспоминала портновские переводы стихов К. Шмитта, которые удивительно точно совпадали с жизнью самого Александра Николаевича: философ в тоталитарном обществе чувствует себя совершенно как подопытное животное.

Впрочем, знакомство с действительностью из первых рук оказало большую пользу А. Н., он никогда не испытывал розовых иллюзий ни по поводу социальной природы, ни по поводу природы самого человека, вытекающей из этой «нечеловеческой природы». Он в любой ситуации был выдержан, либо выразительно молчал, либо спокойно и неэмоционально говорил о том, о чем думал в это время. Однажды (это было в конце 90-х гг., когда он уже был известным и авторитетным в стране философом) ему пришлось участвовать в телевизионной передаче (это случалось крайне редко, если вообще не было единственным случаем) в компании профессоров и рассуждать по поводу антропологии и гендерных исследований. Он высказал сомнение по поводу научной значимости гендерных исследований, интенсивно внедрявшихся в общественное сознание при помощи соросовской

грантовской помощи, и потом немного сожалел об этих суждениях, ибо понял, что ему теперь сложно будет в решении многих вопросов своей научной деятельности. Впрочем, истина, собственная точка зрения, оригинальное видение проблемы для него были абсолютной ценностью. Он никогда не боялся высказать свое мнение ни коллеге, ни кафедре, ни ученому совету университета, если видел, что делается не совсем то, что соответствует здравому смыслу и человеческому содержанию. Диссидентство — форма противостояния любой тоталитарности — было органично присуще его личности.

### Жизнь как везде-вечность

Загадки российской жизни посложней, чем загадки русской души. Русской душой в основном занимаются иностранцы, прибывающие на экскурсию в столицу или в провинцию. А русская жизнь — вот она, лежит перед глазами, стоит только выглянуть в окно или выйти за дверь. Две жизни формировались перед глазами: первая советская — псевдосоветская, вторая постсоветская — псевдороссийская. Две разные, но совершенно одинаковые. Может быть, российская жизнь вообще не меняется, а только по-разному называется?

Что же такое российский дазайн — та реальная жизнь, которая никуда не девается, а лишь протекает, как река, в другом пространстве и времени? Река-жизнь рождается, имея свой исток, а далее течет-речет, движется и говорит, наблюдает за берегами — и правым, и левым, иногда бежит посмотреть вперед, а чаще всего оборачивается, чтобы запомнить уже увиденное... Не потому ли мы так любим плыть на теплоходе, озираясь по сторонам, делая остановки, а затем вновь двигаясь вперед, чтобы, Бог даст, дойдя до устья, вернуться обратно и ждать, не удастся ли вновь испытать соблазн войти в одну и ту же реку дважды.

Российский дазайн — вечное движение по бесконечному пространству Отечества, попытка понять, как устроен ближний и дальний мир, вызволить из плена прошлого знаки, образы и символы для настоящего и будущего. Российский дазайн — в полной мере *временование*, бытие прошло-настоящего в настоящее-будущем.

Как-то я услышал, что если человек напишет одну-единственную книгу, то Господь простит ему этот грех. Про вторую книгу уже ничего не сказано. Александр Николаевич Портнов фактически оставил одну монографию. Он готовил несколько других, и каждый год подавал заявку в издательство ИвГУ, уверяя себя и редактора, что на этот раз новая книга появится. Но ни времени, ни сил в круговерти жизне-бытия на это не оставалось... Будем надеяться: придет время, когда «новорусская» философия сменится пониманием, что для нормального развития общества нужно уважать тяжкий труд провинциального философа, который обречен не столько зарабатывать деньги, сколько говорить правду; придет время, когда общество будет не подавать философу чашку с цикуттой, а демонстрировать элементарное уважение к нему и простое умение слушать простые истины.

### Библиографический список

1. Неизреченное слово : мемориальный сборник, посвященный профессору А. Н. Портнову. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2012. 308 с.
2. Портнов А. Н. Язык и сознание : основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX—XX вв. Иваново : Иван. гос. ун-т, 1994. 371 с.

## Сведения об авторах

---

- ЕРАХТИН Арнольд Валентинович** доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Ивановский государственный политехнический университет. erakhtinav@mail.ru
- ЖУЛЬКОВ Михаил Вячеславович** кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ивановский государственный университет. mzh1@mail.ru
- ЗУБКЕВИЧ Лада Альбертовна** кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры социальной философии, Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского. zubkanna@gmail.com
- КАСАТКИНА Светлана Сергеевна** кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии, Череповецкий государственный университет. svetlanach5@gambler.ru
- МЕЛИКЯН Мерине Акоповна** старший преподаватель кафедры философии, Ивановский государственный университет. merimelikyana@mail.ru
- ПАЛЕЙ Елена Вадимовна** кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ивановский государственный химико-технологический университет. ev-paley@mail.ru
- ПЛАТОНОВА Юлия Витальевна** аспирантка кафедры философии, Ивановский государственный университет. platonova.yulia@gmail.ru
- ПОРТНОВ Александр Николаевич (1947—2010)** доктор философских наук, профессор
- СМИРНОВ Григорий Станиславович** доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ивановский государственный университет. gssmirnov@mail.ru
- СМИРНОВ Дмитрий Григорьевич** доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, Ивановский государственный университет. dissovet\_212@mail.ru

## ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

### «ВЕСТНИКА ИВАНОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА»

---

1. В журнал принимаются материалы в электронном виде на дискете стандартного формата с приложением одного экземпляра распечатки на белой бумаге.

Максимальный размер статьи — 1,0 авт. л. (20 страниц текста через 1,5 интервала, 30 строк на странице формата А4, не более 65 знаков в строке, выполненного в редакторе Microsoft Word шрифтом Times New Roman или Times New Roman Cyr, кегль 14), сообщения — 0,5 авт. л. (10 страниц).

2. Материал для журнала должен быть оформлен в следующей последовательности: **УДК** (для естественных и технических специальностей), **ББК** (в библиографическом отделе библиотеки ИвГУ); на русском и английском языках: **инициалы и фамилия автора, название материала**, для научных статей — **аннотация** (объемом 10—15 строк), **ключевые слова; текст статьи** (сообщения).

3. Библиографические источники должны быть пронумерованы в алфавитном порядке, ссылки даются в тексте статьи в скобках в строгом соответствии с пристатейным списком литературы. Библиографическое описание литературных источников к статье оформляется в соответствии с ГОСТами 7.1—2003, 7.0.5—2008. В каждом пункте библиографического списка, составленного в алфавитном порядке (сначала произведения на русском языке, затем на иностранном), приводится одна работа. В выходных сведениях обязательно указание издательства и количества страниц, в ссылке на электронный ресурс — даты обращения.

4. Фотографии, прилагаемые к статье, должны быть черно-белыми, контрастными, рисунки — четкими.

5. В конце представленных материалов следует указать полный почтовый адрес автора, его телефон, фамилию, имя, отчество, ученую степень, звание, должность. Материал должен быть подписан всеми авторами.

6. Направление в редакцию ранее опубликованных и принятых к печати в других изданиях работ не допускается.

7. Редакция оставляет за собой право осуществлять литературную правку, корректирование и сокращение текстов статей.

8. Рукописи аспирантов публикуются бесплатно.

### ПРАВИЛА РЕЦЕНЗИРОВАНИЯ СТАТЕЙ

1. Статьи авторов, являющихся преподавателями, сотрудниками или обучающимися ИвГУ, принимаются редакционной коллегией соответствующей серии (выпуска) на основании письменного решения (рекомендации) кафедры или научного подразделения ИвГУ и рецензии доктора наук, не являющегося научным руководителем (консультантом), руководителем или сотрудником кафедры или подразделения, где работает автор.

2. Статьи авторов, не работающих и не обучающихся в ИвГУ, принимаются редакционной коллегией соответствующей серии (выпуска) на основании рекомендации их вуза или научного учреждения и рецензии доктора наук, работающего в ИвГУ.

3. Поступившие статьи проходят далее рецензирование одного из членов редколлегии соответствующей серии (выпуска), являющегося специалистом в данной области.

4. Статья принимается к публикации при наличии двух положительных рецензий и положительного решения редколлегии серии (выпуска). Порядок и очередность публикации статьи определяются в зависимости от объема публикуемых материалов и тематики выпуска.

5. В случае отклонения статьи автору направляется аргументированный отказ в письменной (электронной) форме. Авторы имеют право на доработку статьи или ее замену другим материалом.

**ВЕСТНИК  
ИВАНОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА**

**Серия «Гуманитарные науки»  
2015. Вып. 2 (15). Философия**

*Над выпуском работали:*

директор издательства *Л. В. Михеева*  
редакторы *О. В. Батова, О. В. Боронина*  
технический редактор *И. С. Сибирева*  
компьютерная верстка *Т. Б. Земсковой*

Дата выхода в свет 15.05.2015 г.

Формат 70 × 108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага писчая. Печать плоская.

Усл. печ. л. 7,5. Уч.-изд. л. 6,5. Тираж 100 экз. Заказ № 145. Цена свободная

Издательство «Ивановский государственный университет»

✉ 153025 Иваново, ул. Ермака, 39

☎ (0932) 93-43-41. E-mail: publisher@ivanovo.ac.ru